”SITÄ EI VOI OLLA TUNTOSARVET TEIPISSÄ”
Romanikulttuurin performatiivisuus kulttuurien välitilassa

Marko Stenroos

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia
Pro gradu – tutkielma
Huhtikuu 2012

HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty	Laitos – Institution – Department
Valtiotieteellinen tiedekunta	Sosiaalitieteiden laitos

Tekijä – Författare – Author
Marko Stenroos

Työn nimi – Arbetets titel – Title
”SITÄ EI VOI OLLA TUNTOSARVET TEIPISSÄ”
Romanikulttuurin performatiivisuus
kulttuurien välitilassa

Oppiaine – Läroämne – Subject
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Työn laji – Arbetets art – Level	Aika – Datum – Month and year	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages
Pro Gradu	Huhtikuu 2012	75

Tiivistelmä – Referat – Abstract

Tutkimus käsittelee romanikulttuurin performatiivisuutta kulttuurien välitilassa. Tutkimuksen kohderyhmä ja siihen haastatellut henkilöt voidaan jakaa karkeasti kolmeen liukuvaan, rajoiltaan hämärään sekä osittain päällekkäin menevään ryhmään: lapset, joiden toinen vanhempi on romani, lastenkodissa tai suomalaisessa kasvatuskodeissa kasvaneet lapset sekä sellaiset romanit, jotka ovat syystä tai toisesta todenneet elämisen romaniyhteisössä heille soveltumattomaksi. Tutkimusaineisto koostuu kymmenen kohderyhmään kuuluvan henkilön haastattelusta ja toisaalta myös historiallisen kontekstin muodostamiseksi tutkimusaineistona on käytetty Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keräämää muistitietoa (v. 2010–2011), Muistitietokeräys koski romanien ja Suomen pääväestön kohtaamisia 1900-luvulla. Aineistona on lisäksi romanien haastatteluja, joita tehtiin Rom-SF –projektissa vuosina 1999-2000.

Tutkimuksessa kysytään, millainen on kulttuurisen välitilan luonne romanien kohdalla ja miten kulttuuriset elementit ja erityispiirteet sekä toiseus vaikuttavat yksilöön sosiaalisena toimijana? Teoreettisena viitekehys rakentuu toisaalta postkolonialistisesta tutkimustraditiosta tuttuun kulttuurisen välitilan käsitteeseen ja toisaalta performanssiteoriaan sisään rakennettuun sosiaaliseen toimijuuteen.. Näiden elementtien yhteisvaikutuksesta muotoutuu Suomen romanien kulttuurinen välitila.

Tutkimus paljastaa, miten romanikulttuurin performatiivisuus on tilanne- ja viiteryhmäsidonnaista. Kulttuurinen performanssi voidaan jakaa sekä performatiivisuuteen että nonperformatiivisuuteen. Kulttuurisessa välitilassa esiintyy molempia performatiivisuuden lajeja sekä suhteessa pääväestöön että myös suhteessa muihin romaneihin. Työ ei tarkastele romaniutta yhtenäisenä etnisenä kategoriana, vaan se tuo esille ryhmän sisäisen hierarkian ja arvomaailman.

Tutkimus tarkastelee, miten elämäntavan muutos, uudet sukupolvet, sukupolvien välinen kuilu, kulttuurien välitilassa elävät romanit ja ”perinteiset” romanit ovat osapuolia jatkuvassa neuvotteluprosessissa, jossa määritellään sen hetkistä romaniuden kuvaa ja kulttuurista maailmaa. Etnisyys nähdään kerroksina, jotka saavat erilaisen painotuksen ajasta ja paikasta riippuen.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords
Suomen romanit, kulttuurinen välitila, sosiaalinen toimijuus, kulttuurinen performanssi

Sisällysluettelo

1. Johdanto 4
   1.1. Tutkimuskysymykset 6
2. Tutkimuksen teoreettinen viitekehys 8
   2.1. Bhabhan kolmen tilan teoria ja romanit 9
   2.2. Performanssiteoria ja antropologia 9
   2.3. Kulttuurin merkitys 11
      2.3.1. Kulttuurisen rajanvedon symboliikka 12
3. Tutkimuksessa käytetty aineisto ja metodi 13
4. ”Natiivin” antropologin siirtymäriitti 14
5. Antropologian ihanteellinen sijainti 16
6. Romanitutkimuksen historiaa 18
   6.1. Kenen totuus? 20
7. Mustalaisuuden kuva ajassa: Kerjätty leipä maistui makiammalta 26
   7.1. Romanit Suomessa – pääväestön kokemana 31
   7.2. Romanit Suomessa – romanien itsensä kokemana 34
   7.3. Romanikieli 37
8. Suomen romanien sosiaalisen näyttämön viitekehys 38
9. Romanikulttuurin keskeisiä elementtejä ja markkeeraajia 40
   9.1. Romanien puhtauskäsitykset 42
   9.2. Häpeän yksilöllinen ja yhteisöllinen ulottuvuus 48
   9.3. Pukeutuminen merkitysjärjestelmän symbolina 50
10. Romanikulttuurin performatiivisuus 54
   10.1. Ja nonperformatiivisuus 56
11. Kulttuuriset maailmat, toiseus ja romanien ryhmästigma 57
12. Metaforat olemisen kuvaajana 66
13. Johtopäätökset 68
14. Lähdeluettelo 72

1. Johdanto

Romanitutkimusta voi lähestyä monen eri tieteenalan näkökulmasta. Tutkimuskentällä on mukana mm. kielitieteilijöitä, historioitsijoita ja antropologeja. Kesällä 2011 romanien tavat ja kulttuuri nousivat laajemman yleisön puheenaiheeksi erilaisilla internetin keskustelupalstoilla ja yleisönosastokirjoituksissa[1]. Tähän oli syynä Itä-Euroopan romanien saapuminen Suomeen ja heidän mukanaan tullut maiseman muuttuminen romanileireineen ja kerjäläisineen. Myös akateeminen kenttä vastaa ajankohtaisiin ilmiöihin ja romanitutkijoiden määrä näyttäisi olevan nousussa ja keskustelu alan tutkijoiden parissa käy vilkkaana. Samaan hengenvetoon on lisättävä, ettei romanitutkimus edelleenkään ole suuren suuressa suosiossa antropologien keskuudessa, ei ainakaan Suomessa.

Tämän Pro gradun mielenkiinnon kohteena on kulttuurinen rajanveto suomalaisen pääväestön kulttuurin ja romanikulttuurin välillä sekä kulttuurien tilannekohtainen performatiivisuus kulttuurisessa välitilassa. Innoituksenani tälle pro gradu työlle on lähtöisin hyvin antropologisista teemoista; toiseudesta, kulttuurisesta rajanvedosta, erilaisista kosmologioissa samassa jaetussa, fyysisessä ympäristössä ja näiden erilaisten maailmojen kohtaaminen. Mielenkiintoni on herättänyt myös artikkeli, joka käsittelee romanien etnisyyden sosiaalista konstruktiota Itä-Euroopassa (Ladányi & Szelényi, 2001). Kiinnostustani on lisännyt myös se, että havaintojeni mukaan sekä romanien sisäinen identiteettineuvottelu että neuvottelut pääväestön kanssa käyvät tällä hetkellä vilkkaina. Kyseessä on mielestäni romanikansan aivan ”uudenlainen” yritys löytää paikkansa suomalaisessa yhteiskunnassa. Ja tämä yritys ei toki toteudu ilman kitkaa ja vastustusta. Voidaan puhua kollektiivisen kulttuuri-identiteetin muutostilasta ja muutospaineen aiheuttamasta jännitteestä. Tutkimuksen haastateltavat elävät tuon jännitetilan keskiössä.

Vaikka romanit ovat asuneet Suomessa jo 500 vuoden ajan, heidän kulttuuriansa tunnetaan yllättävän vähän. Syy vähäiseen tuntemukseen on ehkä kaksi suuntainen, sillä romanit eivät ole aikaisemmin halunneet paljastaa oman kulttuurinsa erityispiirteitä muille ihmisille ja toisaalta ei muillakaan liene ollut suurta mielenkiintoa tutustua romaneihin. 1970-luvulta alkoi Suomessa romanien etnopoliittinen aktivoituminen. Tuosta lähtien mustalaisia alettiin virallisesti kutsua romaneiksi. Mustalainen sanana koetaan nykykontekstissa usein loukkaavana ja siihen liitetään useita negatiivisia konnotaatioita. Vanhemmat romanit itse yhä edelleen puhuvat usein mustalaisista. Tässä tutkimuksessa

[1] Vuotta 2012 myös voidaan Suomessa pitää romanikulttuurin 500. juhlavuotena.

käytän kuitenkin molempia termejä, kontekstista riippuen. Romanitutkimuksella on kansainvälisesti jo pitkät perinteet: Gypsy Lore Society, alan akateeminen yhdistys perustettiin Englannissa jo vuonna 1888. Pitkästä historiasta huolimatta voidaan silti puhua marginaalisesta intressistä eri tutkimusalojen sisällä.

Romanikulttuuri erottuu, ja ehkä myös pyrkii aktiivisesti erottautumaan, selkeästi pääväestön kulttuurista. Eroa ilmennetään erityisesti pukeutumisen ja normatiivisen käyttäytymisen kautta, jonka säätelymekanismina toimivat romanien käsitykset puhtaasta ja likaisesta. Romanikulttuurissa puhtaus ja lika ilmenevät hyvin douglasmaisittain – sekä symbolisesti että konkreettisesti. Romanien omassa diskurssissa puhutaan usein myös ns. ”mustalaismentaliteetista”, joka heijastaa arvoja, asenteita, elämäntapaa ja ryhmäsidonnaisuutta. Kiteytettynä romanikulttuuria ilmentää erityisesti erilainen tapakulttuuri, johon kuuluu puhtaussäännökset, häpeä, vanhempien kunnioitus ja erilaiset normatiiviset korkeaa moraalia ylläpitävät käyttäytymissäännöt. Nämä edellä mainitut käsitteet vaativat selvityksen kulttuurisessa kontekstissa ja näin ollen avaan niiden merkityssisältöä erityisesti pukeutumisen symboliikkaa pohtiessani. Anna Maria Viljanen (2012) toteaa, että romanit ovat sopeutuvaa kansaa, jotka vuorovaikutuksessa pääväestön kanssa ovat löytäneet jaetussa fyysisessä tilassa omat selviytymisstrategiansa. Romanit ovat myös joutuneet kohtaamaan yhteiskunnan, elinolojen ja elintason muutokset siinä missä pääväestökin. Polku, jota romanit ovat kulkeneet Suomessa 1900-luvun alusta tähän päivään, on oleellista kuvata tässä tutkimuksessa, sillä erityisesti viime vuosisadalla romanit ovat kokeneet voimakkaita elinoloihin ja –tapoihin liittyviä muutoksia ja toisaalta myös itse aktivoituneet muutoksen hakijoina. 1900-luvulla muuttui myös romaneita koskeva sosiaalisen ongelman retoriikka kohti etnis-kulttuurista retoriikkaa erityisesti viranomaisten taholta. Aktivoitumisesta on osoituksena esimerkiksi vuonna 1967 perustettu Suomen Mustalaisyhdistys[2]. Viranomaisten retoriikan ja asenteen muutoksesta kertoo Valtioneuvoston vuonna 1989 asettama ensimmäinen Romaniasiain neuvottelukunta, jossa puolet jäsenistä on romanitaustaisia.

Historiallinen kuvaus antaa kontekstin romanien tilanteelle ja elinolojen muuttumiselle vuosien saatossa sekä myös sille, miten nämä muutokset ovat vaikuttaneet joidenkin kulttuuristen tapojen kariutumiseen, uudelleen muotoutumiseen ja myös uusien syntymiseen. Tämä historiallinen polku on syytä kuvata myös sen vuoksi, että sen kautta on

[2] Nykyisin Suomen Romaniyhdistys

mahdollista hahmottaa toisaalta kulttuurisen välitilan syntymiseen johtaneita syitä ja toisaalta kulttuurisessa välitilassa elämiseen liittyvän stigman syntymekanismeja.

Romanikulttuurissa on piirteitä, joita voisi kutsua kulttuurisiksi avainsymboleiksi[3]. Nämä symbolit ovat säilyneet tarkastelussa olevan ajanjakson kuluessa ideologialtaan samankaltaisina sisältäen ainoastaan pieniä ajallisia ja paikallisia variaatioita. Tosin on huomattavaa, että oman kirjallisen historian puutteen vuoksi romaneista ei ole montakaan mainintaa menneiltä vuosisadoilta, saati sitten tarkkaa selvitystä kulttuurisista erityispiirteistä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura on tallentanut romanikulttuuria vasta 1960-luvulta lähtien, yli sata vuotta suomalaisen kansanperinteen keruun alkamisen jälkeen.

Yhteiskunnan muutos on johtanut myös siihen, että romaneista on tullut toimijoita suomalaisessa yhteiskunnassa. Poliittinen aktivoituminen erityisesti 1970-luvulta lähtien, vanhojen elinkeinojen kuihtuminen ja perinteinen palkkatyö ovat luoneet tilanteen, jossa romanikulttuuri on avautunut yhä enemmän pääväestölle, mustalaisuuden ikkunaa on raotettu. On selvästi huomattavissa käynnissä oleva romanien neuvotteluprosessi omasta paikasta suomalaisessa yhteiskunnassa myös tässä hetkessä. Osaltaan tähän neuvottelusysäykseen lienee vaikuttanut myös monikulttuuristunut Suomi ja suomalaisen yhteiskunnan uudelleenmäärittely ylipäätään. Pitää kuitenkin muistaa, että tämä uudelleenmäärittely on dynaaminen, aikaan ja paikkaan sidottu prosessi.

1.1. Tutkimuskysymykset

Romanikulttuurin avautuminen pääväestölle (sille osalle, joka siitä on kiinnostunut, esim. poliittiset päättäjät, viranomaiset ja tutkijat) on myös luonut kulttuurisen tilan, jonka Homi K. Bhabha (1995) määrittelee **kulttuuriseksi välitilaksi**. Kulttuuristen rajojen ylittämisen tultua yhä enemmän mahdolliseksi ja joissakin tapauksissa myös välttämättömäksi, on myös romanien kohdalla suhteessa pääväestöön syntynyt kulttuurinen välitila. Välitilan termiä on perinteisesti käytetty postkolonialistissa tutkimuksissa käsittelemään diasporassa asuvia ihmisiä ja heidän adaptioprosessiaan. Tutkimuksen tarve on lisääntynyt erityisesti ihmisten nopean liikkuvuuden, globalisoitumisen ja monikulttuuristen yhteiskuntien lisääntyessä ja laajentuessa. Tutkimuksessani tulen näyttämään, miksi maahanmuuttoon kytketty tutkimustraditio ja käsitteistö, kulttuurinen välitila, on relevantti myös puhuttaessa romaneista ja romanikulttuurista. Tutkimukseni ei siis kä-

[3] Kulttuurin avainsymboleista esim. Ortner 1973.

sittele Suomen romaneita, heidän kulttuuriaan tai identiteettiään homogeenisenä, monoliittisena kategoriana, vaan erityisesti niitä romaneita, jotka liikkuvat romanikulttuurin ja pääväestön kulttuurin kosketuspinnoilla. Tutkimuksen tarkoituksena on selvittää, mitä tapahtuu tuossa kulttuurisessa välitilassa, konkreettisissa tilanteissa, joissa kulttuurista järjestelmää representoidaan ja jossa henkilön toimijuus asettuu fokukseen. Tässä tapauksessa ei representoida ainoastaan yhtä kulttuurista järjestelmää, vaan kahta tai mahdollisesti useampaa erilaista kulttuuria - tilanteesta ja yleisöstä riippuen. Puhutaan Bhabhan (1995) käyttämin käsittein kulttuurisista hybrideistä.

Tilanteiden tutkimiseen ja analysoimiseen käytän työkaluna performanssiteoriaa, joka folkloristiikan ja esittävän taiteen tulkinnan kautta on löytänyt tiensä myös sosiaalitieteisiin (esim. Virtanen 2003). Performatiivisuus tulee käsittää arkikielestä ja myös muista tieteenaloista poiketen kulttuurin ilmentämisenä. Se ei ole matkimista, esittämistä eikä sitä tässä tapauksessa pidä liittää performanssitaiteen analyysiin, vaan lähinnä kulttuurin ilmentämiseen antropologisessa kaanonissa. Vaikka tutkimukseni linkittyy vahvasti identiteettiin, se ei kuitenkaan ole itsessään tarkastelun kohteena, vaan pikemminkin kiinnitetään huomiota **kulttuuriseen performanssiin**, johon on sisäänrakennettuna myös **sosiaalinen toimijuus**. Ortner (2006) jalostaa kirjoituksissaan sosiaalisen toimijuuden käsitteen Bourdieun käytänteiden teorian (theory of practice) jatkeeksi. Ortner näkee sosiaalisen toimijuuden ennen kaikkea sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneena. Subjektin toimijuus ja toimintaympäristö (struktuuri) ovat suorassa vuorovaikutuksessa keskenään. Sosiaalinen toimijuus ottaa huomioon ryhmän valtasuhteet, dynamiikan ja ympäröivän maailman todellisuuden (ulkopuoliset valtasuhteet) ja rakenteen sekä sen muuttuvuuden. Toimijuudessa on kyse myös subjektin itsereflektisyydestä ja toiminnan tietoisista päämääristä. Toimijuus ei rakennu pelkästään sen hetkisen todellisuusnäkymän pohjalta, vaan siinä huomioidaan subjektin viiteryhmän historiallinen jatkumo ja sen merkitys kulttuuristen konventioiden uudelleen muokkaamisessa. Sosiaalisessa toimijuudessa yhdistyy näin ollen rakenne, toimija, kulttuuri, historia, sosiaalinen maailma sekä ulkoiset ja sisäiset valtasuhteet (myös valtasuhteiden vastustaminen). Nämä määrittelevät toimijuuskentän ja toimintatavat. Toimintatavat tässä tutkimuksessa ovat erityisesti osa kulttuurin performatiivisuutta.

Pukeutumisen ja myös fenotyyppisesti tummemman ihon ja hiusten värin vuoksi romanit erottuvat etnisenä vähemmistönä katukuvasta. Pukeutumista säätelevät jo em. puhtaussäännöt sekä häpeä ja kunnioitus. Pukeutuminen on historian, kulttuurisen perfor-

manssin ja eriävien aatemaailmojen käytännön ilmentymä (Hansen 2004). Tämän vuoksi tarkastelen romanien pukeutumistapaa ja sen symbolista merkitystä kulttuurisessa välitilassa. Tältä osin voidaan puhua myös pukeutumisen antropologiasta.

En ota antropologisen tarkastelun kohteeksi ”yhtenäistä” kulttuurista ryhmää, vaan tarkastelen lähemmin etnisen ja sosiaalisen kategorian sisällä olevaa monimuotoisuutta ja pyrin näin tuomaan esille ryhmän sisäisen dynamiikan ja neuvottelun omasta kulttuurisesta järjestelmästään ja sen uudentamisesta. Tarkastelun kohteena olevia kulttuurisia detaljeja peilaan suhteessa laajempaan kulttuuriseen kontekstiin. Etnisyys ei ole staattinen kategoria, johon synnytään myötäsyntyisesti, vaan etnisyys tulisi nähdä sosiokulttuurisena historiallisen muutoksen alaisena kategoriana. Ulf Hannerz (1992) vertaa kulttuuria virtaavaan jokeen: kauempaa katsottuna näyttää siltä, että joki makaa paikallaan pysyvänä, muuttumattomana osana maisemaa, mutta kun katsoo lähempää, huomaa siinä tapahtuvan liikkeen ja elon. Pyrin tuohon liikkeen ja elon tarkasteluun. Ja kuten aika on muokannut joen uomaa, tekee aika saman myös kulttuurisille erityispiirteille.

Pyrin tarkastelemaan Bhabhan kulttuurisen välitilan käsitettä romanikulttuurin kontekstissa. Kysyn, millainen on kulttuurisen välitilan luonne romanien kohdalla ja miten kulttuurit vaikuttavat yksilön olemiseen sosiaalisena toimijana? Pitääkö Liebkindin (2006, 23) väittämä siitä, että yksilö voi kulttuuri-identiteettiään vaarantamatta tuntea yhteenkuuluvaisuutta kahteen eri kulttuuriin, paikkansa myös romanien kohdalla? Onko mahdollista, että subjektin kulttuuri-identiteetin suomalaisuus ja romanius eivät olisikaan antagonistisessa suhteessa keskenään?

2. Tutkimuksen teoreettinen viitekehys

Tutkimuksen teoreettinen viitekehys rakentuu sekä Bhabhan (1995) kehittämästä kulttuurisen välitilan teoriasta että performanssiteorian antropologisesta näkökulmasta. Näiden teorioiden avulla pyrin kuvaamaan, miten romanikulttuuria performoidaan kulttuurisessa välitilassa ja miten struktuuri ja toimijuus neuvottelevat keskenään. Bhabhan kulttuurisen välitilan teoria luo tavallaan alustan, jossa tarkastelun kohteena oleva sosiaalinen interaktio ja toimijuus tapahtuvat. Metaforisesti voidaan ajatella, että Bhabhan käsite on ikään kuin näyttämö, jossa kulttuurin ilmentämistä tarkastellaan. Bhabhan teoria luo struktuurin kun taas performanssiteorian kautta fokus jakautuu, ei keskittyen pelkästään struktuuriin, vaan myös sosiaalisen prosessin kuvaamiseen.

2.1. Bhabhan kolmen tilan teoria ja romanit

Hybridiset identiteetit ja Bhabhan (1995) kulttuurisen välitilan käsite ovat osoittaneet essentialistisen kulttuurikäsityksen puutteelliseksi ja riittämättömäksi kulttuurisia rajanvetoja tutkittaessa. Tämä ei todellakaan ole uusi asia, vaan jo 1960–70-luvulla antropologisessa keskustelussa essentialistinen kulttuurikäsite kyseenalaistettiin. Luonnolliset (luonnollistetut) kulttuuriset raja-aidat eivät olekaan niin luonnollisia kuin on ajateltu ja ymmärretty (Launimaa, 2008). Bhabhan ajattelu kumpuaa asetelmasta, joka on syntynyt postkolonialistisessa Englannissa, mihin entisistä siirtomaista muutti siirtolaisia ja he joutuivat järjestelemään uudelleen oman kulttuurisen identiteettinsä ja olemisensa viitekehystä. Näin syntyy kulttuurinen välitila ja identiteetin hybridisyys lähtömaan kulttuurin ja englantilaisen kulttuurin välimaastossa. Bhabha korostaa, että hybridit identiteetit vastustavat sulkeumia ja staattisen merkityksen olemassaolon mahdollisuutta. Bhabha (1995, 3-4) käyttää hyväkseen arkkitehtuurista metaforaa havainnollistaakseen kulttuurista välitilaa: Alakertaa (valkoinen) ja yläkertaa (musta) yhdistää portaikko, jossa on kuin kulttuurinen välitila, liminaalinen tila kahden bipolariteetin välissä.

> ”Tämän metaforan kautta avautuu Bhabhan teoreettisen hybridi-käsitteen rakentava ’välitila’ (the moment of in-between), portaikon symboloima positio, joka on binaarisen polariteetin asemien välillä, ei kiinnittyneenä kumpaankaan asemaan. Tämä välitila avaa mahdollisuuden kulttuuriselle vuorovaikutukselle, jossa sulkeutuneet identiteettipositiot voivat murtua ja vuorovaikuttavat muodostaen hybridisen identiteetin, joka sisältää useiden kulttuuristen identiteettien piirteitä.” (Launimaa 2003, 37)

Suomen romanien keskuudessa kulttuurinen hybridisyys ei vaikuttaisi olevan toivottavaa eikä arvostettua. Pääväestön tapojen, arvojen ja ajattelumaailman mukaan tuominen romani-identiteettiin muodostaa eräänlaisen ryhmän sisällä muotoutuvan stigman. Hybridisyys ei ole suotavaa, mutta siitä huolimatta erilaiset olosuhteet ajavat ihmiset tuohon Bhabhan esittelemään välitilaan. Narratiivisten haastatteluiden kautta ja ohjaamana pystyn kuvaamaan prosessin, joka johtaa tähän ryhmäidentiteetin muodostamisen kannalta ”ei-niin-toivottuun” tilanteeseen.

2.2. Performanssiteoria ja antropologia

Victor Turner (1996[1957]) kehitti sosiaalisen draaman käsitteen tehdessään kenttätyötä ndembujen parissa Afrikassa 1950-luvulla. Tuolloin hän huomasi, että konfliktien syntyminen, kehittyminen ja ratkaiseminen muodostivat eräänlaisen neliportaisen, rituaalisen kaavan, jonka hän nimesi sosiaaliseksi draamaksi. Turner ravisteli työllään struktu-

ralismin rakenteita ja loi näkökulman, joka otti huomioon myös niin yksilön kuin ryhmänkin sosiaalisena toimijana kulttuurisessa viitekehyksessä. Rituaalitutkimuksen kautta voidaan katsoa performanssiteoria tulleen antropologiseen keskusteluun kuin takaoven kautta (Morris 1995; Virtanen 2003). Mutta teorian hyödyntäminen laajentui suurista rituaalitapahtumista koskemaan myös arkisimpia sosiaalisia tilanteita ja kulttuurin ilmentämistä (Palmer&Jankowiak 1996). Performanssiteoria sopii siis hyvin myös muihin tilanteisiin kuin Turnerin käsittämiin sosiaalisiin draamoihin; oikeastaan Turner näkeekin sosiaalisen todellisuuden draamana.

Kopsa-Schön (1996, 67) puhuu romanitutkimuksessaan performanssiteorian teoreettisista suuntaviivauksista ja kiinnittää huomiota siihen, miten ”perinteen esitys” on sovellettavissa romaniyhteisön tapaan orientoitua omaan perinteeseensä. Kopsa-Schön toteaa, että ”*mustalaisperinteen käyttö voi olla tyyliteltyä kommunikaatiota oman yhteisön sisällä; kyse on todellisesta tapojen esityksestä saman viiteryhmän sisällä. Tämä voi kuitenkin olla myös tietoista tyyliteltyä esitystä, joka on suunnattu ulkopuolelle, toiseen viiteryhmään kuuluville, muille suomalaisille*”. Kopsa-Schön ymmärtää ja soveltaa näin performatiivisuuden käsitettä erityisesti kulttuuristen traditioiden ilmentämiseen. Tradition määritelmä on kuitenkin joustava; traditioita luodaan ja muokataan uudelleen eletyssä sosiaalisessa todellisuudessa ja interaktiossa (esim. Siikala 1997, 63), joten kulttuurin ilmentämisen tarkastelua ei pidä rajoittaa ainoastaan ”traditioihin” kulttuurin essentialistisessa merkityksessä. Siikalan (mts. 63) mukaan wagnerilaisittain (ks. Wagner 1981) ymmärretty ”kulttuurin keksiminen” tapahtuu jatkuvassa luovuuden prosessissa ihmisten itsensä toimesta.

Kopsa-Schön (1996, 67) käyttää tekstissään sanaa ”esittää” englannin *to perform* -sanan vastineena. Olen kuitenkin sitä mieltä, että performatiivusuuden yhteydessä sana ilmentää, eli *kulttuurin ja perinteen ilmentäminen*, on tarkempi sana ilmiön kuvaamiseksi kuin esittäminen. Kopsa-Schön (mts, 67 loppuviite) viittaa myös siihen, että kyseessä on tapojen tilannekohtainen käyttö ja ryhmän sisäisen normatiivisen käyttäytymisen vaatimukset. Hänen mukaansa vanhoille ihmisille saatetaan luoda tietoinen illuusio – nuoret voivat käyttää tapoja vanhojen edessä vaikka eivät käytä niitä enää keskenään. Sana illuusio on jälleen mielestäni väärä kuvaamaan tilannetta. Sama periaate on kyseessä omassa tutkimuksessani: Kulttuuria ilmennetään tilannekohtaisesti yleisöstä (viiteryhmästä) riippuen. Tilannekohtainen ilmentäminen on durkheimilaisittain sosiaalinen

fakta, ei illuusio. Illuusio ja esittäminen terminä johdattavat mielestäni lukijan vääriin konnotaatioihin tilannetta analysoitaessa.

Palmerin ja Jankowiakin mielestä performanssin kautta niin yksilöt kuin yhteisötkin konstruoivat mielikuvia itsestään ja maailmastaan kuulijoille, yleisölle. He painottavat, että performanssi soveltuu sosiaalisten organisaatioiden kaikille tasoille, kattamaan niin spektaakkelimaiset, rituaaliset performanssit kuin myös arkipäiväiset, sekulaariset tapahtumat ja kulttuurin ilmentymät. (Palmer&Jankowiak 1996, 266-267.)

Performanssissa kulttuuri ruumiillistuu, saa olomuodon. Performanssi myös sallii, tai oikeastaan vaatii, kolmen erilaisen refleksiivisyyden ilmentymisen; itsetutkiskelun, itsensä löytämisen (rakentaa omaa identiteettiä ja olemisen merkitystä) ja performanssin selittämisen (perustelu, oikeutus). Sen lisäksi, että performanssiteoria on hyödyllinen sosiaalisten prosessien tarkasteluun se mahdollistaa myös intersubjektiivisuuden huomioon ottamisen (Palmer&Jankowiak 1996, 229-231).

Sosiaalinen toimijuus, jota performanssin kautta ilmennetään, pitää siis sisällään niin historian, kulttuurin kuin myös valtasuhteet. Tämän vuoksi tarkastelen romanitutkimuksen sisällä käytyä keskustelua romanien alkuperästä, sillä se on osaltaan suoraan vaikuttanut myös romaniyhteisön etnisyyden tiedostamisen prosessiin. Olen tuonut mukaan politisoituneen keskustelun, mutta olen halunnut myös tuoda tutkimukseeni historiakontekstin, sillä kulttuurisessa välitilassa toimimista ei pysty kokonaisuudessaan ymmärtämään ja hahmottamaan ilman ryhmän yhteiskunnaallisen aseman ja historian tuntemista.

Näin ollen performanssiteoria ja kulttuurin performatiivisuuden tarkastelu soveltuu tutkimukseni viitekehykseksi. Performanssi on kriittistä, refleksiivistä ja intersubjektiivista (Palmer&Jankowiak 1996, 240). Kun ”näyttämönä” on kulttuurinen välitila, jossa vääjäämättä on jännitteitä ja huomio on kiinnitytettynä näyttämöllä oleviin toimijoihin, voidaan tarkastella struktuurin ja toimijuuden vaikutusta toisiinsa.

2.3. Kulttuurin merkitys

Olen tutkimuksellani halunnut ottaa kantaa viime vuosikymmeninä antropologiassa vallinneeseen keskusteluun (klassisen) kulttuurikäsitteen kriisistä ja haluan näin alleviivata kulttuuristen elementtien tärkeyttä. Klassisen kulttuurin käsite joutui kriisiin 1980-luvulla, jolloin useat antropologit olivat valmiita pudottamaan koko konseptin antropo-

logisesta jargonista. Kriisin myötä ”kulttuuri” joutui kuitenkin tarkan tutkiskelun ja uudelleen määrittelyn kohteeksi. Kulttuurikäsitys siirtyi pois essentialistisesta näkemyksestä kohti dynaamista, ei tiettyyn paikkaan ja sen ihmisiin sidoksissa olevaa käsitystä. Tätä joustavaa, adaptoivaa, liikkuvaa kulttuurin käsitettä tuotiin erityisesti postkolonialistisesta tutkimusperinteestä ja digitaalisesta antropologiasta (Ortner 2006, 12–13) . Kulttuurin rooli sosiaalisissa prosesseissa on tärkeä – kulttuuria ei voi sijoittaa pelkästään alaviitteeseen.

Olen myös halunnut korostaa sosiaalisia prosesseja, joissa performanssin kautta sosiaalinen toimijuus ilmenee ja saa muotonsa. Siikalan (1997, 66) mukaan antropologien, etnologien ja folkloristien olisi hyödyllistä tarkastella erisuuntaisia kulttuurisia prosesseja, detraditionaalisaation, perinteen elvyttämisen ja säilyttämisen vuorovaikutusta erilaisten väestöjen kohtauspinnoilla. Romanikulttuuri saa merkityksensä suhteessa pääväestön kulttuuriin, ei vastakkainasettelun vaan rinnakkaiselon kautta. Omasta kulttuurista tullaan tietoiseksi reflektoidessa sitä rinnakkaiskulttuuriin. Tässä tapauksessa nämä kaksi kulttuuria – pääväestön ja romanien – aiheuttavat mielenkiintoisen ja kompleksisen kokonaisuuden näille kulttuurien kohtauspinnoille, kulttuuriseen välitilaan.

2.3.1. Kulttuurisen rajanvedon symboliikka

Kulttuurista välitilaa ja siinä ilmenevää performatiivisuutta ei voi tutkia ilman kulttuuristen rajojen diskurssia. Antropologinen koulukunta on korostanut rajojen merkitystä siinä, miten maahanmuutto, nopeat kommunikointikanavat ja maailmankauppa ovat murtamassa ja muuttamassa perinteisen kansallisvaltion käsitystä ja siihen liitettyä ryhmien identiteettien rajoja (Bashkow 2000, 444). Siikala (1997, 67) painottaakin, että tällaisen murroksen aikana etniset ryhmät etsivät itseään, rakentavat tietoisesti identiteettiään bricoleur-tekniikalla[4], menneisyyttä, traditioita hyväksikäyttäen ja niitä luoden.

Myös romanitutkimuksessa tämä kulttuurinen rajanveto on ollut akateemisen intressin kohteena, voidaan sanoa jopa viimeiset neljäkymmentä vuotta. Romaniyhteisöjä on perinteisesti pidetty eristäytyneenä yhteisönä ja usein on ihmetelty sitä, miten he ovat pystyneet säilyttämään oman kulttuurinsa dominoivan kulttuurin sekä poliittisten ja taloudellisten muutosten paineessa. Dumontin (1994, 14) mukaan on olemassa kaksi ääripäätä ihmisen sopeutumisessa ympäristöönsä – se joko assimiloituu tai se yrittää täysin

[4] Vrt. Okely 2010.

eristäytyä ympäröivistä kulttuureista[5]. Nämä ovat kuitenkin ääripäitä ja niiden väliin mahtuu joukko akkulturaation tasoja, jossa (vähemmistö)kulttuuri oikeuttaa olemassaolonsa suhteessa toiseen kulttuuriin. Tässä prosessissa myös kulttuuriset hybridit Bhabhan mukaan muodostuvat. Vaikka romanien sanotaan olleen eristäytynyt, ja myös eristetty, ryhmä ja historian saatossa harjoittaneen tiukkaakin endogamiaa, on eristäytymisen taso vaihdellut ja mukaillut ympäristön olosuhteita[6].

Myös Bashkow (2004) huomauttaa, että rajanveto on ollut antropologisen kritiikin keskiössä jo pitkään, mutta tästä huolimatta kulttuuristen rajojen problematiikka nouse yhä uudelleen ja uudelleen esille alan kirjallisuudessa. Bashkowin mukaan Eric Wolf nosti jo vuonna 1970[7] esille kritiikin kulttuurisista entiteeteistä, mutta rajanveto nähdään tänä päivänä mahdollisuutena tutkia niitä kulttuurisia prosesseja, joita työstetään, jotta saadaan kulttuuriset rajat näyttäytymään luonnollisena ja autenttisina mahdollistaen kollektiivisten kulttuuri-identiteettien synnyn ja olemassaolon. Toisin sanoen, kulttuuriset rajat ovat kulttuurisia konstruktioita, jotka auttavat ihmisiä muokkaamaan oman ryhmän identiteettiä ja vahvistamaan sitä. Nykyinen diskurssi myös ymmärtää rajojen merkityksen suhteessa siihen, miten yksilöt voivat rakentaa rajoja rikkovia, hybridejä identiteettejä. (Bashkow 2000, 443).

3. Tutkimuksessa käytetty aineisto ja metodi

Olen käyttänyt tutkimuksessa kahdentyyppistä materiaalia. Ensinnäkin, Rom-SF – projektissa kerättyä romanien haastattelumateriaalia (102 haastattelua) sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran muistitietokeräystä pääväestön ja romanien kohtaamisesta (270 sivua). ROM-SF haastattelut tehtiin 2000-luvun taitteessa ja muistitieto kerättiin vuosien 2010–2011 aikana. Lisäksi olen itse haastatellut kymmentä henkilöä kesällä 2011 ja näiden henkilöiden haastattelut muodostavat tutkimuksen varsinaisen datan.

Olen jakanut käytettävän aineiston kahteen osaan. Tutkimuksen ensimmäisessä osassa, jossa rakennan kuvaa kulttuurisen välitilan syntymisen taustoista ja sen luonteesta, käy-

[5] Tosin esimerkiksi Okely (1996) ja Barth (1969) kiistävät tämän ääripään olemassaolon mahdollisuuden. Ymmärtääkseni Dumont lienee kuitenkin tarkoittanut lausumallaan sitä, että yksilö tai ryhmä voi pyrkiä eristäytymään ympäristöstään, mutta ei ikinä onnistu täysin välttämään ympäröivän kulttuurin vaikutuksia.

[6] Kulttuurisista rajanvedoista romanien ja suomalaisten välillä (ks. Tervonen 2010)

[7] Barth oli julkaissut kirjansa vuotta aikaisemmin, joten keskustelu (jo) tuolloin kulttuurisista rajanvedoista kävi vilkaana

tän ROM-SF haastatteluita ja muistitietokeräystä. Tutkimuksen toisessa osassa käytän tekemiäni haastatteluja kuvaamaan välitilassa olemista ja toimimista. Tutkimuksen aineisto koostuu siis kymmenestä haastattelusta ja haastatteluihin valituilla on odotettu olevan laaja kontaktipinta sekä pääväestöön että romaniväestöön. Haastateltavat myös suosittelivat muita henkilöitä haastateltaviksi, joten valikoitumisessa on myös heidän käsityksensä siitä, ketkä kuuluvat tutkimuksen kohderyhmään. Narratiivisten haastatteluiden tarkoituksena on ollut lähteä liikkeelle lapsuuden kokemuksista saakka ja rakentaa tätä kautta kuva henkilön kulttuurisen välitilan syntymisen prosessista. Rohkaisin haastateltavia kertomaan käytännön esimerkein miten he ilmentävät kulttuuria kulttuurisessa välitilassa, mutta varsinaista kysymysrunkoa en käyttänyt, vaan haastattelut etenivät keskustelunomaisesti, eli kyseessä oli avoin haastattelu.

4. ”Natiivin” antropologin siirtymäriitti

Antropologian yhtenä, mutta ei ainoana, tärkeänä tavoitteena on tuoda esille kulttuurisia eroja. Wagner (1981, 8-9) toteaa, että jos kulttuuri olisi absoluuttinen, objektiivinen ”asia”, sen oppiminen olisi kaikille samanlainen kokemus. Näin ei kuitenkaan ole, vaan jokaisella yksilöllä on omat ennakkoasenteensa ja olettamuksensa, jotka ovat syntyneet sosiaalistumisprosessissa omaan kulttuuriin. Antropologille kulttuuri (oma sekä vieras) tulee näkyväksi omien konventioiden ja vieraiden konventioiden kohdatessa, eli vieras kulttuuri haastaa totutut tavat ja uskomukset kulttuurien vuorovaikutuksessa.

Mitä tämä sitten tarkoittaa antropologille, joka tutkii ”omaa” etnistä ryhmäänsä kotikentällä?

Asetelma haastaa yhä perinteisen antropologian kaanonin ylläpitämät dikotomiat; tutkija/tutkittava, oma/vieras (kulttuuri) ja koti/kenttä (maantieteellinen). Olkoonkin, että käsitteet kulttuuri, kenttätyö ja ”natiivi” ovat antropologian nykydiskurssissa hyväksytysti määritelty uudelleen (1970- ja 1980-lukujen ”antropologian kriisin” jälkeen) korostaen identiteetin, kulttuurin ja paikan konstruktiivisuutta ja muuttuvaa luonnetta (Jacobs-Huey, 2002, 791; Siikala 1997,46-67). Myös Suomessa virisi keskustelu antropologian kriisistä ja uudelleen määrittelystä. Anna Maria Viljasen ja Minna Lahden (1997) toimittaman juhlakirjan takakannessa kysytään ”Mitä on etnografia?”, ”Mikä on antropologisessa tutkimuksessa paikka?” Tämä pro gradu työ on yksi osoitus siitä, että tuon ajan keskustelu on ollut tarpeellinen ja välttämätön, jotta antropologinen kenttä on

ollut valmiudessa vastaanottamaan ”natiivit” antropologit yhä monimuotoisemmissa toiminta- ja kulttuuriympäristöissä.

Tutkimukseni kohteena olevat ihmiset edustavat kanssani, voisi ehkä sanoa samaa etnistä ryhmää ja identiteettiä. Tulen kuitenkin osoittamaan, että etnisyys on vain yksi osatekijä identiteetin muotoutumiselle ja tilanteesta riippuen yksilön identiteetin osatekijät tulevat esille (performoidaan) erilaisin painotuksin. Olen syntynyt perheeseen, jossa isä on romani ja äiti Suomen karjalaisia. Olen kasvanut maantieteellisesti hieman erillään isäni puolen sukulaisista, mutta kosketuspinta romaniväestöön on ollut läpi elämän olemassa. Olen liikkunut kahden kulttuurin marginaalissa koko elämäni, tietoisena olemisen eri tasoista. Olen lapsesta asti huomannut, että isän puolen sukulaisten luona asiat tehdään eri tavalla kuin äidin puolen sukulaisten. Niin minulle kuin romanilapsille yleensäkään kulttuurisia tapoja ja normeja ei erikseen opeteta, vaan ne opitaan lähinnä tarkkailemalla miten ihmiset kussakin tilanteessa käyttäytyvät. Tästä johtuen on syntynyt tilanteita, joissa olen rikkonut tapoja tuntematta normatiivisia käyttäytymismalleja. Tämä on johtanut tilanteiden analysoimiseen ja sen kautta oppimiseen jo hyvin varhaisessa vaiheessa. Esimerkkinä sukujuhlissa esipuberteetti-ikäisenä menin seisomaan äitini viereen. Hieman vanhempi tyttö aloitti kovaäänisen nauramisen ja huusi kuuluvalla äänellä ”katsokaa, äiti ja poika seisovat vierekkäin”[8]. Tilanne on jäänyt mieleeni sen aiheuttaman nolouden ja hämmennyksen takia, mutta on ollut useita tilanteita, joissa pelkästään sivusta seuraamalla opin miten tulee toimia ja käyttäytyä.

”Natiivi” antropologi joutuu väistämättä miettimään oma asemoitumistaan suhteessa tutkittaviinsa. Antropologisessa jargonissa matkan tekeminen on kytketty osaksi kenttätyön tekemistä. Matkalla halutaan nimenomaan korostaa myös antropologin matkaa omaan itseensä sekä kulttuuriinsa ja tätä pidetään eräänlaisena siirtymäriittinä uusille antropologeille. Vaikka en ole matkannut vieraaseen maahan, vieraaseen kulttuuriin enkä oppinut uutta kieltä kenttätyön sanelemasta pakosta, voin sanoa tehneeni matkan omille juurilleni ja omaan kulttuuriini.

Intialainen antropologi Kirin Narayan (1993, 678) puhuu tietämisen käänteisestä prosessista. Lapsena ollessaan hän tiesi, että brahmaaniin ei tullut koskea, mutta ilman sosiaalitieteitä ja antropologian tuntemista hän ei olisi kyennyt selittämään ilmiötä doug-

[8] Romanikulttuurissa noudatetaan tarkkoja ikään, sukupuoleen ja tilan jakamiseen liittyviä hierarkioita. Isän ja tyttären, äidin ja pojan ei ole soveliasta olla fyysisesti liian lähellä toisiaan. (Kopsa-Schön 1996, Markkanen 2003, Viljanen-Saira 1979, 179; Viljanen 2012).

lasilaisittain puhtauden ja saastumisen termeillä. Perinteisesti antropologit oppivat koulutuksen kautta käsitteelliset kategoriat ja kenttätyö tuo kontekstin, johon opittuja teoreettisia näkemyksiä ja kategorioita sovelletaan. ”Natiivi-antropologit” sitä vastoin oppivat analyyttisen kategorisoinnin kautta nimeämään ja muokkaamaan sekä syventämään käsityksiään asioista, jotka ovat jo jollakin tasolla entuudestaan tienneet.

Olen läpikäynyt samanlaisen prosessin, matkan, josta Narayan puhuu. Toisaalta olen oppinut tutkimusprosessissa paljon uutta omasta kulttuuristani, olen tiedostanut romaniuteni ehkä enemmän kuin koskaan aikaisemmin. Toisaalta prosessi on ollut kivulias, sillä se on nostanut esiin myös toiseuden tunteen suhteessa suomalaiseen pääväestöön aikaisempaa voimakkaammin, tai ehkä toisella – akateemisella – tasolla. Mutta tutkimusta tehdessäni voimakkaammin esille on noussut antropologin koulutuksen myötä ammatillinen identiteetti. Haastatellessani ihmisiä tutkimusta varten, omasta taustastani oli hyötyä, sillä tunsin, että ihmiset puhuivat minulle vaikeistakin asioista suhteellisen avoimesti. Yhden haastateltavan sanoin, puhuminen oli helppoa, koska minulle ei tarvinnut asiaa selittää kahteen kertaan vaan oman taustani vuoksi ymmärsin heti, mistä asiassa oli kyse. Toisaalta joskus antropologin rooli oli niin voimakas, että unohdin romanilta vaadittavat käyttäytymisnormit. Näin tapahtui esimerkiksi, kun menin farkkuihin pukeutuneena haastattelemaan vanhoja romaninaisia (ks. Pukeutuminen 9.3).

Tämän tutkimuksen tekeminen on ollut sellainen antropologinen matka, siirtymäriitti, että en uskoisi kokevani yhtä voimakasta matkan tunnetta, vaikka olisin matkustanut toiselle puolelle maailmaa aivan vieraan kulttuurin pariin. Kun Kansalliskirjastossa luin sata vuotta vanhoja kirjoituksia Suomen romaneista, kirjoituksia, joita olivat laatineet tuon ajan koulutetut ja sivistyneet ihmiset, en voinut välillä olla ajattelematta, että helpommankin tien olisi voinut valita kuin tutustua oman ryhmänsä hyvin stigmatisoituneeseen asemaan suomalaisessa yhteiskunnassa. Tämän matkan aikana luokkatietoisuus ja oman ryhmän asema yhteiskunnassa tulivat erittäin selväksi. Olen kuitenkin mielissäni, että tein tämän matkan.

5. Antropologian ihanteellinen sijainti

Mikä on ollut haaste, jonka romanitutkimus on tuonut antropologian kentälle? Miten romanitutkimus liittyy antropologian muuttuneisiin diskursseihin? Miten romani-antropologi haastaa antropologisen tutkimusperinteen? Ongelmana on muun muassa

romanien mukanaan tuomien käsitteiden, määritelmien ja kategorioiden asettama haaste antropologian traditiolle. Romanitutkimus on jo 1970-luvulla haastanut antropologian metodin kotikulmilta katsottuna kaukana tehtävästä ja sijaitsevasta kenttätyöstä. Tähän teemaan liittyen Judith Okely (1996) kumoaa kirjassaan *Own or Other Culture* väitteet, joiden mukaan kotona ”lännessä” tehtävä kenttätyö olisi helpompaa ja tuloksena ainoastaan jo tiedetyn ja tunnetun toistaminen. Romanit ovat haastaneet antropologit miettimään ja määrittelemään uudelleen myös vieraan ja toiseuden käsitteen – kuka on yhteisön jäsen ja kuka ulkopuolinen? Dilemma liittyy näin myös siihen, miten romanit putoavat länsimaisesta perspektiivistä katsoen kategorisoimattomaan suohon, vaikka tuo suo sijaitseekin länsimaissa. Tämä pro gradu työ haastaa juuri tuon kyseisen oma/vieras -näkemyksen suoraviivaisuuden ja tuo esille etnis-kulttuurisen deterministisen kategorisoinnin harhaanjohtavuuden. Douglasilaisittain romanikulttuurista puhuttaessa voidaan viitata anomaliaan ja moniselitteisyyteen[9]. Romanitutkimusta ei tulisi kuitenkaan rajoittaa douglasilaiseen viitekehykseen, vaan viedä sitä laajempaan antropologiseen keskusteluun ja teoretisointiin. Aihe vie meidät näkemyseroihin, joita syntyy tieteellisen tiedon ja paikallistiedon kohdatessa, tai pikemminkin törmätessä, kuten voidaan lukea Anna Maria Viljasen artikkelista *Järki vai tunteet* (2003). Viljanen joutui voimakkaan kritiikin kohteeksi esittäessään akateemisia vastateesejä arkiajattelun olettamuksille romanitutkimusta tehdessään. Tämä asettaa haasteita antropologisen tiedon esittämisen etiikalle, sille mitä voi kirjoittaa ja mitä täytyy jättää kirjoittamatta.

Mainittu artikkeli(n otsikko) ”*Järki vai tunteet*” sai minut monesti miettimään omaa asemaani tutkimusta tehdessäni. Mietin, ovatko järki ja tunteet toisensa automaattisesti pois sulkevia tekijöitä ja miten vetää rajaa tutkijan objektiivisen, tieteellisen tiedon välille ja toisaalta tutkittavan narratiivisen, subjektiivisen tiedon välille? Miten nämä kysymykset asemoituvat suhteessa omaan tutkimukseeni? Puhunko meistä vai heistä?

Etnisyyteen liittyvä politisointi askarrutti myös usein mieltäni. Mietin, aiheuttavatko nämä asiat ja niiden pohdinta ongelmia tutkimustiedon tuottamiselle? Onko ongelmallista, jos tutkimustani käytetään politisoinnin välineenä, joko kohderyhmän puolesta tai sitä vastaan? Asiahan on oikeastaan päinvastoin, pohdintoja ei tulisi tehdä ongelmalähtöisesti vaan pitää tätä pohdintaa lähtökohtana. Kirjallisuudesta löytyy useita viitteitä

[9] Anomalia on kategoria, joka ei sovi annettuun joukkoon tai sarjaan, ja moniselitteisyys on useiden mahdollisten tulkintatapojen synnyttämä ominaisuus. Esimerkkejä tarkastelemalla voimme silti huomata, ettei näiden kahden termin välinen erottelu käytännössä juurikaan hyödytä. (Douglas 2000 [1966]:88.)

siitä, miten antropologien tulisi miettiä juuri näitä nimenomaisia kysymyksiä ja omaa asemaansa suhteessa tutkittaviin[10]. Näitä samoja kysymyksiä on mietitty jo antropologian syntyhistorian alkuvaiheilla, jolloin tutkijoiden ja natiivien väliset valtasuhteet olivat helpommin havaittavissa ja problematisoitavissa. 1980-luvulla virisi vilkas keskustelu siitä, miten antropologi on osa tutkimusprosessia ja tutkijan objektiivisuuteen vaikuttavat tekijät tulee kirjoittaa auki myös varsinaisessa tutkimusmateriaalissa (esim. Geertz 1988; Marcus&Fisher 1986). Äärimuodossaan tämä johti siihen, että etnografiat olivat oikeastaan tutkijoiden omaelämäkertoja.

Tutkimuksen kautta tuttu on tullut vieraaksi ja vieras tutuksi. Matka ei ollut fyysinen, mutta se on tehty toisella tasolla. Kenttätyön metodi tarkoittaa, että opimme tuntemaan ihmisiä ja kuuntelemaan heitä tarkasti, vaikka olisimmekin kasvaneet lähellä näitä ihmisiä, joita tutkimme. Ei ole merkitystä, vaikka tuntisimme nämä ihmiset entuudestaan, sillä kenttätyön (jota antropologina teemme) luonne muuttaa ja määrittelee, miten olemme suhteessa niihin ihmisiin (Narayan 1993, 679). Perspektiivi muuttuu antropologian myötä.

6. Romanitutkimuksen historiaa

Romanitutkimus Suomessa on ollut näihin päiviin asti suhteellisen vähäistä, ensimmäisiä tutkijoita ovat olleet Raino Vehmas (1961), Anna Maria Viljanen-Saira (1979) ja Martti Grönfors (1981). Toki tuota aikaisemminkin on romanitutkimusta tehty, mm. Suomen romanikielen varhaisin kuvaus on Christfrid Gananderin teksti *Undersökning om De så kallade Tattare eller Zigeuner, Cingari, Bohemiens, Deras härkomst, Lefnadssätt, språk m.m. Samt om, när och hwarest några satt sig ner i Swerige* vuodelta 1780. Merkittäviä ovat olleet myös Arthur Thesleffin tutkimukset romanikielen ja kulttuurin osalta 1800-luvun lopulla (Hedman, 2006).

Romanien roolin suhteellinen vähäisyys antropologisena intressinä on kuitenkin tosiasia. Suomessa asuvaa romaniväestöä ei helposti mielletä perinteisen antropologian tutkimuskohteeksi. Romanikansaa on heidän historiansa, laajalle levittäytyneisyytensä ja kulkemisen vuoksi vaikea kategorisoida ja määritellä – kaikki perinteiset attribuutit, joita kulttuurin tutkimiseensa ja määrittelyyn tarvitaan, puuttuvat. Puuttuvia attribuutteja ovat esimerkiksi yhteinen kieli, tietty maantieteellinen asuinalue, asumisen ja per-

[10] EsimerkiksiKaukaa haettua (toim. Viljanen&Lahti 1997)

heinstituution sekä muiden kulttuuristen tapojen ja elementtien yhteneväisyys. Tosin romanien kieliperimä on nykyään suhteellisen kiistaton, vaikkakin eri murteita on paljon ja niitä puhuvat ihmiset eivät välttämättä ymmärrä toistensa puhetta. Tosin vaikka kieliperimä onkin lähes kiistaton, lingvistiikan merkitys romanitutkimuksessa on kyseenalaistettu (Willems 1998). Puuttuvien attribuuttien vuoksi romanitutkimuksen kenttä on myös kiistanalainen ja kahtiajakautunut; kentän sisälle on muodostunut jopa ideologisesti antagonistisia ja ristiriitaisia koulukuntia, jotka kiistelevät erityisesti romanien alkuperästä ja sitä kautta suurista etnisyyteen ja kulttuurin autenttisuuteen liittyvistä kysymyksistä. Romanitutkimuksen kenttä liikkuu tässä samoilla aloilla kuin antropologinen kenttä ylipäätään. Ricke (2006) jakaa etnisyyden antropologiset tutkimukset – ja tutkijat – kahteen kategoriaan. On niin sanotut primordialistit, jotka näkevät etnisyyden sisäänrakennettuna, linkitettynä veren perintöön. Primordialisteja Ricken mukaan edustavat mm. Clifford Geertz ja Charles Keyes. Primordialistien vastakohtana Ricken mukaan ovat ne, jotka näkevät etnisyyden tilanteista riippuvaksi (circumstancialists). Näihin kuuluu Ricke mukaan esimerkiksi Fredrik Barth.

Etnisyyskysymys on siis romanienkin kohdalla poliittisesti maustettu ja eri tahot edustavat erilaisia ideologioita omine agendoineen. Nämä teemat vievät aivan antropologisen teoreettisen keskustelun ytimeen ja tämän vuoksi on hedelmällistä tarkastella romanitutkimusta antropologisen keskustelun ja viitekehyksen valossa. Jo pelkästään sen määrittely, kuka oikeastaan on romani, on vaikeaa. Vielä kun pohditaan, voidaanko romaneista puhua yhtenä etnis-kulttuurisena ryhmänä, kysymys problematisoituu entisestään. Tämä problematiikka on taustalla useammalle muulle romaneihin linkitettyyn kysymykseen. Alla olevan sitaatin on lausunut köyhän pohjoisunkarilaisen kylän pormestari ja se heijastaa toisaalta suhtautumista paikalliseen romaniväestöön ja toisaalta sitä, miten vaikeaa romaniuden määrittely on:

> En ollenkaan ymmärrä kysymystä siitä, kuka on mustalainen? Sehän nyt on selvää, eikö olekin? Jokainen joka on mustalainen, on mustalainen. Ne pystyy haistamaan jo kilometrin päähän. Tälle ei ole olemassa määritelmää – ainakaan minä en kykene löytämään sellaista. Mustalaisella on erilainen temperamentti, ne elävät erilailla ja käyttäytyvät erilailla. Olen itse kasvanut mustalaislasten keskellä. Jokainen, joka on mustalainen, pysyy mustalaisena. Sillä ei ole merkitystä, vaikka he kylpisivät joka päivä, silti se haju pysyy, ihan niin kuin hevosillakin. Heillä on erityinen hajunsa. Ja he haistavat myös meissä talonpojan. (Steward & Rövid, 2010, 1).[11]

[11]Viranomaislausunnoissa on aina ottaa huomioon myös poliittinen vaikutus.

Pelkästään hajun tunnistamiseen pohjautuva kategorisointi ei liene pitkälle kantavaa ja hedelmällistä, kuten virkamies on tässä kohden tehnyt. Arkielämän itsestäänselvyydet eivät kestäkään lähempää tieteellistä tarkastelua ja yllättäen romaniuden määrittely osoittautuu ennakoitua vaikeammaksi.

Seuraavassa osiossa tarkastelen kansainvälistä romanitutkimusta ja sieltä kumpuavia näköaloja. Koen tärkeäksi tämän osion esittelyn, sillä se heijastuu suoraan myös etnopoliittiseen keskusteluun.

6.1. Kenen totuus?

Romanitutkimukseen ja – tutkijoiden liitetään usein mystifiointi ja liiallinen romantisointi. Michael Stewart toteaa kirjassaan (1997, 28) että teoretisointi romanien alkuperästä on nostanut esille kaksi merkityksellistä seikkaa. Ensiksi, kertomus intialaisesta alkuperästä mahdollistaa romanien tarpeettoman eksotisoimisen ja toisaalta se myös jättää huomioimatta romanien omat näkemykset ja kokemukset (*native point of view*). Judith Okely, englantilainen sosiaaliantropologi, vietti kiertävää mustalaiselämää Englannissa 1970-luvun alkupuolella Travellers ryhmän keskuudessa. Kenttätyöhön perustuvassa etnografiassaan hän purkaa romaneihin liitetyn mystiikan. Omiin kokemuksiinsa perustuen Okely on ollut etujoukoissa haastamassa malinowskilaista kenttäperinnettä. Artikkelissaan Okely (2010, 36–37) kyseenalaistaa perinteisen (antropologisen) ajattelun kulttuurin ja maantieteellisen paikan absoluuttisen linkittymisen toisiinsa. Okely osoittaa, miten empiirisesti voidaan todentaa se, että paikalla ja kulttuurilla ei välttämättä ole mitään tekemistä keskenään, vaan kulttuuri voi olla ihmisten sosiaalisesti konstruoimaa todellisuutta ja niin ”kulttuurin paikka” kuin kulttuuri itsessäänkin voi olla alituisessa liikkeessä, ja tästä romanit ovat oivallinen esimerkki. Okelyn mukaan ei-antropologit, erityisesti kielitieteilijät ovat jämähtäneet myyttiseen ajatukseen romanien intialaisesta alkuperästä. Hänen mukaansa tämä primordialistinen näkemys dominoi edelleen ajatusta kulttuurin ja paikan tiiviistä linkittämisestä keskenään. Toisaalta se hänen mukaansa myös mahdollistaa orientalistisen eksotisoinnin (Okely 2010, 38). Okely kritisoi voimakkaasti intialaisen alkuperämyyttiä sen mukanaan tuomien negatiivisten seurausten vuoksi. Näitä seurauksia hänen mukaansa on mm. se, että romanit alkavat representoida ei-romanien käsitystä heistä itsestään. Tämä on nähtävissä esimerkiksi mustalaismusiikissa, joka Okelyn näkemyksen mukaan on muokattu nimenomaan ei-romanien, eli pääväestön odotuksia vastaavaksi. Okely toteaa, että on tärke-

ämpää pohtia romanien tämän hetkistä asemaa tai oikeastaan asemattomuutta yhteiskunnissa, kuin pohtia vuosituhansia vanhaa, kuvitteellista alkuperää. Willems (1998, 17–34) on samoilla linjoilla Okelyn kanssa. Willems korostaa, miten Grellmannin (1753–1804) tekstit romani-identiteetistä ja romanien alkuperästä on elänyt näihin päiviin asti, vaikka tosiasiassa empiiristä tutkimusta romanien parissa tuolloin ei tehty, vaan lähteet tulivat erilaisista viranomaistahoista. Grellmann määritteli ensimmäistä kertaa romani-identiteetin, mikä Willemsin mukaan stereotypisoi romanit ja myös määritteli sen, miten romanit representoivat itseään.

Okely (2010, 35–55) esittää myös ajatuksen kulttuurista hybrideistä. Koska on lähestulkoon mahdotonta, että kulttuurit olisivat täysin eristyksissä ja vapaina ulkopuolisilta vaikutteilta, syntyy kulttuurituotteita, joita ei voida luokitella aidoiksi ja alkuperäisiksi kulttuurituotteiksi sanan varsinaisessa merkityksessä. Tässä kohden Okely viittaa esimerkiksi käsitöihin, joita myydään pääväestölle romanikulttuurin tuotteena, vaikka ne eivät ole sitä itse asiassa alkuunkaan. Noiden tuotteiden syntymisen alkuperä on taloudellisissa motiiveissa, eli saada ei-romanit ostamaan tuotetta. Siikala puhuu (1997, 63) tästä samasta bricoloeur-tekniikasta ja korostaa, että kulttuurin ja tradition jatkuva prosessoiminen ja uuden luominen ei poista niiden autenttisuutta, tai oikeastaan asettaa koko autenttisuus-keskustelun aivan uuteen valoon. Siikala pohjaa ajatteluaan pitkälti Roy Wagnerin (1981) *Invention of Culture* – ajattelulle, missä kulttuuri nähdään jatkuvana luovana prosessina ja näin ollen traditiot saavat aivan uuden, uusiutuvan, ulottuvuuden essentialistiseen näkemykseen verrattuna.

Okelyn mukaan mustalaiskulttuuri konstruoituu suhteessa dominoivaan valtakulttuuriin, tai yleisemmin toiseuteen. Hänen mukaansa romanikulttuurin sisäinen koherenssi ja me versus te – ajattelu kumpuaa juuri tuosta rinnakkainelosta dominoivan kulttuurin kanssa (Okely 2010. 40). Okely seuraa näillä ajatuksillaan läheisesti barthilaisia näkemyksiä (Barth, 1969). Lainatessaan Ortneria Okely ottaa myös kantaa kulttuurikäsitteen relevanttiudesta antropologisessa diskurssissa. Kulttuurikäsitteen hylkäämisen sijaan tulisi käsite määritellä uudelleen vastaamaan muuttuvan maailman todellisuutta. Okely näkee, että romanit ovat erinomainen esimerkki siitä, miten kulttuuria ylläpidetään ja luodaan jaetussa kulttuurisessa, sosiaalisessa ja taloudellisessa tilassa dominoivan väestön keskuudessa. Sanomallaan hän viittaa postkolonialistiseen todellisuuteen, missä kulttuurien rinnakkainelo on yhä arkipäiväisempää.

Okely myös tuo esille Lévi-Straussin käsitteen *bricolage*, jolla tarkoitetaan uuden merkityksen antoa ja uudelleen muokkaamista entuudestaan tutuille objektille. Erityisesti romanikulttuurille on Okelyn mukaan luonteenomaista, että objektit omaksutaan muista kulttuureista ja muutetaan niiden tarkoitus vastaamaan omaa merkitysjärjestelmää ja arvoja tukevaksi. Okely nostaa esille kysymyksen historiallisista, museoon säilötyistä artefakteista. Hän kysyy, merkityksellisesti, mitkä tavarat voitaisiin asettaa museoon edustamaan romanikulttuuria? Hän tuo esille ajatuksen, jonka mukaan romaneilla ei ole (”omaa, autenttista”) kulttuuria, mikäli asiaa tarkastellaan materialistisen kulttuuritutkimuksen näkökulmasta. Okely oikeastaan jakaa (2010, 44) romanien kulttuuriobjektit kahteen eri ryhmään. Ensinnäkin ovat ne objektit, joita romanit hankkivat ja muokkaavat edustamaan romanikulttuuria ja myyvät ne ei-romaneille. Toisaalta on myös ne objekti, jotka romanit hankkivat ja muuttavat ne edustamaan omia arvojaan ja antavat niille oman merkityksensä, ja joita käytetään oman kulttuurin representaationa, ryhmän sisäisinä symboleina ja tunnuselementteinä.

Onkin hedelmällisempää tarkastella kulttuuristamisen prosessia itsessään kuin eksyä kulttuuristen elementtien ja objektien autenttisuuskeskusteluun. Siikalan (1997, 63) mukaan kysymykset, joita tutkijat ovat nostaneet esille kulttuuri-identiteetin rakentamisprosesseissa koskevat menneisyyden auktoriteettiasemaa, perinteen autenttisuutta ja perinteen totuutta. Näin on ollut myös romanitutkimuksessa. Siikala jatkaa, että jos Roy Wagnerin (1981) tapaan näemme kulttuurin jatkuvana luovuuden prosessina, jossa kulttuurin keksiminen tapahtuu ihmisten toimesta, asettuu aitous-problematiikka uuteen valoon. Onko silloin merkitystä sillä, mistä myytävien pitsien malli tulee? Se, että pitsi virkataan ja myydään kulttuuripiirin ulkopuolelle, on itsessään kulttuurinen prosessi[12].

Pohtiessaan Barthin vuosikymmenen takaisia kirjoituksia, joiden johdosta myös antropologiassa alettiin tarkastella etnisyyden olemusta uudesta näkökulmasta, Nagel (1994) tuo esille Barthin ajatuksen siitä, että oikeastaan etniset rajanvedot määrittelevät etnisten ryhmien olemassaolon eikä se varsinainen kulttuurinen ”kama”, joka on löydettävissä näiden kulttuurien sisältä. Nagel (1994, 162) pohtii kulttuurista rajanvetoa vertailemalla ilmiötä metaforisesti ostoskärryyn. Kulttuurinen rajanveto on se, mikä määrittele minkälainen ostoskärry meillä on käsissämme, minkä kokoinen se on ja montako pyörää siinä on. Kulttuurinen ”kama” on sitä, jota poimimme elämän ostoskeskuksen hyllyiltä: tai-

[12] Autenttisuuskeskustelu on ollut vilkasta erityisesti etniseen pukeutumiseen liittyen (ks. Eicher 1995; Hansen 2004)

detta, vaatteita, musiikkia, uskomuksia, symboleita ja tapoja. Nagelin mukaan kulttuuri ei siis ole pelkkää historiallista perimää, se ei ole ostoskärry, joka on annettu meille valmiiksi tavaraa täyteen pakattuna. Oivallisen mielikuvan avulla Nagel korostaa, miten kulttuurit muuttuvat, ne ovat lainattuja, sekoitettuja, uudelleen löydettyjä ja myös uudelleen tulkittuja.

Palaan vielä Willemsin (1998, 17–34) tekstiin. Willems kritisoi tapaa, jolla Grellmannin teksti on jäänyt elämään romanitutkimuksessa. Grellmann esitti teesinsä kielitieteellisiin evidensseihin nojaten ja otaksui, että romanikansa olisi lähtöjään Intiasta ja että he ovat etnisesti homogeeninen ryhmä ja heillä olisi yhteinen menneisyys, historia. Grellmannin lisäksi viranomaislähteitä käyttävistä tutkijoista Willems kritisoi erityisesti natsi-ajalla toiminutta psykiatria ja kriminaali-biologia Robert Ritteriä. Ritter myös lähti olettamuksesta, että on olemassa aidon ja oikean mustalaisen prototyyppi. Mielenkiintoisen lisän romanitutkimukseen hän toi esittelemällä puoliveriset, jotka olivat epäsosiaalisempia ja enemmän kriminaaleja kuin aidot mustalaiset. Tämä johtui siitä, että näihin puoliverisiin oli sekoittunut saksalaista älykkyyttä ja rohkeutta ja yhdistettynä mustalaisten ryhmäluonteeseen, se muodosti vaarallisen yhdistelmän, jonka tuloksena oli entistä vaarallisempia ja hyödyttömiä yksilöitä. Ritter kuitenkin rikkoi teksteillään Grellmannin primordialistisen romani-kategorian.

Willemsin (1998, 34) tekstin pääsanoma on, että romaneihin liittyvää historiakäsitystä ei ole pystytty arvioimaan uudelleen. Hän korostaa, että romaniälymystöä ei hyödytä, mikäli se lähtisi haastamaan romanitutkimuksen ydinolettamukset, eli kuvan yhteisestä alkuperästä ja kollektiivisesta identiteetistä. Jos tähän haastamiseen lähdettäisiin, se veisi Willemsin näkemyksen mukaan pohjan etnopoliittiselta taistelulta. Joten Willemsin mukaansa tuolloin 1990-luvun loppupuolella jämähdettiin vuosisatoja vanhaan (väärään?) olettamukseen. Mielestäni tilanne on kuitenkin nyt muuttunut 2010-luvulla ja trendikkäämmältä vaikuttaisi pyrkimys dekonstruoida pitkään vallalla olleet käsitykset niin romanien alkuperästä kuin myös eristäytyneestä ja eristetystä kulttuurista. Taipumuksena nykytutkimuksissa on pikemminkin romanien rinnastaminen muihin kiertäviin ryhmiin ja yhteiskunnallisesti alempiin sosiaalisiin kerrostumiin. Nykytrendin vastakkaiset pyrkimykset nähdään enemmän yrityksenä tukea poliittisia valtapyrkimyksiä (tai muita utilitaristisia pyrkimyksiä) ja näin vastateeseiltä, kuten Willems tekee, pyritään pudottamaan pohja pois. Ortner (2006, 1-18) näkeekin, että 1970–80 –lukujen taitteessa, jolloin klassinen kulttuurikäsite antropologiassa oli kriisissä, alkoi muodostua diskurssi,

jossa kulttuuri itse asiassa unohdettiin tai sen merkitystä ei huomioitu – kulttuuri syrjäytettiin taka-alalle kulttuuritutkimuksista. Antropologian uudistettu kulttuurikäsitys aiheutti sen, että kulttuuri yhdistetään yhä enemmän etnopoliittisiin prosesseihin. Käsitykset luokkayhteiskunnasta ja etnisyydestä menevät sekaisin ja etnisyyttä selitetään luokkayhteiskunnan kriteerein. Ortner (2006, 73) korostaa, että vaikka luokka ja etnisyys ovat usein vahvasti linkittyneitä toisiinsa, ne noudattavat eri logiikkaa. Luokkaerot nousevat erilaisista taloustieteisiin sidotuista mekanismeista ja selitysmalleista, kuten tuottavuus ja omistajuus. Etnisyyden logiikan perustana on taas ryhmän sisäisesti jaettu identiteetti ja ulkoiset stigmatisoinnit. Olen samaa mieltä Ortnerin kanssa, että vaikka luokka ja etnisyys ovat usein sidoksissa toisiinsa, niin ei riitä, että luokka-näkökulmalla argumentoidaan etnisen ryhmän käyttäytymistä ja sosiaalisia prosesseja, unohtaen kulttuuri lähes kokonaan. Etnopoliittisissa prosesseissa ei ole kyse ainoastaan poliittisista ja taloudellisista voimista, vaan siihen liittyy myös vahvasti, vaikkakin eri logiikalla toimien, kulttuurin ja perinteen uudelleen muovaaminen ja uusien kulttuuripiirteiden syntyminen (vrt. Ortner 2006; Siikala 1997; Wagner 1981).

Entä miten nämä romanitutkimuksen dilemmat liittyvät tähän tutkimukseen? Samaan aikaan kun tutkijat käyvät akateemisia kiistoja siitä, kuka on romani ja mistä romanit tulevat[13], myös ryhmän sisällä käydään neuvotteluja siitä, millainen on oikea romani ja miten oikean romanin tulisi elää ja käyttäytyä[14]. Tutkimukseni kohteena ovat nämä Ritterin jo mainitsevat puoliveriset sekä muut, jotka samanaikaisesti identifioituvat myös Suomen pääväestön kulttuuriin, Nagelin (1994) termein heissä ilmenee useita etnisyyden ja identiteetin kerrostumia, joiden esille tulo ja painotus vaihtelevat tilanteen mukaan. Näitä ryhmän sisäisiä neuvotteluja määrittelee ja ohjaa myös dialogi tutkimuskentän kanssa, joten valtasuhteisiin on kiinnitettävä huomiota myös tässä suhteessa. Myös palatakseni Nagelin metaforaan, ryhmän sisällä keskustellaan jatkuvasti siitä, mitä ostoskärryyn otetaan ja mitä jätetään ulkopuolelle muuttuvassa sosiaalisessa todellisuudessa. Tämä vaikuttaa suoraan tutkimuskohteeni toimijuuteen sosiaalisessa kentässä sosiaalisena toimijana.

Hedelmällisempää romanitutkimuksen näkökulmasta mielestäni olisi perehtyä erilaisuuden kulttuuriin. Erilaisuus on tekijä, joka määrittelee ihmisen toimijuutta. Olkoon-

[13] Ylänkö, Maaria (2008) Mistä tulet romani? Anna Maria Viljasen haastattelu. *Tiede-lehti 6/2008*

[14] Tosin sosiaalitieteissä on jo pitkään vallinnut lähestulkoon konsensus siitä, ettei ole olemassa pysyvää etnisyyden, eikä siis romaniudenkaan) essentiaa ja primordialistiset käsitykset ovat harvassa. (Bhabha, 1996;Nagel 1994; Hall 1999).

kin, että romaneihin kohdistuvan stigman vuoksi myös sillä, kuka olet ja mistä tulet, on merkitystä. Stewart (1997) kirjoittaa tekevänsä analyysinsä romaneista kolmella eri tasolla; kuvaamalla romanien elämää heidän omasta näkökulmastaan, kuvaamalla romanien elämä suhteessa ympäröivään lähellä olevaan väestöön, sekä laajemmalla, romanien yhteiskunnallista asemaa kuvaavalla sosiologisella tasolla. Stewartin mukaan ei ole mahdollista saada oikeanlaista kokonaiskuvaa, jos ei näitä kolmea eri tasoa tai näkökulmaa yhdistä. Jos asiaa katsotaan ainoastaan romanien näkökulmasta, heidän kertomana, saadaan liioiteltu kuva ”mustalaisvapaudesta”. Toisaalta myös pelkkä sosiologinen kuvaus ja analyysi eivät antaisi oikeaa, täydellistä kuvaa romanien elämästä ja heidän arvoista ja ideologioistaan.

Myös Stewart (1997, 12–13) pohtii tuota aiemmin mainitsemaani kategorioimatonta suota:

> Mustalaiset ovat osa maailmaamme ja silti erottuvat meistä muista. He elävät maailmassa, jonka me tunnemme, mutta silti eri tavalla kuin me. Meille tuottaa ongelmia kategorisoida nämä oman maailmamme ulkopuoliset.

Dumont on hierarkiaan ja kastijärjestelmään liittyvässä kirjassaan käsitellyt verrattain samaa problematiikka. Hänen mukaansa ihmiset eivät välttämättä muodosta yhteiskuntaa, vaikka olisivat asuneet samoilla sijoilla pitkänkin aikaa, mikäli heidän arvonsa (ideologiat, tavat) eivät ole sulautuneet.

> ”We learn that people who lived together for centuries do not really constitute a society if their values have not fused”. (Dumont 1980, 321–322.)

Stewart pohtii kirjansa (1997) alkusanoissa, että hän ei ole koskaan nähnyt sellaista ryhmää kuin romanit ovat. He sijoittuvat yhteiskunnan sosiaalisen kerrostuman alimmille kerroksille. Silti he käyttäytyvät kuin olisivat aatelistoa, prinssejä ja prinsessoja. Olen pohtinut paljon tätä samaa kysymystä ja tullut siihen johtopäätökseen, että romanien arvohierarkia muotoutuu hyvin erilaisin perustein kuin pääväestön yleensä. Romanit siis katsovat ja arvottavat ympäröivää todellisuutta erilaisten kulttuuristen linssien läpi ja noiden linssien läpi katsottuna maailma ei muotoudukaan luokkayhteiskunnan periaatteiden mukaisesti. Näin ollen, vaikka romanit ja pääväestö katsovat samaa asiaa, he näkevät asiat erilailla ja eri näkökulmasta, eri asioita arvostaen. Kulttuuri yleensä mahdollistaa asioiden ymmärtämisen, mutta tässä tapauksessa se myös rajoittaa ymmärtämistä. Se on kulttuurin mielenkiintoinen sisäänrakennettu ominaisuus.

Lyhyenä yhteenvetona romanitutkimuksen kentästä voidaan ajatella janaa. Janan toiseen päähän sijoittuvat tutkijat näkemyksineen romanien Intia-alkuperästä ja toiseen päähän tutkijat, jotka näkevät, että romanit ovat pikemminkin eurooppalainen ryhmä, joka on erkaantunut muusta ”liikkuvasta” väestöstä. Tuon janan Intia-päähän sijoittuvat Yaron Matras (2004) sekä Thomas Acton. Janan toista päästä edustavat Leo Lucassen (1998), Wim Willems (1998) ja Judith Okely(1996, 2010). Markkasen (2003, 57) mukaan realistisempaa janan päätä eli Okelyn ja Lucassenin seuraan suomalaisista romanitutkijoista sijoittuu Anna Maria Viljanen. Muuten suomalaiset tutkijat ovat keskittyneet kulttuuristen elementtien esittelyyn ja välttäneet problematiikan syvällistä pohdiskelua.

7. Mustalaisuuden kuva ajassa: Kerjätty leipä maistui makiammalta

Tässä kappaleessa pohdin kulttuurisen välitilan syntymisen historiallista kontekstia ja ulottuvuutta. Pohtiminen tuo esille ne erityispiirteet, joita romanit kohtaavat eläessään kulttuurisessa marginaalissa. Tämä kappale auttaa ymmärtämään stigman syvyyttä ja syntymekanismia, sillä haastattelemani ihmiset kokivat ainakin jossakin elämänsä vaiheessa etnisyytensä myös painolastina. Stuart Hallin (1999) käsitys identiteetistä, jossa identiteetti nähdään konstruktiona, joka rakentuu historian ja kulttuurin dialogissa tukee myös ajatustani, että historialla on oma painoarvonsa siinä, miten tänä päivänä elämä kulttuurisessa välitilassa koetaan. Näistä asetelmista kumpuaa myös se, miten romanikulttuuria performoidaan erityisesti pääväestön suuntaan.

Modernisaatio, teollistuminen, maatalouden koneellistuminen sekä kaupungistuminen ovat toki vaikuttaneet voimakkaasti suomalaistenkin elämään ja elintapojen muuttumiseen (Valkonen et al, 1985). Tuo samainen murros on vaikuttanut ehkä jopa voimakkaammin Suomen romanien elämään. Se on tuonut mukanaan sosio-kulttuurisia muutospaineita, joiden parissa romaniväestö painii yhä tänäkin päivänä. Tässä luvussa tarkastellaan näiden muutospaineiden taustaa, erityisesti Suomen itsenäistymisen (1917) jälkeiseen aikaan peilaten.

1800–1900 lukujen taitteessa romanien elämätapa oli kiertelevää. Puhuttiin kiertomustalaisista, joilla ei välttämättä ollut lainkaan vakituista asuinpaikkaa. Joillakin oli satunnaisesti pysyvämpiä asuntoja, mutta siitä huolimatta he saattoivat olla jatkuvassa liikkeessä, elantoa hankkimassa, kulunpäällä. Miehet tekivät hevoskauppaa ja muita hevosiin liittyviä töitä, naiset tekivät käsitöitä ja auttoivat talonpoikaistalojen kotitöissä (Ter-

vonen 2010, 100–135). Kiertäminen ja elinkeinon hankkimisen tavat olivat symbioosissa keskenään; kerjääminen, kaupustelu, hevoskauppa, hevosten hoitaminen käsitöiden tekeminen ja myyminen vaativat kulun päällä olemista. Suomen, kuten monen muunkin maan romaniväestö oli, ja on yhä edelleen, yhteiskunnan sosiaalisen kerrostuman alimmilla tasoilla. Kiertämisen maantieteellinen alue oli kuitenkin suhteellisen suppea, usein pysyttiin muutaman pitäjän rajojen sisällä. Kierrettiin samoja reittejä ja yövyttiin tutuissa taloissa (Pulma 2006; Tervonen 2010). Talonpojat oppivat luottamaan tuttuihin romaneihin.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran muistitietokeräyksessä pyydettiin suomalaisia muistelemaan kohtaamisia romanien kanssa. Tuosta aineistosta selviää, miten niissä taloissa, joissa mustalaisten annettiin yöpyä, annettiin yöpaikka usein ainoastaan tutuille perheille. Toisaalta kertomuksista selviää, miten ”vieraat mustalaiset” olivat usein aiheuttaneet käyttäytymisellään hallaa ja ”pilanneet tuttujen mustalaisten” maineen. Tervonen (2005, 267) toteaa viitaten Antti Häkkisen kierteleviä ryhmiä koskevaan ”maineprofiiliin”, että romaneihin liitettiin 1900-lvun alussa voimakas negatiivinen leima (ryhmästigma). Tervonen kuitenkin huomauttaa erityisesti romanien tuttuuden vaikuttaneen romanien maineeseen – olivatko romanit tuttuja, nimeltä tunnettuja ”kotipuolen” romaneita vai anonyymeja, satunnaisesti tavattavia romaneita. Vaikuttaa siis siltä, että kotipuolen romanit ovat varjelleet tarkkaan omaa mainettaan omilla alueillaan ja toisaalta voidaan myös hieman yleistäen sanoa, että vierailla romaneilla saattoi olla helpommin tapana taloissa riehuminen, väkisin majoittuminen ja varastelu.

Suomalaisten ja romanien välistä kulttuurista rajanvetoa vuosina 1860–1925 käsittelevässä väitöskirjassaan Tervonen (2010) tuo esille, miten niin suomalaisten mielissä kuin myös romanien ajatuksissa raja-aidat piirtyivät tiukkoina ja vankkoina (imagined boundaries), mutta ne olivatkin todellisuudessa horjuvia ja myös useasti ylitettävissä olevia. Romanien toimeentulo perustui sosio-ekonomiseen verkostojen luomiseen ja ylläpitämiseen sekä kanssakäymiseen talonpoikaisen väestön kanssa. Tuo sosiaalisen, kulttuurisen, ja myös fyysisen tilan (romanit yöpyivät usein talonpoikien saunoissa, tuvissa tai muissa tiloissa) jakaminen on väistämättömästi vaatinut ryhmien välistä vuorovaikutusta. Romanien toimeentulo on ollut riippuvainen siitä, miten hyvin pääväestön kanssa on tultu toimeen, ”kaajeitten[15] kanssa piti tulla juttuun” toteaa moni tuon ajan kokenut ro-

[15] Romanikielen ilmaisu, joka tarkoittaa ”valkolaista”, pääväestöä.

mani. Perusta suhteiden rakentamiselle on ollut suurelta osin taloudellinen. Rajojen ylitykset eivät kuitenkaan ole liittynyt ainoastaan taloudellisiin tekijöihin, vaan tiedossa on myös seka-avionliittoja sekä muuta kanssakäymistä. Toisaalta, voidaan ajatella että tässä kanssakäymisessä romanikulttuuri myös vahvistui osana toiseuden rakentamista.

Suomalaisessa romanitutkimuksessa on Tervosen (2005, 266) mukaan selkeästi nähtävissä tulkintatraditio, jonka mukaan romanit nähtiin aina toiseen maailmansodan jälkeiseen rakennemuutokseen asti eristäytyvä ja eristetty ryhmä. Viimeaikaiset tutkimukset kuitenkin osoittavat, että kohtaamispintaa on ollut myös ennen toista maailmansotaa. Kulttuuritutkimuksen näkökulmasta mielenkiintoista kuitenkin on, missä määrin tuota kohtaamista on esiintynyt ja mikä sen vaikutus on ollut romanikulttuuriin?

Romanitutkimus niin historiallisesta kuin antropologisestakin näkökulmasta näyttää tarjoavan selitysmalleja, jotka kumpuavat erityisesti taloudellisista realiteeteista. Kopsa-Schön (1996, 69) puolestaan toteaa, että raja ei-romaneihin halutaan säilyttää, sillä enemmistön perusarvoihin ei aina haluta tai voida käytännön syistä samaistua. Endogaamisuus on suotavaa ja suhteet ei-romaneihin on pyritty kanavoimaan vain taloudellisiin suhteisiin. Tervosen argumentoinnin valossa Kopsa-Schönin teesi näyttäisi noudattavan tuota eristäytymistä tukevaa tutkimustraditiota. Olen kuitenkin sitä mieltä, että turhan helposti asioiden selittäviä tekijöitä haetaan vain yhden näkökulman kautta, syyllistytään osittain rajoitettuihin selitysmalleihin, unohdetaan pyrkimys holistiseen otteeseen.

Myös Viljanen-Saira (1979, 135) on kiinnittänyt huomiota ryhmien väliseen vuorovaikutukseen ja sen muuttumiseen. Hänen mukaansa ”*muutokset mustalaisten perinteisten ammattien rakenteessa ovat olennaisesti muuttaneet myös mustalaisten ja muun väestön interaktion luonnetta yhteisö- ja ryhmätasolta yksilötasolle*”. Viljanen-Sairan mukaan mustalaisten kanssakäyminen ei-mustalaisten kanssa tapahtui siis pääasiassa ryhmätasolla, eli perinteisiä ammatteja harjoittaessaan mustalaiset toimivat ryhmässä, oman etnisen yhteisönsä jäseninä. Nykyisin yhteiskunnallisten rakennemuutosten myötä nykyaikaisten ammattien harjoittaminen (ja koulun käymisen myötä) kontaktipinta on siirtynyt yksilötasolle, jolloin romanit joutuvat pitkäaikaisiin ja säännöllisiin yksilötasolla tapahtuviin kontakteihin (mts, 135). Antropologinen diskurssi nojaa vahvasti ajatukseen kulttuurien välisestä vuorovaikutuksesta ja korostaa, että kulttuureita ei tulisi katsoa erillisinä, eristettyinä saarekkeina, vaan aina suhteessa ympäröiviin yhteisöihin

(mm. Bashkow 2004; Bhabha 1995; Barth 1970). Toisin sanoen, on luovuttu saari-antropologian käsitteestä. Siihen, missä määrin kontaktit pääväestön kanssa ovat muokanneet romanikulttuuria, on vaikea vastata. Olen kuitenkin samoilla linjoilla Viljanen-Sairan kanssa siinä, että yksilötason kontaktit viime vuosikymmeninä ovat muokanneet romanikulttuuria enemmän kuin aikaisemmat ryhmäkontaktit. Muokkaantumisella tarkoitan sitä, että romanikulttuurin sisälle on tullut, tai ne ovat aikaisempaa näkyvämmät, erilaisia romanina olemisen variaatioita, ja olemisen tapoja on adaptoitu enemmistökulttuurista.

Antropologisesta perspektiivistä mielenkiintoista on, miten nämä ryhmät ovat kokeneet ryhmien välisen vuorovaikutuksen ja kanssakäymisen, ns. kuvitteellisen rajanmuodostuksen (imagined boundaries) [16]. Jotta historiallinen jatkumo antaa kokonaisvaltaisen kuvan, teemaa tulee lähestyä kolmesta eri perspektiivistä. Ensinnäkin, tulee kiinnittää huomiota siihen, mikä on ollut yleinen ilmapiiri ja (viranomaisten) suhtautuminen romaneihin eli etno- ja sosiaalipoliittisten toimenpiteiden vaikutus ja tahtotila. Toiseksi, pitää tarkastella, miten pääväestö on kokenut keskuudessaan vaeltelevan kansan ja kolmanneksi, pitää huomioida romanien kokemus omasta olemassaolostaan ja paikkansa löytämisestä omassa maailmankuvassaan.

Pulma (2006, 195–203) jakaa suomalaisen romanipolitiikan neljään eri periodiin. Ensimmäinen vaihe kesti 1520–1600-luvun puoliväliin. Tuolloin romanit saapuivat pohjoismaihin ja heihin suhtauduttiin aluksi mielenkiinnolla. Tuo mielenkiinto vaihtui kuitenkin hyvinkin nopeasti repressioon eli pyrkimykseen tukahduttaa, johtuen erityisesti romanien ympäristöön ja yhteiskuntaan soveltumattomasta elämäntavasta. Toinen kausi, joka kesti 1800-luvun puoliväliin oli ns. integraatiopolitiikan kautta, kirkko ja armeija olivat aktiivisessa roolissa romanien sopeuttamispyrkimyksissä. Kolmas vaihe, etnisen tietoisuuden sekä assimilaatiopyrkimysten nousu kesti 1960-luvulle asti. Itsenäistyneen agraarisen Suomen elintason nopea nousu viime vuosisadan alkupuolella antoi elintilaa maaseudulla myös romaneille, eikä näkyviä ongelmia esiintynyt ”kulta-aikana”, mutta myöskään romanipolitiikka ei tuona aikana ajankohtaistunut. Toisen maailmansodan jälkeinen aika muutti tilanteen, sillä evakkoromanit synnyttivät uusia asutuksia kaupunkien liepeille. Romanien sopeuttamisen keinona nähtiin pakkoassimilaatio, joka näkyi

[16] Antropologiassa imagined, kuvitteellinen viittaa käsitykseen tai olettamukseen, joka konstruoituu subjektin aikaisemmasta sosiaalisesta kokemusmaailmasta ja tiedosta sekä muodostuu näin hänen objektiiviseksi näkemykseksi asian tilasta.

mm. Mustalaislähetyksen lastenkotitoimintana. Lapset haluttiin kasvattaa pois mustalaisuudesta. Neljäs kausi edustaa vähemmistöoikeuksien ja etnisen heräämisen aikaa, aikaa jota siis parhaillaan elämme. Pulma kiinnittää huomiota siihen, että periodeihin on rakennettu sisään kaksi erillistä päälinjaa; pyrkimys romanien pitämiseen valtiollisten ja yhteiskunnallisten instituutioiden ulkopuolella ja toisaalta pyrkimys integroitumiseen (mts, 195). Pulman mukaan periodien linjaukset ovat ristiriitaisia keskenään ja eri poliittiset ajanjaksot ovat pitäneet sisällään eritasoisia assimilaatiopyrkimyksiä. Näistä pyrkimyksistä on luovuttu vasta 1900-luvun jälkipuoliskolla[17]. Yleisesti voidaan todeta, että romanit on koettu näissä historian jaksoissa valtiovallan taholta lähinnä ongelmana, josta tulisi päästä eroon. Ryhmään liittyvä stigmatisointi ei ole ollut ainoastaan tavallisen kansan etuoikeus.

Romanien elämäntapa on tavalla tai toisella aina haastanut sekä poliittiset että kirkolliset toimijat. Erilaisia keinoja romanien sopeuttamiseen on yritetty läpi vuosikymmenien ja toisaalta, on ollut myös aikoja, jolloin romanien eloa ei ole paljoakaan murehdittu. Alla oleva katkelma on vuoden 1877–78 Valtiopäiviltä:

> Koska sekä Suomi että muutkin kansakunnat lähetystoimen kautta pitävät huolta pakanoitten kääntämisestä sekä Aasiassa että Afrikassa, niin siihen nähden, että mustalaiset myöskin ovat ihmisiä, ehkä omassa maassa asuvia pakanoita, niin olisi tärkeä, että hallitus ottaisi niitä opetuksen kautta valistukseen.[18]
> Pietari Kumpulainen

Kumpulaisen tuolloin edistykselliset sanat kertovat tuon ajan yleisestä suhtautumisesta ns. ”romanikysymykseen” sekä assimilaatiopyrkimyksiin, joita romaniväestö on kohdannut eri aikoina.

Kiertelevä elämäntapa on osittain seurausta asuntojen puuttumisesta. Mikäli ”mökkejä” on ollut, ovat ne olleet huonokuntoisia. Mökki-sana esiintyy romanien puheessa yhä edelleen, ja vaikka asutaan kerrostaloasunnossa, saatetaan asuntoa kutsua mökiksi. Alla olevassa lainauksessa Tervonen kiteyttää hyvin romanien asumiseen liittyvää problematiikkaa, erityisesti ennen 1970-luvun alkua.

> Romanien kiertäminen maaseudulla vaikeutui toisen maailmansodan jälkeen, mutta myös pysyvän asunnon hankkiminen oli syrjinnän ja kireän

[17] Irtolaislailla on huomattava merkitys romanien liikkumiseen ja elinkeinojen hankkimiseen. Irtolaislaki säädettiin vuonna 1936. Vuosina 1937–1986 voimassa ollut laki koski irtolaisten hoitoa ja valvontaa yhteiskunnassa. Irtolaislakeja oli toki ollut jo aikaisemminkin, Ruotsinvallan aikana.
[18] Hytönen, Viljo. Ylioppilaslehti no 5. Julkaistu 28.2.1925.

> asuntotilanteen vuoksi vaikeaa. Asuntojen puutteessa romanien oli turvauduttava erilaisiin improvisoituihin majoitusratkaisuihin, ja 1940-luvun lopulta lähtien asutuskeskusten liepeille muotoutui slummimaisia teltta-, hökkeli- ja rautatievaunuasutuksia. (Tervonen, 2005, 288)

1950 ja 1960-luvuilla romanien asuttamien mökkien määrä alkoi kasvaa (Tervonen 2005, 289). Mökeissä majoitettiin usein niitä romaneita, joilla vielä ei ollut asuinpaikkaa. Pieneen mökkiin ahtautui useita ihmisiä ja mökkien kunto ei ollut kummoinen. ”*Aamulla kun piti lähteä kouluun, niin tukka oli jäätynyt kiinni lattiaan*” (ROM-SF). 1970-luvun alussa otettiin käyttöön valtion takaama mustalaislaina, joka antoi romanitaustaiselle perheelle mahdollisuuden ostaa oma asunto normaalia markkinakorkoa pienemmällä korolla. Mustalaislainan uskotaan vaikuttaneen positiivisesti romanien asunto-olojen paranemiseen.

Olen lyhyesti valottanut, miten romanien olemassaolo on nähty toisaalta valtiovallan silmin ja toisaalta myös akateemisen romanitutkimuksen silmin. Seuraavissa kappaleissa käsittelen suomalaisten ja romanien mikrotason subjektiivisia kohtaamisia ja kokemuksia. Muistitietoaineistoon peilaten heijastan kuvaa siitä, miten suomalaiset ovat kokeneet joukossaan olevat romanit ja toisaalta, miten romanit kokevat olonsa sekä elämisessä ja kulttuurissaan tapahtuneet muutokset. Romanit Suomessa – muistitietokyselyyn kirjoitti yhteensä 47 henkilöä ja sivumääriä kertyi yhteensä 270. Aineiston keruu suoritettiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimesta vuosien 2010–2011 aikana. Romanien näkemykset ja kokemukset tuon esille ROM-SF – projektissa kerätyn muistelukerronnan avulla. Projektissa haastateltiin yhteensä 102 vuosina 1907–1980 syntynyttä romania.

7.1. Romanit Suomessa – pääväestön kokemana

Tässä osiossa käyttämäni aineisto on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Romanit Suomessa – muistitietokeräyksen tulosta. En pyrikään tässä kohtaa esittämään kattavaa analyysia kyselyn tuloksista, vaan nostan esille muutamia muistelupätkiä, jotka mielestäni yleisellä tasolla kuvastavat pääväestön näkemyksiä romaniväestöstä. Kyselyyn vastanneet olivat etupäässä eläkeikäisiä ihmisiä, joten heidän lapsuuteensa ulottuvat muistot sijoittuvat 1930-luvulta 1970-luvulle, painottuen kuitenkin 1940,-50 ja -60 – lukujen tienoille.

Peilaten vaikkapa romanipoliittisiin toimenpiteisiin vuosikymmenien kuluessa, ei liene yllätys, että suhtautuminen romaneihin on saattanut olla joskus hyvinkin nuivaa.

> Muistan hyvin lapsuudestani mustalaiset. Nuo paljon pelätyt ja parjatut. Ne kulkivat kylillä letkoissa, ”vankkurit” olivat täynnä jos jotakin tavaraa. Mustalaiset saapuivat kovaäänisesti, aisakellot soi ja kulkuset kilisi. Pelkäsimme. Äitimme ei pystynyt torjumaan mustalaisten röyhkeää käytöstä.

> Työnteko. Mitä työtä nuo mustalaiset sitten tekivät, kun päivät pitkät kuljettiin paikasta toiseen. Eivät kai ainakaan varsinaista päivätyötä. Ei heitä näkynyt rakennuksilla, ei metsätöissä, ei myöskään peltotöissä. Näin kului romaneitten päivät maaseudulla 1945-1955.
> (Nainen, syntynyt 1940)
>
> - - - -
>
> 1940 ja 1950 – luvuilla romanit kulkivat usein reellä ja pitivät kovaa meteliä. Lapsia peloteltiin mustalaisilla ja jos ajoivat torpan ohi, niin helpotus oli suuri. Etteivät vääntäytyneet sisään taloon. Siihen aikaan ei pukeuduttu kimmeltäviin, upeisiin heimovaatteisiin, vaan aika resuissaan kulkivat. (Nainen, syntynyt 1947)
>
> - - - -
>
> Valtella oli Veijo niminen poika, jolta Matti veljeni osti kellon ja isosolkisen vyön metsätöistä saamillaan tienisteillä. Tuo kauppa jotenkin sävähdytti minua: entä jos noihin esineisiin olisi manattuna jotain epäonnea? Matti-veljeni todella kuolikin jo 25-vuotiaana.
> (Nainen, syntynyt 1943)

Negatiivinen suhtautuminen romaniväestöön on kuitenkin vain yksi osa kokonaiskuvaa. Kertomuksista on myös luettavissa, miten kiertelevien romanien ja talonpoikien välinen ”ystävyyssuhde” oli kestänyt vuosikausia. Vuonna 1943 syntyneen naisen kertomuksesta myös heijastuu, miten stereotypiat romaneista ovat muodostuneet tosiksi ihmisten mielissä. Alla olevasta tekstistä ilmenee seikka, jonka mainitsin edellä maineprofiilin yhteydessä: tuttuus vaikuttaa siihen, miten kanssakäyminen romanien kanssa koetaan.

> Silloin naapuriapu ulottui ainakin mummoni ja ukkini tapojen mukaan myös paikkakunnalla asuvaan romaniperheeseen, jonka päämiehenä oli Manne –niminen mies.
> Valitettavasti äitini ei muistanut Mannen sukunimeä, mutta Mannen perhe vaelsi vielä sodan jälkeen kesäisin kärryillä ja talvisin reellä paikkakunnan ja ilmeisesti myös lähikuntien alueella. Äitini muisteli, että Mannen vierailun aikana ei tarvinnut koskaan pelätä. Joskus seudulla liikkui myös toisia romaneita, ja kerran oli ukilleni tullut suuria ongelmia tällaisen perheen kanssa. Ruokakomerosta oli kadonnut ruokaa ja kun ukkini oli mennyt latoon, niin siellä oli ollut tuntematon romanimies kantamassa heiniä hevoselleen.
> (kertojan äiti syntynyt 1934)

Seuraavassa muistelussa kertoja muistelee mummonsa ja vanha-Kaisan välistä vuoropuhelua. Tämä keskustelu tuo selkeästi esille vuosien kestäneen tuttavuuden, mutta toisaalta myös yhteiskunnallisen aseman ja valtasuhteet, joille tuo tuttavuus on rakennettu.

> Vanha-Kaisa ja mummo olivat vuosikymmenien tutut. Heidän keskustelu oli mitä parhainta vuoropuhelua
>
> - hele hertaine kulta-emäntä, anna liittais vanhal Kaisal, keitän kohvit. Anna ystävällesi kohvipavut ja kermatilkka kuppiin
> - liitan saat, tuokoot poikas kuivat haloot liiteristä. Rahal ostan pavut kaupast niinko sieki. Kermaa ei kannata kuppihei panna, maitoki kelpaa.
> - kulta emäntä, käske poikais tuomaa Kaisa hevosel hyvii heinii ja kauroi jouluaamuks.
> - miss sie olit heinäaikan ko ol oikei kuuma heinätöis, harava ois siukin käässäis kestänt
> - hele herttasei, et sie muista, myö ollaa Kaini jälkeläisii, kulkijana ja pakolaisena jouvut elämäis elämää
> - et sie sitä kohtaa ou lukenut, et otsasi hiessä on sinun leipäsi syötävä? Leipäis iest saat valehella, pouvaa täl tytöl
>
> - hele herttasei, uot keittänt saippuaa. Anna pala, jot saan pään pestyy
> - Mis sie sillo olit, ko tuol ulkon pakkases sittasii[19] suolii pestii ja saippua keitettiin? Tuos o siul saippuva palanen ja ala painua

Muisteluaineiston keruuseen osallistuneiden tekstistä voi lukea romanien ja pääväestön välisestä vuorovaikutuksesta ja siitä, miten suomalaiset sijoittivat romanit omissa näkemyksissään. Tekstit tukevat osaltaan olettamusta, että romanikansa ei Suomen lähihistoriassakaan ole ollut eristäytynyt pääväestöstä. Toisaalta teksteistä voi kuitenkin lukea tietynlaisen toiseuden ilmentymän ja myös sen, että kyseessä ei ollut tasavertaisuuteen perustuva resiprookkinen vuorovaikutus, mistä johtuen koko vuorovaikutusprosessi on mahdollista kyseenalaistaa. Alla oleva teksti kuvastaa vuonna 1944 syntyneen miehen sanoin tuota toiseutta.

> 50-luvulla oli tuossa maantien läheisyydessä mustalaisilla kesäisin todella iso leiri. Niissä joukko kokoontui ja oli joskus varmasti lähemmäs sata henkeä. Vauvasta vanhuksiin siinäkin oli mukana ja hevosia oli tietysti vastaavasti useita kymmeniä. Ulkona taivasalla ne yöpyivät siinä kesäleirissään lähellä jokea. Jotain alkeellisia pahvikojuja jollain oli suojanaan. Ei näiden leiriläisten kanssa ollut kylällä koskaan mitään erimielisyyttä, he

[19] sontaisia

> olivat omissa oloissaan, eikä maan omistajakaan puuttunut heidän olemiseen.
> He olivat tässä pihallakin omissa oloissaan ja omassa porukassaan. Heidän vilkas luonne ja valkolaisen mielestä omaperäinen kulttuuri herätti samalla ihailua ja pelon sekaista kunnioitusta. Yksistään heidän vaatetuksensa oli jo niin erikoinen, että niitä suorastaan ihailtiin, ainakin naisten ja tyttöjen. En tiedä, mutta upeita ne [puvut] olivat sodan jälkeisessä harmaassa maailmassa.
> (Mies, syntynyt 1944)

On kuitenkin hankalaa päästä pelkän muistelukerronnan avulla täysin sisälle romanien ja pääväestön suhteeseen. Muistelukerronnan merkitys korostuu kuitenkin siinä, miten vieras kulttuuri, toiseus ja erilainen sosiaalinen maailma on piirtynyt kertojien muistilokeroihin.

7.2. Romanit Suomessa – romanien itsensä kokemana

Olen valinnut ROM-SF aineistosta muutamia poimintoja, jotka mielestäni tuovat esiin niin kulttuurisen kuin myös yhteiskunnallisen muutoksen. Olen myös pyrkinyt löytämään teemoja, joita voisi Ortnerin (1973, 1338–1346) termein kutsua symbolisiksi avainelementeiksi – teemoja, jotka romanit kokevat kulttuurinsa kannalta oleellisiksi. Tämän osion empiirisenä datana toimivat haastattelut tuovat esille haastateltavien subjektiiviset kokemukset elämän menosta. Aineistomateriaalin luotettavuuden kannalta on oleellista huomioida, että haastattelut on suurilta osin tehnyt toinen romani, usein myös henkilö, jonka haastateltava tuntee entuudestaan. Tämä vaikuttaa osin sisällön substanssiin positiivisesti, sillä haastateltavat ovat todennäköisesti kertoneet näkemyksensä avoimemmin kuin vieraalle pääväestön edustajalle. Kulttuuristen rajoitteiden vuoksi toinen romani haastattelijana on vaikuttanut myös siihen, mitkä asiat on jätetty kertomatta. Toisaalta haastattelijat eivät ole ammatillisesti kokeneita haastattelijoita, ja tämä näkyy usein haastattelun kulussa. Haastatteluista oli kuitenkin verrattain selkeästi huomattavissa kaksi teemaa, jotka nousivat romanien huolen aiheeksi. Ensinnäkin, ja kaikista voimakkaimmin, oli yhdessäolon puuttuminen nykypäivänä ja toiseksi romanikielen asema.

> Siell oli yhteishenki semmonen valtava hyvä ja kaikki kaaleet sopeutuvat keskenää, et siihenkö tuli kaaleita sitä ruvettii heti siinä nuotiolla keittämää kahvia, ja ne oli vaik ois ollu kui tuntemato kaalo nii se oli ihan tuttava kohta.

> Mutt tänä päivänä ne ajeleevat vaa mersuloilla ja autoloilla ja nähhää toinen nii kaalo nii lähetää karkuu sitä (SKS, ROM-SF0044)

> Kierreltii hevosella ympäri. niiku siihe aikaa mustalaiset. ei ollu mitää kotiaskareita. ja tota noinii oltii tuolla pohjosessa, kierreltii ja siihen aikaa tietysti viella siihe aikaa se elämä oli sellasta eihä niiku mustalaiset siis mustalaisten arvostus siihe aikaa…ei voi puhuukaa niiku… mustalaista mun mielestä kohdeltii niiku eläintä. eikä mustalasilla ollu mitää mahollisuutta siis työelämässä, kouluttamattomii mustalaisia. (SKS, ROM-SF0023)

> K: Mites tota, mitä tänä päivänä mustalaisuus merkitsee sulle?
> V: Mustalaisuus on osa minun identiteettiä, että minä en voi mitään muuta olla enkä haluakaan olla, olen mustalainen ja kuolen mustalaisena, ja tuota minun mustalaisuus ja mustalaisidentiteetti ei ole semmosta umpiutunutta, ett mää vaa elän sen oman kulttuurini kanssa ja mustalaisuuden kanssa vaa minusta niiku tervettä on se, että elää vuorovaikutuksissa, myös muitten kulttuureitten kanssa, että se rikastuttaa omaa kulttuuria, ja tota jollai tavalla myös vahvistaa sitä omaa identiteettiä vuorovaikutus muitten kanssa
> …
> V: Eikä se aina oo helppoo niiku olla vähemmistö ryhmässä Suomessa varsinkii, missä muualla tahansa, mutta tuota kyllähä se ihmisenä kasvattaa se, että sä joudut vähä vaikeamman elämän elää, ku se että sä elät niiku massan mukaa, että kun on vähemmistökulttuurissa ni sinä on semmonen kasvun mahdollisuus, kasvaa ihmisenä, enemmän vielä yksilöksi, ja yksilöllisemmäksi kun jossain massakulttuurissa, ett vähemmistössä joutuu olemaa ihan reilusti sitä mitä on
> - olet sää nyt sitä mieltä että tuota mitä sä äske puhuit?
> (SKS, ROM-SF 0016)

> ”onks hyväks että mustalainen kouluttautuu? Sen täytyy tietysti olla hyväks. mutt että mun omassa elämässä mulle kävi nii, ett mää jouduin niiku väliveteen. Mun kieli ei ollu samanlaista, se mitä sä luet se tarttuu ja koulutuksen ne arvot tarttuu myös sulle. et sä voi mennä niiku elämän läpi vaa. Sit mä tulin kotii, sit mun täti kävi haukkuu mua miten sä oot noin kaajeemmoinen[20]. (SKS, ROM-SF0023)

Vanhusten yksinäisyys ei ole vieras ilmiö suomalaisessa yhteiskunnassa tänä päivänä. Romanivanhuksille (suuri osa haastateltavista oli ikäihmisiä) tämä on kuitenkin verrattain uusi ilmiö, sillä romanit ovat tottuneet siihen, että omista vanhuksista pidetään huolta. Tämä tapa on kuitenkin häviämässä ja muuttumassa ja yhä useampi vanhus kokee elämänsä yksinäiseksi. Verrattain uuteen tilanteeseen on vaikuttanut yleinen yhteis-

[20] suomalaistunut

kunnassa tapahtunut muutos (modernisaatio, elinkeinot), mutta myös erilaiset sosiaalipoliittiset toimenpiteet, joiden kohteena romanit ovat olleet. Asuntopolitiikka on johtanut ydinperheiden syntymiseen ja ruokakunnan koon pienentymiseen. Tämä osaltaan selittää, miksi taloudellisesti kurjaa aikaa muistetaan silti kaihoten – silloin oli ihmisiä ympärillä vaikka elannon saaminen olikin hankalampaa. Haastattelusta nro 23 kuvastuu kuitenkin, miten pääväestön kohtelu koettiin joskus epämiellyttävänä, eikä yhteiselo aina ollut ongelmatonta. On kuitenkin merkillepantavaa, että useimmissa romanien kertomuksissa korostuu ns. ”hyvät ihmiset”, jotka antoivat tarvittaessa yöpaikan ja auttoivat muutenkin hädässä. Haastattelun nro 16 olen valinnut aineistoksi oikeastaan haastattelijan asenteen vuoksi. Hän antaa lyhyellä kommentillaan ymmärtää, ettei täysin ole samaa mieltä haastateltavan kanssa, joka korostaa kulttuurisen vuorovaikutuksen tärkeyttä. Tämä keskustelu oikeastaan peilaa vallalla olevia asenteita. Toiset näkevät kontaktit pääväestön kanssa tarpeelliseksi, kun toiset taas eivät näe mitä hyvää kontakteista voisi syntyä. Jälkimmäinen ajattelu on joskus hyvinkin voimakasta ja ilmaistaan selkeästi erilaisissa kanssakäymisen yhteyksissä ja keskusteluissa. Viimeinen haastattelulainaus kertoo siitä ristiriidasta, kun yksilö, eikä ryhmän jäsen, on intensiivisessä ja jatkuvassa kosketuksessa pääväestön kanssa ja joutuu olemisessaan ja ajatusmaailmassa yhdistämään kaksi joskus hyvinkin erilaista todellisuutta. Tämä sama problematiikka nousee esille myös Thurfjellin (2011) kirjassa, joka käsittelee Ruotsissa asuvia Suomen romaneita ja heidän suhdettaan uskontoon. Thurfjell kiteyttää osuvasti, miten pelko (pääväestön painostuksesta) romanikulttuurin ja –identiteetin menettämisestä kytkeytyy koulunkäynnin problematiikkaan. Koulutusta pidetään periaatteessa hyvänä asiana ja romanien mahdollisuutena parantaa elinolojaan, mutta toisaalta nähdään siinä piilevät vaarat, jotka syntyvät vuorovaikutuksesta ”kaajeitten” kanssa. Vanhemmat, jotka usein ovat suhteellisen kouluja käymättömiä, pelkäävät näin ollen etääntyvänsä lapsistaan.

> *…the frustration that comes from dealing with the majority society and its demands, there are demands from the Roma community on each and every Rom to uphold a Romani identity. There exists, among many Roma, a fear that gaje are trying to eliminate them and their culture.*
>
> *The fear and mistrust towards the majority society creates ambiguous feelings about, for instance, sending the children to school. Many Roma would agree that education is a good thing but, at the same time, if it entails too much interaction with gaje, it threatens to deprive the children of their Romani identity and the parents, who often have little or no experience of schooling themselves, risk getting increasingly alienated from the life worlds of their children.* (Thurfjell, 2011)

Vuorovaikutuksen ja koulutuksen problematiikka on monitahoinen ja tämän problematiikan parissa painivat niin kouluviranomaiset kuin toisaalta myös romanien koulutustason nostamiseen pyrkivät romaniaktivistit. Mitään yleispätevää ratkaisua ongelmaan ei ole vielä löydetty. Toki yhä useampi romanilapsista käy peruskoulun loppuun, mutta siirtyminen toisen asteen koulutukseen onkin jo huomattavasti vaikeampaa. Ihmisten toiminta ei riipu ainoastaan yksilöllisistä valinnoista ja toiveista, vaan on otettava huomioon yhteisön jäsenten odotukset. Tämä on osa kollektiivisen kulttuurin rakennetta.

7.3. Romanikieli

Romanikielen tutkija Kimmo Granqvist on sanonut, että romanikielellä on nykyään lähinnä symbolinen merkitys. Hän on oikeassa; ei ole enää tilanteita, jotka vaatisivat romanikielen taitamista. Kun puhumiselle ei ole selkeää tarvetta, on kielen kuihtumisefekti luonnollista. Tätä kehitystä vasten romaniaktivistien viime vuosikymmenien pyrkimys kielen elvyttämiselle on ymmärrettävää, mutta tehtävä on myös haastava.

> ”No tottakai sillä oli iso merkitys ennen. Sehän [kieli]on tänä päivänä ihan niinkun menettänyt sen merkityksensä. Ja ehkä siinä on vanhempijen ihmisten vikaakin että ne ei nykypäivänä ne ei oo puhuneet niin paljon sitä kaaleen kieltä. Se aina niinkun tämä kultturi hävijää. Ei paljon keltään kuule että kuka puhus mitä kaaleen kieltä. Se on hyvin harvon. (SKS, ROM-SF0038)

Kielen nouseminen esille ROM-SF haastatteluissa saattaa johtua haastattelijoiden saamasta ohjeistuksesta tai kysymyspatteristosta, eikä voida sanoa, olisiko kielikysymys noussut spontaanisesti esille muussa tapauksessa. Huoli kielen häviämisestä oli kuitenkin vanhemmilla ihmisillä olemassa ja mielenkiintoista on, että juuri tämän kyseisen sukupolven aikana kieli erityisesti on ollut häviämässä. Vaikka romanikielen puhetaito on häviämässä, on romanien puheessa yhä romanikielisiä sanoja sekoitettuna suomenkielisiin lauseisiin. Toisaalta myös suomen sanoilla on erilainen merkitys romanien puheen merkitysjärjestelmässä, joten puhetta saattaa olla vaikea ymmärtää. Romani voi tulla myös väärinymmärretyksi sen vuoksi, että sanoille on annettu eri merkitys. Sanojen käyttö myös peilaa kulttuurista normistoa, likaiseksi luokitelluista asioista ei voi puhua erityisesti silloin kun ympärillä on eri ikäryhmää edustavia ihmisiä (Viljanen, julkaisematon). Useita vuosia sitten televisiossa esitettiin ohjelma nimeltä Napakymppi. Kaikki navasta alaspäin on romanikulttuurissa tabu, myös se itse napa-sana. Näin ollen

ohjelmasta puhuttiin sanomalla ”se kymppi-ohjelma”. Vuorovaikutustavat[21] ovat myös yksi ominaisuus, jolla kulttuuria performoidaan ja sen vuoksi kielen ja nonverbaalisen kommunikaation merkitys on olennaista myös kulttuurisessa välitilassa. Jos ei hallitse romani-diskurssia, niin ryhmään kuulumisen tunne heikkenee.

Tämän kappaleen tiivis katsaus auttaa luomaan käsityksen nykyisen kulttuurisen välimaaston syntymisestä. Välimaastosta, joka on kehittynyt nimenomaan etnisten ryhmien kohtaamisesta ja näiden etnoyhteisöjen luonnollistetuista rajanvedosta. Käsitykseni mukaan tämän kaltainen kulttuurinen välitila nykyisessä mittakaavassaan on ennemmin viime vuosikymmenien kuin aikaisempien aikakausien ilmiö. Tähän yhtenä syynä on varmasti ollut sosiaalisten kerrostumien välisen liikkuvuuden mahdollistuminen suomalaisessa yhteiskunnassa. Ryhmästigman olemassaolo sekä toisaalta romaniväestöön kuulumisen osoittaminen selkeästi erilaisin symbolisin elementein (kuten pukeutumisella) on osa kulttuurisessa välimaastossa olemisen todellisuutta ja myös osa sen problematiikkaa.

8. Suomen romanien sosiaalisen näyttämön viitekehys

> ”Mustalaisten asema arkipäivän elämässä on vaikea. Toisaalta mustalaiset haluavat elää mustalaiskulttuurin arvojen mukaan ja toisaalta heidän oletetaan elävän myös yhteiskunnan arvojen mukaan. Tämä voi olla mahdotonta, koska nämä ovat käytännöllisesti katsoen kaksi toisensa poissulkevaa asiaa. Valtakulttuurin ja mustalaiskulttuurin arvostukset ja tavat poikkeavat toisistaan jyrkästi. Jos yrittää toteuttaa kummankin kulttuurin arvoja ja ihanteita, on umpikujaan ajautuminen lähellä. Mustalaiset haluavat säilyttää omaa kulttuuriansa ennen kaikkea siksi, että he uskovat omassa kulttuurissa olemisen ja elämisen olevan inhimillisempää ja aidompaa kuin vaihtaa identiteettiä ja elää vieraassa kulttuurissa.” Mustalaisasiain Neuvottelukunta 1981:46.

Kopsa-Schön (1996, 129) toteaa, että suomalainen ympäristö on romanien sosiaalisen näyttämön viitekehys. Hän ihmettelee tämän vuoksi yllämainittua Romaniasiain Neuvottelukunnan (RONK) lausuntoa, joka piirtää tarkat rajat romaniuden ja suomalaisuuden ympärille. Aivan kuin romanit eläisivät jonkinlaisessa eristäytyneessä kulttuurikuplassa ja jossa suomalasten versus romanien elämäntapa nähdään toisensa poissulkevana, antagonistisena. Kopsa-Schön tähdentääkin, että nykymustalaisuus ja valkolaisuus eivät ole toisiaan poissulkevia asioita. Pelkästään fyysisen tilan jakaminen aiheuttaa sen, että

[21] Mukaan lukien kinesiikka eli nonverbaalinen viestintä, jota ihminen tuottaa kehollaan (esim. ilmeet ja eleet, liikkeet ja asennot)..

suomalainen ympäristö toimii romanien sosiaalisen näyttämön viitekehyksenä. Edellisen kappaleen historiallisesta kontekstista on kuitenkin mahdollista havaita, että rajanveto on ollut jyrkempää aikaisemmin. Edellä olen maininnut Viljanen-Sairan (1979,135) huomion interaktion luonteen siirtymisestä yhteisö- ja ryhmätasolta yksilötasolle. Pidän tätä selittävänä tekijänä sille, miksi ”kulttuurikupla” on ollut aikaisemmin selvemmin havaittavissa, vaikkakin sen seinämät ovat olleet jossakin määrin huokoiset molempiin suuniin. Tutkimukseni kohderyhmän ihmiset ovat osoitus siitä, miten mustalaisuus ja suomalaisuus, tai tarkemmin sanottuna valkolaisuus, eivät ole enää toisiaan poissulkevia. Kopsa-Schön mainitsee myös, että tässä etnoyhteisöjen vuorovaikutuksessa ja kanssakäymisessä romaneilla on hyvä asema, sillä he ovat kulttuurisesti rikkaampia kuin valkolaiset. Heillä on kulttuurisesti laajempi liikkuma-ala kuin valkolaisilla, sillä he hallitsevat ainakin osittain molempien yhteisöjen elämänpiirit ja arvomaailman (mts, 129).

Kopsa-Schön on osittain oikeassa romanien aseman määrittelyssä kulttuurien kohtaamisessa, mutta toisaalta on huomioitava myös romaneihin etnisenä ryhmänä liittyvä stigmatisointi ja on myös huomioitava Markkasen (2003, 49) termein romanien ”tuskien täyttämä tie” ja sen vaikutus kulttuurien välisen vuorovaikutuksen luonteeseen.

Romanien ja pääväestöjen suhde on noin 1000-vuotisen historian ajan ollut melkein kaikkialla ongelmallinen. Muun muassa Willems (1998) kertoo, miten romanit nähtiin ja koettiin epäsosiaalisina, rikollisina parasiitteinä, joista ei ollut mihinkään. Vaikka vuorovaikutusta eri ryhmien välillä on ollut, ei se ole ollut aina tuskatonta ja ongelmatonta ja ryhmien kulttuuria rikastuttavaa. Vuosisatoja vanha negatiivinen leima elää tänä päivänäkin ihmisten uskomuksissa ja opituissa ajatusmaailmoissa. Olin alkuvuodesta 2012 illanistujaisissa, jossa eräältä suomalaiselta kehitysyhteistyötä ympäri maailmaa tehneeltä naiselta kysyttiin: ”Miten pakistanilaiset suhtautuivat naisiin?” Nainen vastasi tähän, että ”*Pakistanissa nainen ja aasi olivat samalla arvoasteikolla, eivät siis minkään arvoisia. Vähän niin kuin meillä mustalaiset*”. Vaikka suurin osa paikalla olijoista tiesi minun romanitaustani, en sanonut asiaan mitään, vaan poistuin sivummalle keskustelusta. Tämä tapaus on esimerkki siitä, miten romaniutta tai romanikulttuuria ali-ilmennetään, eli nonperformoidaan suhteessa pääväestöön – tilanteesta poistumisen, pukeutumisen ja hiljenemisen keinoin. Tämä ali-ilmentäminen (ja romanien ryhmästigma) vaikuttavat suoraan yksilön tapaan toimia.

Mielipiteitä on tutkittu myös laajemmalti. Helsingin Sanomat julkaisi marraskuussa 2011 TSN Gallupin tekemän tutkimuksen, jonka mukaan yli puolet kansasta suhtautui kielteisesti ajatukseen, että lähisukulainen avioituisi romanin kanssa[22]. Markkanen (2003, 53) kertoo Joensuussa tapahtuneesta hyökkäyksestä, jossa 10–15 skinheadiä hyökkäsi romanipojan kimppuun. Kuten esimerkeistä havaitaan, kohdistuu romaneihin ryhmästigma ja kulttuuristen raja-aitojen ylityksissä on omat haasteensa. Dialogi käydään etnisissä neuvotteluissa osapuolten välillä, molempiin suuntiin, enemmistö-vähemmistö asettelusta käsin.

9. Romanikulttuurin keskeisiä elementtejä ja markkeeraajia

Kopsa-Schönin (1996, 67) mukaan se, miten hyvin yksilö on sisäistänyt tekemisen ja käyttäytymisen koodiston, määrittelee muiden romanien silmissä hänen ryhmäkiinteytensä. Ei pelkästään riitä se, että tietää käyttäytymistavat, vaan niiden toteuttaminen ja toimiminen täytyy sujua luontevasti. Romanit ovat tottuneita nonverbaalisen kommunikaation tarkkailijoita ja huomaavat heti, jos henkilö teeskentelee tai tuntee olonsa vaivautuneeksi. Romaniyhteisössä aitoutta myös arvostetaan – on parempi olla oma itsensä vaikka ei sitten koodistoa tuntisikaan kuin yrittää teeskennellä sen luontevaa hallintaa. Viitaten Edvard D. Halliin, Kopsa-Schön (mts, 70) määrittelee romanikulttuurin ns. High Context –kulttuuriksi. Tämä tarkoittaa sitä, että kulttuuri on kollektiivista ja yksilö jää taka-alalle. Viestit ilmaistaan nonverbaalisti, epäsuorasti ja implisiittisesti. Vastakohtana tälle HC-kulttuurille on Low Context –kulttuuri, jossa viestit ilmaistaan mahdollisimman suoraan, yksilöllisyyttä korostaen. Alla olevasta siteerauksesta huomaamme, miten haastateltava kokee koodistosta poikkeavan käyttäytymisen ja siitä viestimisen.

> ”Jos sä et ymmärrä sitä hienovaraista vihjailuja, mikä romanikulttuurissa on tapoihin ja tabuihin liittyen, jos sä et näe niitä kulmakarvojen liikkeitä ja muita. Tai sitä viestintää, joka tulee mutkan kautta. Jos et ymmärrä sitä, niin sä olet ihan pihalla. Tyhmä.” N4.

[22] Teetetyn kyselyn tuloksia ei enää löydy Helsingin Sanomien verkkosivuilta (5.2.2012), mutta Iltasanomien julkaisema kirjoitus löytyy osoitteesta http://www.iltalehti.fi/uutiset/2011111714769643_uu.shtml [luettu 5.3.2010]. Siinä todetaan mm, että suomalainen hyväksyy sukuunsa mieluummin afrikkalaisen kuin romanin.

Romaneille on tärkeää, että on kasvanut romanikulttuurissa. Erityisesti lapsuudessa romaniyhteisössä vietetty aika näyttäisi olevan mittari, joka mittaa mustalaisuuden ”aitousasteen”. Tämä ilmenee haasteltavien puheista, jotka ovat kasvaneet lastenkodeissa tai ainoastaan valkolaisen vanhempansa kanssa. Tämä mielestäni heijastaa sitä arvoa, joka annetaan kulttuurin luonnolliselle oppimiselle – sille, että oppii lukemaan nonverbalista viestintää ja toimimaan normatiivisten mallien mukaan luonnollisesti. Kulttuuriin kasvaminen löytyy myös romani diskurssista.

Kirjassa Käheä-ääninen tyttö (Tanner&Lind 2009, 163-164) Tuula Lind kertoo omaelämänkerrassaan miten mustalaiset pitävät pääsääntöisesti tiukasti kiinni puhtaus- ja häveliäisyyssäädöksistä. Miehet valvovat naisten tekemisiä, naisten käsivarret eivät saa olla paljaana (eivätkä miestenkään), naiset eivät saa näyttää paljaita sääriään, edes nilkka ei saa näkyä. Nuorempi nainen ja vanhempi mies eivät saa jäädä kahden minkäänlaisissa olosuhteissa. Lindin mukaan naiset ovat erityisen kärkkäitä valvomaan pikkutarkkojen sääntöjen noudattamista, sillä näin he osoittavat ja käyttävät valtaansa.

Toisaalta mielenkiintoista oli huomata, että mikäli henkilö on etääntynyt romanikulttuurista huomattavasti ja kohtaamiset romanien kanssa on ainoastaan satunnaisia, hän ei välttämättä tiedä, mitkä asiat ja ilmiöt kotona periytyvät romanikulttuurista. Esimerkkinä haastateltava, joka pohtii romaniäitinsä romanikulttuurista tuomia tapoja ja ajatusmalleja ja problematisoi sitä, koska ei ole elänyt romaniyhteisössä eikä tunne kulttuuria. Ei voi tietää varmaksi, mistä mikin tulee. Mustalaisuus voi olla elettyä arkipäivää, mutta se voi toisaalta olla myös hieman etäämpänä ja kauempana menneisyydessä.

> ”Mua on alkanut kiinnostaa, että kuinka paljon mun äidin puolelta voisi olla tällaista romanikulttuuria, mitä se on tuonut tiedostamattakin meidän kasvatukseen. Että minkälaisia piirteitä siellä on. Siksikin on tullut kiinnostus siihen [romanikulttuuriin]. Mä aina ihmettelin sitä, kun mun äiti ei ikinä päästänyt mua yksin lääkäriin. Se on aina ollut mukana. Mä ajattelin, et romanikulttuurissa voisi olla sellainen piirre, ettei mennä tällaisiin tilanteisiin yksin.” N9.

Kulttuurit ja lääketiede teoksessa kerrotaan (Viljanen, Hagert&Blomerus 2010, 86), miten myös terveydenhuollossa tulisi huomioida romanikulttuurin erityispiirteet. Kirjoittajien mukaan terveydenhuollon ongelmat liittyvät romanien tuntemaan vastenmielisyyteen ja pelkoon viranomaisia ja erityisesti lääkäreitä ja sairaaloita kohtaan. Perintei-

sessä suomalaisessa mielessä sairaalat mielletään mieluummin puhtaiksi, steriileiksi ja kliinisiksi paikoiksi, mutta romanien puhtauskäsitysten mukaan sairaalat ovat äärimmäisen likaisia paikkoja (mts, 89). Haastateltavani on oikeilla jalanjäljillä miettiessään tavan periytymistä romanikulttuurista, sillä romaniäidin rooliin kuuluu huolehtia teini-ikäisten ja joskus myös aikuisten lastensa asioista niin terveydenhoitohenkilökunnan kuin sosiaalityöntekijöiden kanssa (mts, 101).

Edellä keskusteltu esimerkki kuvastaa hyvin perheen sisäistä tilannetta, jossa äiti vielä edustaa romanikulttuurin perinteitä jollakin, ehkä tiedostamattomalla tasolla, mutta joista lapsilla on enää vähän käsitystä. Tämä johtuu siitä, että lapsi on sosiaalistettu pääväestön tapoihin ja ajatusmaailmaan, mutta aina raja näiden kahden välillä ei ole selvä.

9.1. Romanien puhtauskäsitykset

Haastattelumatkallani Turkuun olin tilanteessa, jossa kolme naista keskusteli keskenään romanitavoista. Ruotsissa asuva nainen sanoi, että ”ei tuo X nyt varmaan suutu, vaikka tämä kuppi tästä tippuisikin lattialle ja se pestäisiin takaisin käyttöön”. Tulkitsin nopeasti X:n olevan eri mieltä asiasta, vaikka hän ei näyttänyt reagoivan asiaan eikä vastannut siihen mitenkään. Romaneilla on erityiset puhtauskäsitykset ja ne heijastuvat ihmisruumiin, sosiaalisen tason, esineiden, tilan jakamisen ja moraaliarvojen kautta kokonaisvaltaisesti normatiiviseen käyttäytymiskoodistoon. Säännöt ovat hyvin selkeät ja tarkat, mutta niiden noudattamisessa on suku- ja aluekohtaisia eroja. Romanien keskuudessa on olemassa stereotypioita, jotka liittyvät tietyn paikkakunnan tai suvun romaneihin. Toisia pidetään tapoja tarkemmin noudattavina ja toisia niihin höllemmin suhtautuneita. Sukuja arvostetaan tapojen sisäistämisen tason mukaan (mm. Kopsa-Schön 1996, 105–128).

Mitä lattialle putoava kuppi, sen pois heittäminen tai säilyttäminen sitten kertoo meille puhtaussäännöistä? Romanit luokittelevat asioita puhdas/likainen –dikotomian kautta ja näiden käsitteiden merkitys tulee ymmärtää niin konkreettisella kuin myös symbolisella tasolla. Jos puhdas on välillisesti tai välittömässä kosketuksessa likaisen kanssa, se saastuu, likaantuu. Tämä tematiikka on antropologeille tullut tutuksi Mary Douglasin (2000) teoretisoidessa symbolien yhteisöllisestä luonteesta. Hänen metodologinen lähtökohtansa perustuu ajatukselle ihmisruumista yhteisön ja yhteisöllisyyden symbolisten rajo-

jen ilmaisijana ja tämän vuoksi hänen teoriaansa on usein käytetty romanitutkimuksessa. Suomeen tämän lähestymistavan toi Anna Maria Viljanen pro gradu työssään 1974. Puhdas, epäpuhdas, häpeä ja kunnioitus muodostavat romanien kosmologiassa monimutkaisen ja – tasoisen merkitysjärjestelmän, joka normatiivisesti ohjaa romanien käyttäytymistä niin yksityisessä kuin julkisessakin tilassa. Tämän järjestelmän oppiminen ja luonteva toteuttaminen vaatii sen suorittajalta erityisiä taitoja ja sensitiivisyyttä. Elämää ohjaavana, tai joskus myös rajoittavana, tekijänä se saatetaan kokea turvaksi ja tueksi, mutta joskus myös liian vaativaksi. Vaativaksi se saattaa tulla erityisesti niille, jotka eivät ole siihen lapsesta asti kasvaneet, sillä se pitää sisällään myös henkisen ja moraalisen arvomaailman ja sen omaksumisen. Tästä perspektiivistä käsin on myös ymmärrettävää, miksi romanit arvostavat sitä, että on lapsesta asti kasvanut romaniyhteisössä ja omaksunut tavat ja arvot ”luonnollisesti”.

Käyn näitä kulttuurisia elementtejä läpi haastatteluista tulleiden esimerkkien valossa, jotta hahmottaminen ja kokonaiskuvan saaminen olisi helpompaa. En kuitenkaan esittele kaikkia nyansseja ja erityispiirteitä, vaan ainoastaan ne, jotka tulevat haastattelumateriaalin kautta esille ja joilla on suoranainen vaikutus kulttuurisessa välitilassa toimimiselle. Kun asiaa tarkastellaan performanssiteorian valossa, voidaan ajatella näitä erityispiirteitä ja perinteitä metaforisesti performanssin suorittajan apuvälineiksi ja –keinoiksi, joilla kulttuuria ilmennetään. Puhtautta ja likaisuutta käsitellessäni reflektoin omaa materiaaliani ”Romanit suomalaisessa terveydenhuollossa” artikkeliin (Viljanen et al. 2010).

Romanien kosmologiassa ihmisruumis on kahtia jaettu. Yläosa edustaa symbolista puhtautta ja alaruumis edustaa epäpuhtautta. Tämä sama kahtiajako toistuu myös tilojen suhteen. Keittiö on puhdas. Romaninainen (Markkanen, 2003) kiinnittääkin erityistä huomiota keittiön siisteyteen. Kuitenkin lattia on likainen ja kun kahvikuppi (joka on kosketuksessa yläruumiiseen), putoaa lattialle, on se likaantumisen vuoksi heitettävä pois. Puhdas on siis esine, joka on välittömässä tai välillisessä kosketuksessa yläruumiiseen. Puhtaan kohdatessa likaisen, kupin pudotessa lattialle on antropologisin termein tapahtunut saastuminen. Likaisuus ei poistu samalla tavalla kuin pääväestön käsitysten mukaan, tiskiainetta käyttämällä. Auton lattialla kuljetettua tietokoneen näyttöä ei voi asettaa pöydälle, koska se on ollut kosketuksessa epäpuhtaan lattian kanssa. Tilaan liit-

tyvän puhtaan ja epäpuhtaan jakoon liittyy myös häpeä. WC on likainen ja sinne meneminen, erityisesti vanhempien ihmisten nähden, ei ole sopivaa.

Haastateltava (N5) on kahden romanin lapsi. Hänet adoptoitiin suomalaiseen perheeseen ihan pienenä lapsena ja kontaktit romaneihin lapsuusaikana olivat sattumanvaraisia. Hänen biologinen isänsä oli käynyt katsomassa häntä kasvattivanhempien luona muutaman kerran ja aikuisuuden kynnyksellä hän päätti ottaa yhteyttä biologiseen isäänsä. Tuolloin hänelle tuli tarve tietää omasta taustastaan enemmän ja myös tutustua sukulaisiinsa.

> ”Kun menin kolmannen kerran isäni luo, niin mun oli tarkoitus olla siellä koko kesä. Siis vähintään kuukausi tai kaksi. Ja mä lähdin rinta rottingilla ja mun kasvatti-isä vei mut laivasatamaan. Sitten kun pääsin Ruotsiin... Sitten tämä vessassa käynti oli niin hemmetin hankalaa, niin mä ihan tietoisesti rupesin syömään vähempi, jotta mun ei tarvinnut mennä vessaan niin useasti.
> Sitten mä kehitin sellaisen tavan, et ne mun siskot, nehän nukkui ihan äärettömän pitkään, ja mun isänihän ei koskaan vaatinut multa yhtään mitään. Sehän aina sanoi, et kukaan ei saa koskaan tulla vaatimaan multa yhtään mitään. Eikä multa vaadittukaan[tapojen noudattamista]. Mutta se itsetietoisuus niistä kaikista tavoista aiheutti sitten sen, että mä nousin aamulla aina ensimmäisenä ylös, hemmetin aikaisin. Menin suihkuun ja onneksi suihkuhuoneessa oli vessa samassa.
> Mutta siinä kävi niin, että mä en pystynyt olemaan siellä kuin kaksi viikkoa. Koska se kävi niin ahdistavaksi.”N5.

Haastateltava kertoo, miten häpeän tunne tuli valtavan voimakkaaksi, vaikka hän ei ollut kasvanutkaan näiden tapojen mukaisesti, eikä niitä häneltä odotettukaan. Hän ei ikinä muuttanut pysyvästi sukulaistensa pariin asumaan, mutta pitää tiiviisti yhteyttä heidän kanssaan. Romaniyhteisössä asuminen ei enää onnistunut muualla vietetyn lapsuuden ja ahdistavaksi koetun tapakulttuurin ja normikäyttäytymisen vuoksi.

Tilan käytössä puhtaussäännöt ovat myös tarkat, eli koska keittiö on puhdas, vain siellä pestään astiat ja pöytäliinat, eikä sinne voi mennä alusvaatteisillaan. Vain keittiöstä otetaan vesi ruokailuun (Viljanen et al. 2010, 93). Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi saunan padassa kiehunutta vettä ei saisi käyttää keittiön tai astioiden pesemisen. ”*Mä en saanut viedä pesuvettä keittiöön. Mä sanoin, että mutta kun siellä on kuumaa vettä padallinen.* ”*N4*

Myöskään nuori ihminen ei voi olla alakerrassa, jos yläkerrassa on häntä vanhempia ihmisiä.

> ”Välillä tuli jotakin yllättäviä asioita eteen siellä maaseudulla romanisukulaisten parissa. Ei saanut tehdä määrättyjä asioita. Ei saanut mennä ylätupaan jos oli vanhempia mustalaisia alatuvassa.” N2.

> ”Kun romanivaatteet on kerran laitettu, niin niitä ei pois oteta. Meillä on omakotitalo, niin en mä voisi tehdä mitään pihahommia, jos mulla olisi niissä hommissa hameet päällä. Mun luona ei käy ketään vanhoja ihmisiä, niin kotona mä olen ihan pitkässä mekossa ja ns. kaajen vaatteissa. Sitten jos mä menen kodin ulkopuolelle, niin on aina hameet päällä. Mulla ei ole enää ketään sellaisia vanhoja ihmisiä elossa, ketä varten mun pitäisi pitää taloa puhtaana.
> Kukaan ei julkisesti sano, että niillä on likaiset huoneet. Ne ovat likaiset huoneet, koska mä en pidä romanivaatteita siellä. Jotkut sitten kuitekin salassa tekee sitä.” N1

Haastateltavan puheesta tulee hyvin esille romanidiskurssin eroavaisuus pääväestön vastaavasta. Romanidiskurssissa on tässä kohden kyse symbolisesta puhtaudesta, ei konkreettisesta niin kuin todennäköisesti olisi pääväestön puheessa. On selvää, että keittiöön ei mennä alusvaatteisillaan. Se likaa huoneen. Jotkut perinteisimmät romanit ovat tarkkoja myös siitä, että aikuinen romaninainen ei saa tulla asuntoon, mikäli hän on pukeutunut pääväestön tapaan ”lyhyeen hameeseen”. Lyhyt hame saastuttaa ja likaa asunnon.

Ylipäätään näiden tapojen tiedostaminen ja oppiminen kokonaisuutena (käyttäytymisen normatiivisena järjestelmänä) sekä käytännön luonteva soveltaminen vaatii henkilöltä nopeaa tilannekohtaista tajua ja oivaltamista.

> ”Olen oppinut, yhden tavan perusteella, että kun ei saa sanoa (tauko) jotakin polven yläpuolelta ja navan alapuolelta, edes sitä napa sanaa[23].
> Sä osaat sen perusteella ymmärtää, et sä et voi sitten puhua esimerkiksi makuuhuoneissa tapahtuvista asioista. Et sä ymmärrät yhden asian perusteella monta lisäasiaa.
> Ja sitten kun on ikänsä porukan kanssa tekemisissä, niin se on vaan ollut niin, ettei mitään hirveätä ole. Ei ole ollut niin kuin et mua jännittää, osaankohan mä käyttäytyä. Se on vaan luontaisesti - mustalaislapsi kasvaa

[23] Romanikulttuurissa ihmisruumiin koko alaosan, genitaalien ja sisäelinten nimityksiä neutraalissakin käytössä pidetään sopimattomina. (Viljanen 2012 julkaisematon).

> siihen jo kotonaankin. Ei niitä opeteta ettei näin saa tehdä, vaan ne elää siinä ympäristössä ja ne vaan näkee. Ei pidetä mitään luentoja. Istupas nyt lapsi, niin tänään opetetaan sulle kulttuuria. Se kulttuuri siirtyy arkipäivän tilanteissa ja vuorovaikutuksessa. Seuraamalla ympäristöä, havainnoimmalla.”N3

Kopsa-Scönin (1996, 120) mukaan romanit valvovat joskus tarkastikin toistensa mustalaisuuden ulkoisten perinnepiirteiden ja tapakäytänteiden toimivuutta. He mittaavat näin mustalaisuuden aitoutta ja vahvuutta. Puhutaan siis ryhmän sisäisestä kontrollista. Kopsa-Schön on tässä oikeassa, kun yksilöt ja kokonaiset suvut arvotetaan sen mukaan, miten perinnetapoja noudatetaan. Kulttuurien välitilassa olevilla ja tapoja molemmista kulttuuripiireistä omaksuneilla, on vaikeuksia saada arvostettu asema romaniyhteisössä.

> ”Mä kerroin aina, että mussa on tummaa verta, mutta että olen elänyt kaajeitten kanssa. Mä kerron, että mä olen X:n tyttö. Mä kyselin sukulaisilta, että miten mä toimin tässä asiassa, koska mä olin jo kokenut sen, että ihmiset torjui mua. Et mitähän tuo hakee meistä? Joku sanoikin et mitä sä täällä teet?”N8.

Jos lapsi ei syystä tai toisesta ole kasvanut romaniyhteisössä, vaikuttaa tämä myös muiden suhtautumiseen. On toki muistettava, että tapaukset ovat yksittäisiä, eikä muutamista esimerkkitapauksista voi vetää pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Haastateltavan (N3) kertomus kuitenkin kuvaa sitä prosessia, minkä kahden kulttuurin välitilassa saa aikaiseksi. Yksilö saattaa siis identifioitua sekä pääväestöön että romaniväestöön. Pääväestön puolelta leimautuminen mustalaiseksi on yleensä yksiselitteistä, riittää kun suvussa on romaneita. Pääväestö ei tee etnistä luokittelua ja kategorisointia kulttuuristen perinnetapojen noudattamisen kannalta, kuten romanit useassa tapauksessa tekevät.

> ”Mä olen nähnyt monta tapausta, jossa lastenkodin [romani]lapsia ei ole kohdeltu hyvin, kun ne menee sukulaisiinsa nuorena. Sitten tulee valtavia pettymyksiä, jopa itsemurhan partaalle päätyvät, kun suku ei otakaan vastaan niin kuin oli toivonut.”
> K: Mistä tuollainen johtuu? Senkö vuoksi, ettei ole kasvettu siinä ympäristössä?
> ”Vaikea sanoa mihin se liittyy. Mustalaisilla voi olla tuota makaronin läpi tuijottelua. Että voi olla kun tämä on kaajeitten kasvattama, tämä on ihan kaajeita. Jos vielä omalla käytöksellä tukee sitä käsitystä ja on siellä [romanien parissa] H. Moilasena koko ajan. Kaa et mä otin puseron tässä kun

> käytiin nukkumaan vaikka siskonpetille ja tuossa on tuo vanha akka vieressä.” N3.

Puhtaan ja likaisen kategoriat siis näkyvät niin ihmisruumiissa, tilan käytössä kuin myös esineissä. Lisäksi puhtaan ja likaisen käsite vaikuttaa moraalikäsityksiin ja häveliäisyystapoihin. Kunniallinen, hyveellinen ja siveellinen käyttäytyminen kuuluvat puhtaan kategoriaan, kun taas vastaavasti häpeällinen ja kunniaton käyttäytyminen edustaa likaisen kategoriaa (Viljanen et al. 2010, 92). Puhdas/epäpuhdas – jaottelu näkyy voimakkaasti myös käyttäytymisnormiston logiikassa. Mikäli syyllistytään likaiseen eli kiellettyyn tekoon, eli rikotaan tabuja, seuraa siitä saastuminen. Tällaiset moraalisäännökset säätelevät (eli toimivat kontrollimekanismina) ryhmän sisäistä käyttäytymistä ja luovat selvän rakenteen hyväksytyille toimintamalleille. Mallien peruskivenä on puhdas/epäpuhdas –symboliikka. Seuraavan esimerkin olen ottanut mukaan – sen radikaalisuudesta ja harvinaislaatuisuudesta huolimatta siksi, että sen valossa kyetään ymmärtämään, miten kauaskantoiset seuraamukset normikäyttäytymisen rikkomisella voi olla. Lisäksi kertomus kuvaa valaisevasti sukupuoli- ja ikärakenteen kategorioihin liittyviä rajoituksia, kieltoja ja ikäryhmäkontrollia.

> ”Nainen ootti miehelle lasta ja odottaessaan tämä...[tauko] tämä nainen harrasti miehen isän kanssa kiellettyjä asioita. Ja mustalaisissa niin sanotusti likas sen lapsen. Lopputulos oli kauhea show ja se laps oli se, joka aina muistutti, et voi täs on tää laps. Onhan se ihan järkyttävää äärikäyttäytymistä, mitä mä en ole ikinä… tässä asiassa mä olen ihan kaajeita mieleltäni ja ajattelussani, et miten tällä tavalla voi niin kuin mennä.”

Likaisen ja puhtaan dikotomia ja symboliikka näyttäisivät olevan pohja romanikulttuurin merkitysjärjestelmälle. Ihmisruumis siis nähdään symbolien lähtökohtana (Markkanen 2003, 65) Tämä merkitysjärjestelmä poikkeaa huomattavasti pääväestön moraali-, käyttäytymis- ja puhtausarvoista ja käytänteistä ja ne ovat osaltaan luomassa rajanvetoa romanikulttuurin ja pääväestön välille. Tämä romanien merkitysjärjestelmän katsotaan tulevan vanhasta perinteestä. Tämä perinne muokkaa ryhmän kulttuuri-identiteettiä. Kulttuuriset identiteetit tulevat jostakin ja niillä on historiansa. Dynaaminen kulttuuri myös muokkaa kulttuurista identiteettiä jatkuvasti.

9.2. Häpeän yksilöllinen ja yhteisöllinen ulottuvuus

Häpeä on oleellinen käsite romanikulttuurissa. Se on emotionaalisesti voimakas ja negatiivinen tunne joka seuraa tapojen, tabujen ja normikäyttäytymisen rikkomisesta. Häpeää koetaan yksilötasolla, jolloin se on lähempänä pääväestön ymmärtämää häpeäkäsitettä (ks. Viljanen et al. 2010, 94), joka aiheuttaa nolouden tunteen tai mielipahan sopimattomasta teosta. Häpeä syntyy romaneille usein eri syistä kuin pääväestölle. Romanien kohdalla se noudattaa romanikulttuurin puhdas/likainen –dikotomiaa sekä toisaalta myös ikä- ja sukupuolijaottelua ja siihen liittyvää käyttäytymisnormistoa. Toinen huomattava taso häpeän ymmärtämisessä on sen yhteisöllinen ulottuvuus. Tämä tarkoittaa sitä, että teollaan yhteisön jäsen ei häpäise ainoastaan itseään tai se ei ole pelkästään kahden henkilön välinen, intersubjektiivinen, vaan häpeällisellä toiminnalla saatetaan häpäistä koko suku. Koska logiikka taustalla noudattelee romanikulttuurin erityispiirteitä, seuraa siitä välittömästi kytkentä kunnioittamiseen ja kunnialliseen toimintaan.

> ”Mä olin siinä meidän lähellä olevassa uimahallissa. Me käytiin siinä joka viikko, milloin [saman ikäisellä]porukalla milloin erikseen. Kerran olin itsekseni ja olin suihkussa ja pesin tukkaa. Avasin silmät ja siinä se seisoi, se meidän naapurista sellainen vanha mustalaismies, jonka mä tunsin tosi hyvin, jota mä kävin tervehtimässä usein. Pari kertaa viikossakin istuin iltaa niiden mökillä.
> Mä seison siinä ihan ilman mitään ja avaan silmät, niin ymmärräkkö se seisoo ihan mun edessä ja kattoo mua. Mä lähin siitä juoksemaan ja menin saunaan. Se oli vähän hölmistynyt sekin. Saippuat päällä mä menin saunaan, mutta eikö se mies vielä tule perässä sinne. Mä pidän sitä ovea sisäpuolelta kiinni ja se repii toiselta puolelta.
> Oli tosi inhottava tilanne ja todella syvältä voi kouraista se häpeän tunne. Mä mietin sitä jälkeenpäin, et miten se voi tuntua niin kauhealta. Se ei ole pelkästään se, että sä olet oppinut jonkun tavan ja nyt sitä tapaa on tässä tahtomattamme rikottu. Se on valtava sellainen henkinen häpeän tunne sen lisäksi, että sä tiedät, että tapaa on rikottu, et näin ei saa olla.
> Se meni niin syvälle, että mä olin ihan poissa tolaltani sen illan jälkeen. En mä kehdannut edes mennä pitkään aikaan sinne mökille.”N3.

Kertomuksessa korostuu romaniyhteisön hierarkkinen rakenne ja sosiaalinen järjestelmä, johon heijastuu ihmisruumiista saadut symboliset merkitykset. Korkeimmalla tuossa hierarkiassa ovat ”puhtaimmat” ja kunnioitetummat ihmiset, eli ne, jotka kuuluvat ”vanhat”-kategoriaan. Alempana ovat nuoret ihmiset (Viljanen et al. 2010, 93; Viljanen

2012). Nuoren ihmisen tulee siis hävetä vanhemman ihmisen edessä sopimattomissa tilanteissa, kuten edellä kerrotussa tarinassa kävikin. Romanikulttuurissa vanhempien kunnioittaminen on yksi kulttuurin tukipilareita, ainakin periaate tasolla. ”Uusmustalaisuus” on tuonut mukanaan uusia käyttäytymisen tapoja, jotka saavat vanhemmat ihmiset tuntemaan itsensä ennemmin ulkopuoliseksi kuin kunnioitetuksi, sillä tämän päivän nuoret ymmärtävät vanhojen ihmisten kanssa puhumisen häpeäksi, ”*kun se sitä vastoin on juuri kunnioituksen puutetta, että vanhusta ei huomata eikä hänen kanssaan kommunikoida*” (N1).

Kulttuurisessa välitilassa on kuitenkin eroja siinä, miten romani-häpeä on sisäistetty ja häpeän kokeminen on yksilöllistä. Tämä tunnetason sitoutuminen on osa ryhmäidentiteettiprosessia, ymmärretäänkö henkilö ”meikäläiseksi” (Kopsa-Schön 1996, 67; Viljanen 2012).

> ”Mä en ole koskaan omaksunut sellaista romani-häpeää. Mä en osaa laittaa päätä alaspäin ja olla häpeävinäni kun tietyistä asioista puhutaan, kun mä en koe sitä. Mä en koe sellaista häpeän tunnetta. Mä voin kokea et ok, onko tästä ihan pakko puhua, mutta se ei ole mulle ... Mä en apinoi sitä keneltäkään vaan se on mitä ihan oikeasti itsestä tuntuu.”N7.

Viljanen (1979, 147) tiivistää osuvasti romanien sukuun liittyvän yhteisöllisyyden erityisleiman:

> ”Suku käsitetään kokonaisuudeksi, jonka osina yksilöt luetaan samaan kategoriaan kuuluvaksi; yksilöihin liitetään koko sukua kuvaavat ominaisuudet. Toisaalta myös yksilön toiminta vaikuttaa puolestaan suvun kategorisointiin: jos joku yksilö rikkoo joitain mustalaisuuden normeja, liitetään rikkomuksen seuraukset suvun muihin jäseniin samalla tavoin kuin itse rikkojaankin. Tällöin rikkojan läheisempiin omaisiin liitetään rikkomusten seuraukset voimakkaimpina.”

Vaikka romanien asumisolosuhteet ovat muuttuneet ja yhteisöllisyys on ollut muutoksessa, joidenkin mielestä jopa kriisissä, on perheen merkitys kuitenkin säilynyt myös tänä päivänä.

Häpeä ja kunnia käsitteinä ovat toki löydettävissä useista kulttuureista, mutta niillä on usein kulttuurikontekstinen merkitys. Markkanen (2003, 71) viittaa käsitellessään kunnian ja häpeän käsitteen esiintymistä eri kulttuureissa Wikanin tutkimuksiin Kairon

köyhälistöalueella. Wikan huomasi, että häpeä on huomattavasti tärkeämpi käsite ihmisten arkipäivässä kuin kunnia. Romanikulttuurin ollessa kyseessä ei voi määritellä kumpi käsiteparista olisi tärkeämpi, sillä kunnia(llisuus) ja häpeä ovat romanikulttuurissa tiiviisti sidoksissa toisiinsa, toisin sanoen häpeäminen on kunnioittamista. Ihmisen tulee tuntea kunniallisen ja soveliaan käyttäytymisen normisto. Hänen tulee hävetä, mikäli rikkoo rajoja. Ennen kaikkea häpeän ja kunnia konsepti eroaa Suomen pääväestön vastaavasta käsiteparista ja toimii näin symbolisen rajanvedon välineenä.

On kuitenkin huomattava, että sukuun liittyvät asiat – ihmiset, teot ja olosuhteet ovat keskiössä romanidiskurssissa. Tämä kertoo suvun ja yhteisöllisyyden merkityksestä jokapäiväisessä elämässä. Myös Markkanen (2003, 73) on huomannut tämän saman asian ja toteaa, että perhe-elämä ja sukujärjestelmä yleensäkin ovat puhumisen aluetta. Kerrontaan vaikuttaa kaikki ympärillä koettu elämä muutoksineen. Romanilapsen kuva perheestä on erilainen verrattaessa pääväestön lapseen.

9.3. Pukeutuminen merkitysjärjestelmän symbolina

Nykyisessä antropologisessa keskustelussa nähdään kulttuuri alati muuttuvana ja muotoutuvana prosessina, joka koostuu niin toimijoista, käytänteistä kuin myös performanssista (Hansen 2004, 370). Hansenin mukaan paradigman muutos sosiaalisista rakenteista kohti toimijuutta ja käytänteitä[24] on myös ohjannut pukeutumisen merkityksestä käytyä keskustelua. Pukeutumisen antropologia on näin jättänyt pois repertuaaristaan jäljittelemisen, bricolagen ja hybridin konseptin ja keskittänyt huomionsa monimutkaisiin ja heterogeenisiin prosesseihin, jotka liittyvät pukeutumissa tehtäviin valintoihin. Pukeutumisessa kulminoituu olemisen ja kuulumisen eri tasot. ”Sosiaalisella iholla” on dualistinen merkitys, sillä pukeutuminen viestii sekä yksilöllistä että myös kollektiivista identiteettiä (mts, 372). Hansen ei määrittele (sosiaalista) toimijuutta sen tarkemmin, mutta Ortnerin (2003) mukaan sosiaalisessa toimijuudessa struktuuri, subjektit (toimija), historia, kulttuuri ja valtasuhteet käyvät keskenään vuoropuhelua ja muodostavat näin kompleksisen vyyhdin, joka määrittelee sosiaalisen toimijuuden attribuutit eli sen, miten yksilö (tietoisena päämääristään) toimii erilaisissa sosiaalisissa ja kulttuurissa miljöissä. Koska pukeutuminen on osa kulttuurista prosessia ja muuttuu ajassa sekä paikassa; se ei

[24] Hansen viittaa tällä Bourdieun käytäntöjen teoriaan (theory of practise).

ole stabiili, vaikka näin usein perinneasut[25] halutaan nähdä ja ymmärtää. Ympäröivällä maailmalla – muodilla – on aina osuuteensa valintoihin, joita ihmiset tekevät vaatetukseensa liittyen. Perinnepuku on näin osa ryhmän sisäistä neuvottelua, missä Wagneria (1981) lainatakseni yhdistyy keskustelu konventiosta ja uudelleen keksimisestä (inventions).

Romanikulttuurissa vallitsee yhdenmukaisuuden paine, joka määrittelee käyttäytymisen, tilan jäsentämisen ja pukeutumistyylin. Mistä tuo yhdenmukaisuuden paine tulee? Edellä olen kertonut, miten ihmisruumiin symboliikka heijastuu käyttäytymisen ja olemisen eri tahoille, miten asiat luokitellaan puhtaiksi tai epäpuhtaiksi, oikeaksi ja vääräksi. Normatiivisuus on siis heijastusta romanien kosmologiasta, arvo- ja aatemaailmasta. Siitä, miten todellisuus hahmotellaan ja miten luodaan puitteet tuossa todellisuudessa toimimiselle. Normatiivisuus antaa ohjeistuksen ja luo säännöt, aivan kuten liikennevalot. Pukeutuminen on näkyvin ja helpommin huomattavissa oleva tapa ilmaista ryhmäjäsenyys ja kunnioitus romanien arvomaailmalle ja tavoille. Pukeutumisen kautta yksilö sekä ilmoittaa muille kuuluvansa yhteisöön että myös vahvistaa omaa paikkaansa yhteisön jäsenenä ja muodostaa tätä kautta omaa henkilökohtaista kulttuurisesti konstruoitua identiteettiään. Romaneille pukeutumisella siis viestitään, että noudatetaan käyttäytymissääntöjä. Pukeutuminen on hyvä esimerkki kunnioituksen ja häpeän linkittymisestä: Jos vanhempien edessä on pukeutunut sopimattomasti, pukeutumiskoodiston rikkoja ei ainoastaan koe yksilötason häpeää, vaan kaikki tilanteessa olevat kokevat saman häpeän tunteen. Eikä se rajoitu siihen, sillä sopimattomalla pukeutumisella asetetaan myös omat vanhemmat häpeän alaiseksi. Pukeutuminen on myös etninen kannanotto (Viljanen, 2012). Oleellista romanipukeutumisessa on häveliäisyyssyistä paljaan pinnan peittäminen, naisen nilkat eivät saa näkyä ja miesten tulee käyttää suoria, tummia housuja. Sama peittämisen periaate pätee myös ruumiin yläosaan, sillä ei edes kesäkuumalla romanimies voi olla ilman takkia, paitahihaisillaan niin, että käsivarret näkyisivät. Vaatteiden tulee peittää ruumiin muotoja ja olla väritykseltään tummia, jotta vaatteet myös mielletään päällysvaatteiksi eikä konnotaatioita alusvaatteisiin synny.

[25] Perinneasun määrittely nykyantropologian diskurssissa on haasteellista. Eicherin toimittamassa kirjassa Dress and Ethnicity (1995) perinneasu on mainittu kolmessa eri esseessä. Kahdesta näistä sana perinneasu on laitettu lainausmerkkeihin ja jätetty ilman määritelmää. Kolmannessa (Seng&Wass 1995, 230-231) pohditaan, että ”perinteisellä” uusimmissa etnografioissa tarkoitetaan esinettä tai toimintaa, joka on ”*peritty menneisyydestä, suhteellisen muuttumattomana sukupolvelta toiselle*”. Perinne sisältää valikoitumisen prosessin. Valikoiva prosessi ja määrittely itsessään ovat dynaamisia. Kysymykseksi jää, montako sukupolvea tarvitaan perinteen syntymiselle?

Kulttuurisessa välitilassa oleminen saa myös ilmauksensa vaatetuksessa. Välitilassa toimijat tietävät ja tuntevat pukeutumisen merkityksen ja sen, mistä normatiivinen pukeutumistapa kumpuaa. Oikeanlainen pukeutuminen on myös haasteellista, sillä kulttuurien marginaalissa kulttuurinen alue vaihtelee ja vaatii tilanteen mukaisen käyttäytymisen. Se, miten haastateltavat ovat ratkaisseet pukeutumiseen liittyvät haasteet, on ollut henkilökohtainen valinta. Olen valinnut tähän kertomuksia, jotka paljastavat, miten tärkeä rooli vaatetuksella on. On toki muistettava, että niin suhtautumisessa pukeutumisen kuin muihinkin tapoihin ja niiden noudattamiseen on olemassa suuria eroja.

> ”Isolla porukalla lähettiin aina tansseihin ja siinä vaiheessa oli varmaan enemmän sellaista ja laitettiin kauluspaitaa ja oltiin, että mitä sulle kuuluu?[haastattelutilanteessa nousee ylös esittämään]. Siinä vaiheessa se ympäristö on jotenkin vaatinutkin. Ei mitään kirjoitettua lakia ollut, mutta niin kuin tuollaisessa sosiaalisessa tilanteessa mä olen enemmän sisällä kun mä otan ne normit mitä siinä on. Ei mitenkään sillain painostaen vaan…
> Vaikka mulla on mitkä vaatteet päällä niin mä en ymmärrä, vieraat mustalaiset ne kattoo. Liekö tutka tai mikä. Ne katsovat ja nyökkäävät [vaikka ei ole pukeutunut sopivasti] Mutta kun mä olen sellaisissa vaatteessa, niin mä en nyökkää takasin , kun silloin tulee helposti se vuorovaikutus ja sitten tulee se tunne, että mä en halua [häpeä]. Kun sä olet kasvanut sellaiseen kulttuuriin, niin sä tiedät, miten pukeudut eri tilanteisiin.” N3

> ”Jos sä olet kokonaan valtaväestöä, niin onhan se elämä helpompaa. Onhan siinä erilailla ovet auki, kun et ole romanivaatteissa. Työllistymisessä, asiakkaana kaupassa, missä tahansa, sä olet vaan yksi muitten joukossa. Mutta olla romanina, niin sehän on hirveä haaste, hirveä työ.
> Kun laitoin romanivaatteet, niin siinä oli suuri kamppailu, sisäinen minä. Minähän olen sama ihminen kun silloin kun olin valtaväestön vaatteissa, tai kun olen romanivaatteissa, mutta kaikkien muiden suhtautuminen minuun muuttui. Niin valtaväestön kuin romaneiden, niin hyvässä kuin pahassakin.” N1

Kopsa-Schön (1996,121) toteaa, että monelle nuorelle voi mustalaisvaatteet olla ”työpuku”, jolla ilmennetään tilannekohtaisesti kuulumista ryhmään. Myös Kopsa-Schön (mts, 120) on huomannut, että joskus kiusalliseksikin koettu valvonta tapojen noudattamisessa ilmenee usein arkipäivän tilanteissa. Romanit mittaavat muiden mustalaisuuden vahvuutta ja tekevät havaintoja sosiaalisesta todellisuudesta. Kopsa-Schönin käyt-

tämä termi työpuku kalskahtaa hieman omituiselta ja kuvaisin tilannetta mieluimmin Nagelin (1994) käsittein, missä etnisyydellä ja identiteetillä on useita kerrostumia, joiden esilletulo ja painotus vaihtelevat tilanteen mukaan. Nagelin näkemys sopii myös ajatukseeni, että kulttuurinen välitila on itse asiassa alue, jossa eri kerrostumat kohtaavat ja saavat omanlaisensa olomuodon, pohjautuen siis niihin kulttuurisiin alueisiin, joihin yksilö on sidoksissa, mutta muodostaen näistä uudenlaisen ”kulttuurisen toiminta-alueen[26]”.

Romanikontaktit rajoittuvat usein oman suvun jäseniin. Sukulaisten luona vierailtaessa käyttäydytään romanikulttuurin edellyttämällä tavalla, pukeudutaan asiallisesti, ei puhuta sopimattomia ja ylipäätään noudatetaan ennalta määrättyjä käyttäytymismalleja. Toisaalta omien parissa olo on myös turvallisempaa, he tietävät henkilön taustat. Kun ei ole elänyt romanikulttuurissa, oma väki ymmärtää olla vaatimatta tiukkaa romanikulttuurin tapojen noudattamista.

> ”Mun molemmilla siskoilla on romanihameet. Nuoremman siskon kanssa on puhuttu kun se rakasti aina kaaleen vaatteita ja mä en ole koskaan tuntenut niihin mitään vetoa. Se oli ihan pienestä asti selvää. Meillä kotona annettiin vapaus, saa laittaa tai ei. Kun en laittanut, niin ei siitä sen enempää tarvinnut keskustella. Mä voin kotonani olla ihan miten tahansa, mutta mä tiedän tasan tarkkaan miten mä pukeudun ja muutenkin käyttäydyn mun vanhempien ja muiden romanien edessä.”N6

Vieraita romaneita kohdattaessa asia saattaa olla hieman erilainen. Vieraat eivät ole tietoisia henkilön taustasta ja ihmettelevät, miksi tämä ei käyttäydy tapojen ja kulttuurin edellyttämällä tavalla. Olosuhteiden ja taustan ollessa tuntemattomat, myös suhtautuminen on tiukempaa. Sopimattomasti pukeutuminen koetaan häpeäksi, ei ainoastaan tälle henkilölle vaan koko suvulle ja viime kädessä myös koko romanikulttuurille.

> ”Oon saanut olla melko rauhassa vaatteiden suhteen, paitsi silloin yhden kerran laivassa kun menin. Olin 26-vuotias silloin ja biologisen siskoni kanssa ja siellä oli sitten jotain mustalaisia kanssa ja kyllähän ne tajusivat kun mä sen mun siskoni kanssa kuljin, että mäkin oon mustalainen. Sitten se akka kysy tältä mun siskolta että miten tuo tuollalailla voi olla pukeutunut. Sit mun sisko sano, että se on 26-vuotias, antakaa sen olla rauhassa.”N5

> ”Kerran kun olin ravintolassa, niin siellä oli kolme vanhempaa mustalaismiestä. Se yksi niistä oli vihainen, kun mä olin pukeutunut pitkiin housui-

[26] Englanniksi Cultural domain on ehkä tarkempi termi.

> hin ja kysyi, että oletko sä niin köyhä, ettei sulla ole varaa ostaa kunnon vaatteita? Se sanoi vielä, että voi antaa mulle rahat, että pukeudun kunnolla, ettei mun vanhempien tarvitse hävetä. Mullahan oli kuitenkin ravintolassa ykköset päällä.” N10.

Yleensä näin suoraan sanominen tulee kyseeseen ainoastaan samaa ikäryhmää olevien ihmisten kesken. Vanhemmat ihmiset eivät puhu asioista aivan yhtä suorasukaisesti vaan osoittavat paheksunta jollakin muulla tavalla, ei sanallisesti.

10. Romanikulttuurin performatiivisuus

Kulttuurin ilmentämisen prosessissa performanssilla on aina merkityksensä niin yleisölle kuin kulttuurin ilmentäjälle. Osallistumme prosessiin joko sen ilmentäjinä tai kulttuuristen elementtien vastaanottajina (yleisönä). Usein osallisena vuorovaikutustilanteessa suoritamme kumpaakin samanaikaisesti. Tässä prosessissa niin kulttuurin ilmentäjä kuin yleisökin käyvät vuoropuhelua kulttuurin ilmentämisen tavasta, joka on joko hyväksyttyä tai sopimatonta. Reflektiivisyys on siis monitahoista – ilmentäjä tarkastelee omaa toimintaansa, yleisö tarkastelee toimijaa ja kaikki osallistuvat samalla prosessiin, jossa arvotetaan omaa yhteisöä ja sitä yhdistäviä kulttuurisia elementtejä. Palmerin ja Jankowiakin (1996, 227) mukaan antropologien pitäisi ymmärtää performanssi kollektiivisena ja intersubjektiivisena sekä resiprookkisena ilmaisun ja kokemisen konstruktiona.

Performanssi on kulttuurin ilmentymä. Melanesialaisen hypätessä kymmenien metrien korkeudesta viiniköynnös sidottuna jalkaan tai suomalaisen suorittaessa benji-hyppyä, on äkkiseltään katsottuna kyse samasta asiasta. Näiden kahden näennäisesti samankaltaisen teon merkitykset ovat kuitenkin kulttuurisesti määriteltyjä. Melanesialainen suorittaa maanviljelykseen ja satoon liittyvää riittiä ja benji-hypyssä on kyse jostakin aivan muusta. Performanssin merkitys ja sen kokeminen, niin sen suorittajalle kuin yleisöllekin, on näissä kulttuurisissa konteksteissa erilainen. Samoin puhtaus- ja häveliäisyyssäädökset ja niiden noudattaminen, performatiivisuus, romanikulttuurissa saavat merkityksensä omassa kulttuurisessa kontekstissaan. Performanssiteoriassa oleellista on myös symbolinen ilmaiseminen ja odotusten mukainen toteuttaminen (enactment of ima-

genary). Performanssi muodostuu käsikirjoituksesta, skriptistä[27], sekä muiden osallistujien ohjauksesta. Kulttuuri luo käsikirjoituksen, jonka mukaan tulee toimia ja joka toisaalta auttaa hyväksytyn performanssin suorittamisessa. Skriptit ovat siis ennalta määrättyjä toimintamalleja ja muut sosiaaliseen tilanteeseen osallistuvat toimivat oman kommentointinsa kautta käsikirjoituksen ja sen sisään rakennettujen skeemojen ohjaajina. (Palmer&Jankowiak 1996.)

Ravintolavälikohtauksessa tapahtumat eivät menneet skriptin mukaisesti. Vanhemmat miehet toimivat performanssin ohjaajina yrittäen ohjata kulttuurin esittämistä oikeille raiteille ja hyväksyttyyn suuntaan ja loukkaavasti tarjosivat rahaa ”oikeanlaisen kulttuurisen tarpeiston” hankkimiseksi. Sama skriptistä poikkeaminen on kyseessä 26-vuotiaan naisen vieraiden romanien kohtaamisessa. Viljanen (2012) kertoo tapauksesta, jossa pihapiirissä asui romaneita monessa sukupolvessa. Pihan keskellä on WC, jota kaikki pihapiirin asukkaat käyttivät ja ongelmana oli, että vanhemmat ihmiset istuivat usein sen ikkunan ääressä, josta oli näkymä WC:hen. Jo se, että vanhemmat näkivät jonkun menevän ”ulkohuussiin” oli häpeä ja aiheutti päänvaivaa asukkaille. Häveliäisyyssäädösten mukaan kaikki toimenpiteeseen liittyvä kuuluu häpeän kategoriaan, joten asukkaiden täytyi keksiä ratkaisuja, joilla vältettiin häpeälliset tilanteet. Vanhojen ihmisten ”jututtaminen” sillä aikaa, kun toinen saman ikäinen käy WC:ssä on yksi ratkaisu asiaan. Tässäkin tilanteessa luotiin tilanteeseen sopiva skripti. Vaikka käyttäytymisnormit kuulostavat tiukoilta, on niihin useasti löydettävissä tilanteisiin sopiva tapa joustaa. Tapojen noudattaminen on ideaalitila, mutta joskus niistä joudutaan olosuhteiden vuoksi tinkimään. Tämän tulee kuitenkin tapahtua huomaamattomasti. Nykyisin eri sukupolvet asuvat eri asunnoissa ja omakotitaloihin on useasti rakennettu kaksi WC:tä, toinen nuoremmille ja toinen vanhemmille.

Viljasen WC esimerkki toistui myös omassa haastattelumateriaalissani, joten samaa skriptia on noudatettu eri tahoilla:

> ”Kyllä mä vähän ihmettelin, että eikös voisi kohta jo mennä jonnekin vessaan. Kyllähän me näistä puhuttiin ja sitten se oli sellaista leikkiä, käytiin

[27] Skeemaa, joka koskee jotakin tapahtumasarjaa kutsutaan skriptiksi eli käsikirjoitukseksi. Se kertoo mitä vaiheita johonkin toimintaan kuuluu ja missä järjestyksessä. (Sosiaalipsykologian peruskurssi, TYT-verkko-opinnot).

vessassa bensa-asemilla ja muissa yleisissä paikoissa, pyykkituvilla ja sellaisissa. Sehän on sellaista peliä[28].” N7.

10.1. Ja nonperformatiivisuus

Kaksi viimeksi mainittua pukeutumiseen liittyvää tapahtumaa edellisessä kappaleessa, toinen ravintolassa ja toinen Ruotsin laivalla, kuvaavat myös kulttuurin nonperformatiivisuutta. Toisten romanien huomauttaminen tapojen noudattamisesta tai noudattamatta jättämisestä, saattaa olla joskus aggressiivistakin. Henkilö pystyy tekemään valintoja, joilla minimoi etnisten johtolankojen olemassaolon ja näkymisen. Oman habituksen muuttaminen on yksi näistä keinoista:

> Kysymys: *Miten arkielämässä? Kun tapaat romaneita? Miten käyttäydyt?*
> Vastaus: Mä olen tehnyt sellaisen päätöksen ainakin tällä hetkellä, että mä en oikeastaan ole muihin mustalaisiin tekemisissä muuta kuin omiin isän puolen sukulaisiin. Arkielämässä mä näen äärettömän harvoin vieraita romaneita. Meidän reittimme eivät kohtaa. Mä teen omia juttuja. Niissä paikoissa, missä mä käyn, niin siellä ei käy mustalaisia. Joskus kaupassa saatan törmätä, mutta en mä reagoi heihin mitenkään.
> K: *He eivät reagoi sinuun, ulkonäköösi?*
> V: Saattaa ulkonäköön vähän reagoida, mutta varsinkin nyt tämän uuden frisyyrin myötä mä saan olla tosi rauhassa. Mä olen semmonen. Mä olen tässä sanonutkin leikilläni, että nyt se mustalaisviitta lähti pois. Tukka lyheni kahdella metrillä. Mä en reagoi niihin ollenkaan. Mä saatan kävellä siis ihan päin, mutta koska mä en tunne heitä eivätkä he ole mun sukulaisia, niin en minä. Mua ei kiinnosta.
> K: *Kohtaaminen ei aiheuta minkäänlaista tunnereaktiota?*
> V: Ei muuta kuin siinä mielessä, että tuota ahaa, tuolla on mustalaisia. Että pitää nyt niin kuin tosi matalaa profiilia. Ottaa ostokset, maksaa ja lähtee pois.(N5)

Puhtaus- ja häveliäisyyssäännöt ovat siis perustana sille, minkälaisiksi kulttuurisen performanssin normatiiviset skriptit ovat muotoutuneet. Niiden noudattamisessa on kuitenkin joustamisen ja improvisoinnin varaa. Toisaalta tärkeäksi kulttuurisessa performanssissa on noussut myös sosiaalisiin tilanteisiin ja prosesseihin osallistuvien rooli yleisönä, sillä he tarkkailevat, korjaavat ja ohjailevat käsikirjoituksen etenemistä kulttuuristen normien suuntaan. Kulttuurisen performanssin toinen puoli on nonperformatiivisuus; pyritään välttämään sellaisia tilanteita, joissa joutuisi ”kulttuuriselle näyttämölle” eli tilanteisiin, joissa romanikulttuurin noudattamisen tavat nousevat keskiöön.

[28] Ortner (1996) Käyttää tästä nimitystä ”Serious games”.

11. Kulttuuriset maailmat, toiseus ja romanien ryhmästigma

”Ensimmäisen kerran kun joku sano mulle et
sä oot saatana mustalainen, niin mä löin sitä.
Sen jälkeen se oli hiljaa.”

Aloitan tämän osion tarkastelun pitkähköllä elämäkerrallisella narratiivilla haastateltavan (N1) lapsuuden kertomuksesta, jossa hän pohtii romaniutta ja suomalaisuutta ja näiden kahden sosiaalisen todellisuuden välisiä eroja ja risteyskohtia. Tämä sitaatti tuo mielestäni hyvin esille esimerkillisen lähtökohdan siitä, miten olosuhteiden mukana ohjaudutaan Bhabhan termein kulttuuriseen välitilaan. Samoin se tuo esille sosiokulttuurisen erilaisuuden suhteessa pääväestöön ja sosiaalisissa rakenteissa piilevän toiseuden kokemuksen.

> ”Mä olin 3 kuukauden ikäisestä 7-vuotiaaseen asti lastenkodissa. Pelastusarmeijan lastenkodissa ja meitä oli kuusi romanilasta siellä samassa paikassa. Mun äiti oli samassa paikassa töissä 28 vuotta ja silloin kun minä olin pieni lapsi niin äidillä oli vain pieni soluasunto työpaikan puolesta ja niihin ei saanut ottaa lapsia. Viikonloput ja kesälomat mä olin äidin kanssa. Mä olen aina ollut äidin kanssa, mulla on äiti romani ja isä valtaväestöä. Kun olin seitsemän vuotias, äiti sai yksiön ja mä muutin sen kanssa sinne.
> Arkipäivä opetti mut romanitavoille. Meillä on aina asunut mun sukulaisia, eno asu, tätikin on asunut, siellä on aina ollut väkeä. Niihin tapoihin vaan oppi, mikä on sopivaa, mikä ei. Mitä tehdään, mitä ei[29].
>
> Kouluun meneminen oli ihan järkyttävää. Siellä asui rikkaita muksuja ja silloin mä sain tietää, että mä olen erilainen kuin muut, että mä olen romani. Kolmanteen luokkaan asti mun opettaja valvoi, ettei ne muut luokkalaiset saaneet leikkiä mun kanssa, koska mä olin mustalainen. Ja tämä tapahtui 1970-luvulla Espoossa. Ne lapset oli ihmeissään, ne ei ymmärtänyt. Mä olin yhtä ihmeissäni.
>
> Hirveesti oli kiusaamista, ei ehkä meidän luokalla, mutta viereisillä luokilla. Vaikka mä en kokenut niin, että mä olisin niin poikennut muista edes ulkonäöllisesti. Mutta mä olin hirvee tappelemaan. Mä sanoin aina, että mua ei lahjaksi mustalaiseks haukuta.

[29] Vrt Markkasen (2003) kirjan nimi Luonnollisesti, joka viittaa tapojen ja perinteiden luonnolliseen oppimiseen.

> Ei mun äiti oikein tajunnut sitä. Ja se oli ehkä siihen aikaan enemmän sallituuakin. Tänä päivänä rasismi ei ole sallittua. Se oli silloin erilaista. Mä uskon ettei se opettaja kokenut itseänsä rasistiksi.
>
> Mä koin silloin lapsena erilaisuutta ja yksinäisyyttä. Mun piti olla tietynlainen, mä kun olin villi niin sitten mun koulussa piti olla tietynlainen ja sitten ne muut ei saanut leikkiä mun kanssa. Mutta ei se mun perusminää ole muuttanut. Ei millään lailla rikkonut.
>
> Mä pääsin kerran katsomaan yhden rikkaan lapsen kotiin, siellä oli uimaaltaat ja kaikki. Mä olin ihan järkyttynyt, että voiko jollain olla näin hienoa. Siellä koko mun koulussa ei ollut ketään muita romaneita ja mä koin että en mä voinut kotiin pyytää kavereita. Eikä missään ollut ketään muita mustalaisia. Ei missään missä mä liikuin. Jos mulla oli jotain (valkolaisia) kavereita, niin mä jouduin hirveesti miettimään, että kun meillä oli hirveesti porukkaa, jännitin vähän, että miten ne suhtautuu, kun on pienet tilat ja paljon porukkaa. Niin jännitin, miten ne mun koulukaverit suhtautuvat. Ja ajattelevat mun sukulaisista. Ja vaikka puhutaan samaa suomea, niin ne samat sanat saattaa tarkoittaa eri asioita. Tai että niillä on eri merkitys.
> Joitain mun kavereita kävi siellä, mutta mielummin ei. Oli se kaksi erilaista maailmaa.
>
> Se kahden maailman välillä liikkuminen oli välillä ahdistavaa, vaikka ei se mun äiti niin kauheen mustalainen ollutkaan, niin kyllä se ajatteli sitä, että ehkä puuttui sellaista luottamusta valtaväestöä kohtaan, kun ne eivät arvostanut romaneita. Mun äiti iskosti pelon tai sellaisen, että pidä vähän varasi, ettet ihan luota. Se oli kurjaa, että oli muuri välissä vaikka mun äiti oli ihan hyvä mun ystäville. Oli se sellaista sovittamista aina. ” N1.

Haastateltava vietti ensimmäiset kouluvuotensa 1970-luvulla pääkaupunkiseudulla. Koulukaverit olivat valkolaisia ja niin myös nuoren tytön tie vei nuoruusvuosina enemmän kohti pääväestön elämäntapaa. Etnisyys nähdään kuitenkin nykytutkimuksen valossa suhteellisena ja keskustelu on ohjautunut lähinnä siihen, onko etnisyys sosiaalinen ilmiö vai kulttuurinen prosessi. Kumpikin lähestymistapa kuitenkin ymmärtää etnisyyden tilannekohtaisena ja –riippuvaisena ja siten, että etnisyyttä ilmaistaan symbolisella tasolla toiseuden kontekstissa (mm. Poyer 1988, 472; Nagel 1994). Vaikka kyseessä on etnisyyden korostuminen suhteessa toiseuteen, on kyseessä myös kulttuuri ja sen elementtien performatiivisuudesta, tässä tapauksessa tarkemmin ottaen kulttuurin non-performatiivisuudesta. Kulttuurinen välitila näyttämönä määrittelee toisaalta niin perfomatiivisuuden kuin myös sen sisään rakennetun sosiaalisen toimijuuden. Kyseessä on

kaksi erilaista, toisistaan eroavaa sosiaalista maailmaa, joissa toimiminen ohjautuu erilaisten koodistojen ja normien kautta. Haastateltavan kertomuksesta selviää kuitenkin, miten mustalaisuus on aina olemassa, vaikka liikkuminen etnisyyden janassa olisikin tietyn elämäkaaren vaiheessa tapahtunut kohti ”valkoista” päätä:

> ”Kun sä olet mustalainen ja elät mustalaiselämää [asui romanisukulaisten kanssa], niin sä et koskaan saa olla sillä tavalla kaajenmoinen[30] että sun luonahan aina käy ihmisiä. Aina sä joudut oleen porukkasi kanssa tekemisissä ja aina on joitakin asioita, joita tapahtuu porukassa. Et sä koskaan ole täysin irrallaan [mustalaisuudesta]. Niin kuin et ne olisi kaksi rinnakkaista ovea, mistä mennään sisään ja toisesta ulos. Vaan että on aina linkittynyt toisiinsa, ei ole selkeätä mustaa ja valkoista.” N1.

Poiketen durkheimiläisestä yksittäisten sosiaalisten todellisuuksien ja sosiaalisten faktojen maailmasta, antropologisessa diskurssissa nähdään rinnakkaisten maailmojen olemassaolo ja yksilön niihin kuuluminen mahdollisena, vaikka nämä sosiaaliset todellisuudet olisivatkin keskenään ristiriitaisia. Näiden rinnakkaisten sosio-kulttuuristen miljöiden välillä seilaaminen ei välttämättä ole helppoa ja mukavaa yksilön toimijuuden kannalta (Rapport&Overing 2000, 88).

Royce (1982, 187–188) tekee mielenkiintoisen havainnon siitä, että a) ensinnäkin etniseen ryhmään kuuluminen ja etninen identiteetti eivät ole itsestäänselvyys pelkän veren perinnön perusteella ja b) etnisyyden symbolinen tuntemus ja viestittäminen on olennaista, jotta ryhmään kuuluminen edes jollakin tasolla olisi mahdollista. Ne, jotka eivät hallitse kulttuurisia symboleja ja niillä viestimistä, joutuvat Roycen mukaan hyvin helposti etnisen ryhmän periferiaan tai jopa sen ulkopuolelle, etnisen ryhmähierarkian alimmille portaille. Tosiasia on, että hierarkkisuus on määrittelevä tekijä myös romanikulttuurin sisällä. Royce korostaa, että etniseen ryhmään kuuluminen tai kuulumattomuus on mahdollista, mutta kummassakin tapauksessa jäsenen pitää tuntea kulttuuriset attribuutit, jotta hän pystyy ne joko viestittämään tai halutessaan peittämään. Royce kyllä näkee, että tiettyjen fyysisten etnisyyden markkeeraajien peittäminen on hankalaa, mutta joka tapauksessa henkilön tulee olla tietoinen näistä attribuuteista.

[30] Suomalaistunut, pääväestön tapoja ja arvoja noudattava.

Kulttuurisessa välitilassa toimiminen tämän tutkimuksen kontekstissa tarkoittaa sitä, että ollaan jollakin tavoin kulttuurien marginaalissa. Ollaan osana kahta erilaista sosiaalista (ja kulttuurista) todellisuutta. Joillekin haastateltavista on jossakin elämän vaiheessa tullut vahva erilaisuuden tunne niin suhteessa pääväestöön kuin myös romaneihin. Yleisin tausta haastateltaville on, että toinen vanhempi on romani ja toinen valkolainen. Tämä itsessään luo asetelman, jossa kontaktipintaa löytyy laajalti kumpaankin etniseen ryhmään omien sukulaisten kautta ja toimiminen jakautuu näiden sosiaalisten tilojen kesken.

Haastateltava (N2) on mies, jonka äiti on romani ja isä valkolaisia. Hänen äitinsä muutti 1950-luvulla Helsinkiin Keski-Suomesta, mutta lapsuuden kesät haastateltava vietti sukulaisten luona maalla. Siellä hän sai kosketuksen romanielämään ja hän kuvaa sitä värikkäästi sanoen, että siellä maalla kitarat soi ja viina virtasi ja lapsia oli monin kappalein. Mummon mökillä vietti kesää myös serkkuja ja muita sukulaisia. Haastateltavan äiti ei kuitenkaan opettanut romanitapoja lapsilleen, päinvastoin hän pyrki ohjaamaan lapset pois romanielämästä, joka tuolloin oli köyhyyden värittämä.

> ”Äiti oli sillä tavalla erikoinen, koska se muutti 50-luvulla Helsinkiin ja meni sitten mun isän kanssa naimisiin. Silloin mustalaisuus oli jotenkin aika out. Köyhän mökin tyttö halus eroon siitä köyhästä mustalaiselämästä ja ei koskaan kertonut meille, että me ollaan mustalaisia. Ei korostanut sitä mitenkään. Mutta sitten käytiin kuitenkin siellä mummin luona ja siihen vaan jotenkin suhtautui normaalisti, että tällaista se varmaan on kaikilla. Kun mennään maalle, niin siellä on tällaisia ihmisiä, että mitään erikoista numeroa ei siitä tehty. Ehkä senkin takia, että hän [äiti]jotenkin itse yritti päästä eroon siitä mustalaisen leimasta ja elää niin kuin normaalia elämää. Oli poliittisesti valveutunut, radikaali ja vasemmistolainen.” N2.

Lapsuus vuosina haastateltava sopeutui ja hyväksyttiin hyvin joukkoon, mutta nuoruusvuodet muuttivat sekä sukulaisten suhtautumista että hänen suhtautumistaan heihin.

> ”Mun olemus, pukeutuminen oli hieman ongelmallinen siinä vaiheessa kun mä tulin teini-ikään[31]. Pitkä tukka, hippi tai mikä mä nyt olinkaan. Mä olin sitten aika outo ilmestys niillä viimeisillä kerroilla kun käytiin siellä mummon luona kesäisin. Mammat oli että voi ei, sillä on korvarengaskin.

[31] Romanikulttuurin sukupuoli- ja ikähierarkiat tulevat voimaan henkilön siirryttyä lapsen kategoriasta aikuisen kategoriaan. Tuolloin astuvat voimaan käyttäytymistä säätelevä normisto, jotka pohjautuu sukupuoli ja ikäkategorisointiin.

> Mustalaisnaiset oli kauhuissaan. Mä olin jotenkin siinä vaiheessa out. Ei ollut enää niin tervetullut, tai tunsi itsensä oudoksi siinä porukassa, erilaiseksi.” N2.

Haasteltava (N2) kertoo, miten nuorena aikuisena mustalaisuus jäi taka-alalle. Hän harmittelee nyt myös sitä, että romanien tavat ja kulttuuri ovat jääneet suhteellisen vieraaksi. Toisaalta hän sanoo kuitenkin ymmärtävänsä äitiään, joka halusi lapsillensa paremman mahdollisuuden elää ”normaalia elämää”. Haastateltava käy nykyisinkin äidin synnyinseudulla sukuloimassa ja kertoo, että vanhat romanimiehet arvostavat hänen vierailujaan, sillä ne muut sukulaiset, ”aidot romanit” käyvät katsomassa vanhuksia melko harvakseltaan. Haastateltava kertoo myös erilaisuuden kokemisesta ja kahdessa erilaisessa maailmassa elämisestä.

> ”Muutama vuosi sitten mä olin tangomarkkinoilla. Meitä tuli siihen sitten aika iso porukka. Kyllä se oli ihan eri planeetalta se liikkuminen. Siinä jengissä ja se koko ympäristön suhtautuminen. Olihan se kumminkin mustalaisporukka. Itse asiassa se tuntui ihan hienolta. Ihmiset oli vähän pelolla. Väistivät. Ettei kannata ruveta kärhään. Sä vaan tunsit olevasi erilainen. En tiedä oliko se mun omassa päässä, mutta se oli aika hieno fiilis, että sä olit omassa jengissä tai jossain. Kumminkin aina oot ollut erilainen ja yhtäkkiä sä olet erilaisten kanssa isommassa porukassa.” N2.

Haastateltavan mielikuvissa on selvä käsitys siitä, mikä on ”aito romani”. Haastattelujen lopuksi hän kertoi minulle, että oli menossa tapaamaan Ruotsista tulevia sukulaisiaan, niitä aitoja romaneita omanlaisine tapoineen ja pukeutumisineen. Hän pyysi minua mukaan tapaamaan sukulaisia ja sanoi, että vietetään tänään kunnon romanipäivää, kun ollaan kerran monta tuntia asiasta keskusteltu. Hänen kommenttinsa kertoo toisaalta etnisen identiteetin kerrostuneisuudesta ja toisaalta tilannekohtaisuudesta (Royce 1982; Nagel 1994). Kommentti viittaa myös kulttuurin performatiivisuuteen, missä näyttämöllä, esiintyjällä ja erityisesti yleisöllä on suuri merkitys performanssin sisältöön ja luonteeseen. Haastateltavan ajatuksista voi huomata ajattelutavan, mihin Palmer&Jankowiak (1996, 230-231) viittaavat puhuessaan performanssin intersubjektiivisen reflektiivisyyden luonteesta. Ei ainoastaan yleisö arvioi henkilön kykyä esittää kulttuurisia attribuutteja ja niitä ilmentäviä symbolisia signaaleja, vaan myös esiintyjä itse arvioi omaa kykyä ilmentää, representoida, romanikulttuuria.

Haastateltava nro 3 on myös puoliksi romani. Hän on kasvanut lastenkodissa, joka oli romanilasten lastenkoti. Hänen ympärillään on aina ollut romaneita ja sanojensa mukaan hänellä oli onni mukana, että lastenkodin romanityöntekijöiltä oppi terveen mustalaisuuden. Sen, miten toisista piti välittää ja miten kaikkien kanssa piti tulla toimeen. Hän miettii kuitenkin, että lapsuuden ympäristö ja kokemukset vetivät siihen suuntaan, että romanielämä tuntui luonnolliselta.

> ”Siinä 15-vuotiaana alkaa niin ku sellaisia suunnan näkymiä. Kun pienestä asti on ollut sellainen luonnollinen ympäristö, ettei mitään vierasta ole missään, mitä sä kuulet mitä sä näet, niin siitä vahva mustalaisikkuna aamu toisensa perään aukeaa. Tulee itse ajateltua , vaikka on itse sekarotuinen, et oi noi tinalot kaajeet[32], miten tekevät. Sinne se kasvuympäristö ja joku geenin pilkku heittää mun ajatusmaailman.” N3

Haastateltava on opiskellut valtaväestön keskuudessa ja ollut ikänsä työelämässä mukana. Hän ei koe ristiriitaa suomalaisuuden ja romaniuden välillä, vaikka tuntee romanien elämänpiirin luontevammaksi.

Haastattelumateriaaleista paljastuu toisaalta kahden kulttuurin ja elämäntavan erilaisuus. Samoin siitä paljastuu, miten toiseuden ja erilaisuuden tunteminen on jossakin määrin olemassa erityisesti suhteessa pääväestöön, mutta myös romaneihin. Toiseuden tunteminen pääväestöä kohtaan koetaan jotenkin ”luonnollisena”, mutta toiseus suhteessa romaneihin onkin haastateltaville yleisesti ottaen syvemmän pohdiskelun aihe ja hieman problemaattisempi. Haastateltava numero 4, joka on myös romanin ja valkolaisen lapsi, kiteyttää asian näin:

> ”Jossain vaiheessa tuli sellainen herätys, että mä olen erilainen kuin nämä muut [romanilapset]. Me puhutaan eri kieltä ja en oikeen osaa sanoa sitä, mutta tämä liittyy oikeastaan siihen, että kun mentiin sukulaisten luo ja aikuiset tytöt pesi lattiaa. Ne komensi lapsia leikkimään ja ne sanoi jotain, mitä mä en ymmärtänyt. Siinä vaiheessa tuli ekan kerran se, että mä en olekaan noita. Mä en ymmärrä mitä tässä tapahtuu.” N4

Haastattelut tukevat käsitystä siitä, että rinnakkaisten, päällekkäisten ja hämärärajaisten etnisten identiteettien olemassaolo on mahdollista, mutta liikkuminen kahden eri kulttuurimiljöön välillä ei ole aina tuskatonta. Kuten sanottu, romanikulttuurissa on tapoja ja sääntöjä, joiden noudattamista ja luontevaa osaamista pidetään ryhmän kuulumisen mittareina (Markkanen 2003; Kopsa-Schön 1996).

[32] Hullut (etniset) suomalaiset.

Huomattava tekijä kulttuurisen välitilan määrittelemiseen ja siinä toimimisen kannalta on myös romaneihin kohdistuva ryhmästigma. Jos romanit olisivat olleet Suomen eliittiä, olisi välitilassa toimimisen tarkastelu saanut aivan erilaisen vivahteen ja ulottuvuuden. Tämän vuoksi tarkasteltaessa kulttuurin performatiivisuutta ja sosiaalista toimijuutta kulttuurisessa välitilassa, ei sosiaalihistoriaa voi jättää huomioimatta.

Olen aikaisemmassa kappaleessa jo kuvannut, miten pääväestö Suomessa on kokenut romanit erilaisissa kanssakäymisen tilanteissa. Se, että romanit ovat yhteiskunnan alinta luokkaa ei ole ainoastaan suomalainen ilmiö, vaan sama asetelma on löydettävissä, ehkä vielä voimakkaampana, ympäri maailmaa. Tämä asetelma on erityisen selvä esimerkiksi Romaniassa, jossa romanit ovat historiallisesti näkökulmasta tarkastellen olleet, ei ainoastaan orjan asemassa, vaan oikeasti orjia (Gheorghe, 1997). Tämä asettelu on osaltaan johtanut keskusteluun näkökulmasta, jossa romanius tulisi nähdä enemmän sosiaalisena kuin kulttuurisena kategoriana. Gheorghe (1997, 153–163) näkee, että romanien etnisyyden rakentamisessa on käynnissä samankaltainen prosessi kuin on valtioiden sisällä tapahtuvassa kansallisidentiteetin rakentamisessa. Hän kutsuu tätä prosessia politiikan tutkimuksesta lainatulla termillä etnogenesis. Etnogenesiksessä on romanien kohdalla kyse prosessista, jossa aikaisemmin halveksittu ja yhteiskunnan alinta sosiaalista kerrosta edustava sosiaalinen ryhmä pyrkii kohottautumaan erilaisten etnopoliittisten toimenpiteiden kautta tasa-arvoiseksi muiden sosiaalisten ryhmien kanssa. Hän tarkastelee kriittisesti romani-intellektuellien roolia tässä prosessissa, jossa halveksitusta ryhmästä pyritään muokkaavan uudenlaista, hyväksytympää kuvaa. Gheorghen tekstissä yhdistyy voimakkaasti etnopolitiikka ja sosiaalinen identiteetti. Hän näyttää unohtavan, että kun puhutaan sosiaalisesta ryhmästä, ryhmäidentiteetistä ja identiteettineuvotteluista, ovat ne samalla osa dynaamista kulttuuriperinteiden uusimista ja uudelleen neuvottelua. On lopulta vaikea sanoa missä etnopolitiikka sosiaalisine prosesseineen päättyy ja kulttuuri alkaa.

Markkanen (2003, 52–53) kysyy, koetaanko Suomen romanit jo lähes ”meikäläisiksi” uusien maahanmuuttajaryhmien, esimerkiksi somalien tultua Suomeen 1990-luvun alun jälkeen? Vastauksena Markkanen viittaa Helsingin Sanomien vuonna 1997 julkaistuun lehtijuttuun, jossa kerrotaan, että somalit ja venäläiset ovat ottaneet Suomen vähiten arvostetuimman vähemmistöryhmän aseman. Huomattavaa tässä on, että 1990-luvun

jälkeen erityisesti pääkaupunkiseudulla romaneja ei ole automaattisesti luokiteltu romanikategoriaan, vaan ulkopuoliset usein luulevat myös romaneita maahanmuuttajiksi. Näin tapahtuu erityisesti niiden kohdalla, joilla väritys on tummempi mutta pukeutuminen ei noudata perinteistä romanien tapaa. Aikaisemmin esittelemäni kyselytutkimus vuodelta 2011 myös kertoo, että romanit nykyään yhä useammin niputetaan samaan ryhmään maahanmuuttajien kanssa ja kilpailu vähiten arvostetuimman etnisen ryhmän asemasta käy kovana. Kopsa-Schönin (1996, 132) mukaan vaikka mustalaiskulttuuri ei ole leimattavissa vastakulttuuriksi (suomalaiselle kulttuurille), löytyy mustalaiskulttuurin ja enemmistökulttuurin suhteesta samanlaisia kitkoja ja lämpötiloja kuin vasta-/valtakulttuuri -jaottelussakin. Natsi-Saksan, ja Ritterin kirjaamat (Willems, 1998), asenteet[33] heijastuvat kieltämättä jossakin muodossa ja laajuudessa myös tähän päivään asti ja tätä kautta vaikuttavat kulttuurien marginaalissa toimimiseen.

Tärväytynyt, etninen identiteetti ei ole ainoastaan henkilöiden mielikuvissa, vaan he joutuvat kohtaamaan sen arkipäivän tilanteissa. Stigma ei siis ole pelkän uskomuksen asia, vaan siihen liittyy aina tietynlaista kokemusta ja käyttäytymistä. Se, miten yksilö suhtautuu omaan stigmatisoituun etniseen identiteettiinsä, riippuu paljon siitä, mikä on heidän käsityksensä omasta itsestään ja taustastaan. Lisäksi siihen liittyy se, miten henkilö kokee muut ihmiset ja tilanteet, joissa leima, stigma asettuu näyttämölle. ”Ai nää tinalot kaajeet”, kuten aikaisemmasta siteerauksesta saatoimme lukea, kertoo myös yhdestä tavasta suhtautua ympäristön asenteisiin ja ennakkoluuloihin. Negatiivinen asenne ja ylenkatsominen niitä kohtaan, jotka edustavat stigmatisoijia sekä heidän käyttäytymis- ja ajattelutapoja on yksi tapa suhtautua asiaan. Kopsa-Schön käsittelee myös etnisen identiteetin pakenemista tai peittämistä (passing). Hänen mukaansa Suomen romaniyhteisön historiassa ”passing” on ollut melko merkityksetöntä siksi, että romanien sosiaalinen liikkuvuus aikaisemmin on ollut verrattain rajallista. Elämäntavat ovat olleet niin erilaiset, että on tiedetty, mikä on ”oma paikka”. (Kopsa-Schön 1996, 186–187.)

Voisi kuvitella, että nykyisessä tilanteessa etnistä taustaa paettaisiin entistä voimakkaammin olosuhteiden tultua suosiollisemmaksi sosiaaliselle liikkuvuudelle, mutta näin ei näytä haastatteluaineistojen perusteella olevan. Tähän selityksenä on ehkä jo mainittu etnogenesis ja ryhmäidentiteetin kohentamisprosessi.

[33] Romanit ovat epäsosiaalisia, parasiittisiä, yhteiskunnan hylkiöitä.

Henkilön kyky toimia eri kulttuurisissa ympäristöissä määrittelee prosessia. Tämä vaikuttaa suoraan siihen, miten hänet otetaan vastaan ja toisaalta myös siihen, minkä kuvan hän muodostaa itsestään yhteisön jäsenenä.

> ”Se, että äiti on [etninen] suomalaisia, tekee sen että mä olen ihan kaajeen näköinen. Mutta ei missään käytännön elämässä, kun olen ollut mustalaisten kanssa, niin ei ole ikinä käsitelty sillä tavalla, että puhukaa varovasti kun sekin on kaajeita. Älä sano niin kun se on kaajeita, ettei se loukkaannu**.** Ei ole ollut mitään sellaista.”N3

Etääntyminen ja ulkoisten signaalien, tai kuten Royce (1982, 189–190) määritelmä kuuluu, etnisten vihjeiden[34] peittämisyritykset eivät Suomessa merkitse halua etääntyä mustalaisuudesta tai romaniyhteisöstä. Kuten Kopsa-Schön toteaa, valkolaiskäytänteet ovat jollakin asteella romanien keskuudessa hyväksyttyjä, vaikka ovat edelleenkin paheksuttuja käyttäytymismalleja.

Haastateltava no 6 kertoo, ettei hän ole työpaikallaan kertonut olevansa romani. Heillä käy paljon eri kansallisuutta ja etnisyyttä edustavia ryhmiä, mutta romanit eivät kuulu arvostetuimpien asiakkaiden joukkoon. Romaniutta ei kuitenkaan yleisesti ottaen kätketä tai paeta, vaan erilaiset etnisyyden vihjeet[35], joita henkilö ei pysty kontrolloimaan edes halutessaan, joko avataan tai jätetään avaamatta tilanteesta riippuen.

> ”Mä oon puoliksi mustalainen ja mä elän normaalia elämää. Ainoa on vaan se, että mun väritys on vaan niin rankka, että mä olen suhteessa niin tumma. Jopa mustalaiseksi aika tumma. Ei kaikki edes välttämättä usko, että mä olen mustalainen. Jos ne kysyy et minkä maalainen sä oot, mä vaan vastaan, että mä olen suomalainen. Sitten ne ihmettelee, et miksi sä olet noin tumma. Jos mä kerron, että olen mustalainen, niin sitten ne taas ihmettelee. Ei mustalaisuus mikään haitta mun elämässä ole, mutten mä olen koskaan ajatellut että se valtavaa rikkauttakaan olisi tuonut. En ole koskaan tehnyt siitä sillä lailla mitään numeroa.” N6.

[34] Roycen mukaan etniset johtolangat taas ovat sellaisia, jotka ihminen voi yrittää häivyttää, mutta joilla hän toisaalta myös ilmaisee erilaisuuttaan. Näitä ovat kieli, murre tai kinesiikkaan liittyvät vuorovaikutusmallit.

[35] Ihonväri, hiusten laatu (Royce 1982, 1982)

> ”Välillä kun ne kysyy, että ootko sä täysin suomalainen, niin vastaan että oon. Jos se ihminen ei ole mitenkään läheinen, tai ettei mulla ole muuten kiinnostusta avata tätä juttua. Mutta jos joku on selvästi kiinnostunut, niin kyllä mä kerron avoimesti. Se riippuu siitä tilanteesta. En mä sitä piilottele, mutta en kailotakaan. En mä ole sitä koskaan kokenut, että mun se pitäisi tavallaan salata.” N9

Voidaan kuitenkin todeta, että ”makiammalta maistunut kerjätty leipä” heijastuu myös tämän päivän kulttuurien välisen vuorovaikutuksen asetelmiin. Tämä on luultavastikin osasyynä siihen, että romanius nonperformoidaan suhteessa pääväestöön.

> ”Ehkä siinä on sitten jotain itsensä suojelemisesta siinäkin mielessä, että en ole työpaikalla kertonut, että olen mustalainen. Muistan kauan aikaa sitten yhdessä työpaikassa, siellä aluksi ihmiset oli, että mikähän etelän hedelmä minä olen. Mutta sitten tulikin ilmi, et ai se onkin mustalainen. Eihän siinä ollut mitään eksoottista, tämähän on vaan tämmöinen rivimustalainen et tuota... Sitä myötä alkoivat myös vähän vaikeudet, sitä ennen oli saanut olla vähän niin kuin rauhassa.”N5

> ”Sitten kaikki nämä mustalaisvitsit, rasistivitsit. Nehän on suoraan minuun. Jos ne eivät kohdistu minuun, ne on mun sukulaisiin. Ja mä koen ne ihan yhtä voimakkaana. Mä en ehkä koe niitä katseita, koska en erotu ulkonäön takia niin voimakkaasti. Mutta kaikki se muu, ne puheet, asenteet, piilorasismi. Ja kaikki tämä. Se on se mun puolikas, siihen ne osuu.” N4

12. Metaforat olemisen kuvaajana

Kulttuuri performanssina pitää sisällään elementtejä, jotka aiheuttavat kulttuurin toimijassa kognitiivisia itsensä tiedostamisen prosesseja. Samalla kun hän osallistuu kulttuuriseen vuorovaikutusprosessiin, hän tarkkailee omaa suoritustaan, arvioi sitä sekä kiinnittää huomionsa myös muiden reaktioihin ja tunnetiloihin (Palmer&Jankowiak 1996, 240). Tämä kognitiivinen elementti tulee erityisen tiedostetuksi ja merkitykselliseksi kulttuurisessa välitilassa, jossa henkilöt väistämättä, tietoisena kahden eri kulttuurin ulottuvuuksista ja ominaisuuksista, joutuu reflektoimaan omaa toimintaansa ja pohtimaan, miten hänet otetaan vastaan eri kulttuurisissa ympäristöissä. Yllättävästi haastateltavat käyttivät erilaisia metaforia kuvatakseen tunnetason kokemuksia omasta itsestään kulttuurin/yhteisön jäsenenä.

Vaikka haastateltavien lähtökohdat olisivatkin olleen äkkiseltään katsoen samankaltaiset, oli heidän suhtautumisessaan ja näkemyksissään suuria eroja sen suhteen, miten he kokevat olevansa osa joko pääväestön tai romanien kulttuuripiiriä.

> ” Mä olen aina kokenut olevani kuutio ympyröiden joukossa. Se erilaisuuden kokemus on ollut koko ajan kauhean vahva. Mä olen ollut kummassakin kulttuurissa poikkeava, en mitenkään erityisesti mutta sattuneista syistä siinä yhteisössä, jossa me kasvoimme, tytöt olivat kilttejä. Ne leikkivät nätisti ja niillä oli lettinauhat kunnolla ja mulla ei koskaan ollut. Tämä kuutiona ympyröiden joukossa on ihan hyvä, että tavallaan tässä iän myötä on kulmat vähän hioutunut. Mä huomaan, että meitä on ollut muitakin, meitä samanlaisia. Mutta se kokemusmaailma on tietysti ollut mun henkilökohtainen. Mun kokemus oli se, että mä en ikinä mahdu mihinkään, että piru vieköön, nuo pyörii kaikki tuonne. Piru vieköön, ne pyörii tuossa romanikulttuurissa, mustalaisuudessa, ne pyörii tässä valtaväestön seassa ja mä menen siellä kulmat kolisten koko ajan.”N4.

> ”Mä katson mustalaisen ikkunasta maailmaa, herään ja avaan verhot ja katon, että kaajeet ajaa autolla. Ilman mitään negatiivista, mutta mä jotenkin tarkastelen sitä sellaisesta…. Mä koen, että tällaisen taustan omaavana mulla on äärimmäisen rikas ja tehokas ihmisvaisto. Tuntosarvet eivät ole todellakaan teipissä. Kun mä olen tekemisissä valtaväestön kanssa niin mä osaan nopeasti, niinkö nopeasti tarkastella ihmisiä ja tahtomattani tarkastelen, löydän itseni tarkastelemasta. Mä olen vähän niin kuin mustekala vedessä, jonka lonkerot ulottuvat eri paikkoihin.” N3

Olen valinnut nämä kaksi sitaattia, koska ne kuvastavat kahta eri tapaa suhtautua ja kokea eri kulttuuriset maailmat ja niissä liikkumisen. N4 lisäksi kertoi, miten hän on tottunut iän myötä toimimaan niin, että asiat ovat sujuneet jouhevammin. ”*Minä olen kuin vesi. Toisille tarjoilen tuon veden kupista ja toisille lautasilta, jotta saan asiani hoidettua. Kuitenkin se olen se sama minä, se sama vesi.*” Tähän metaforaan oikeastaan kiteytyy koko kulttuurisen performanssin rooli kulttuurisessa välitilassa. Vesi tulee osata tarjota oikeassa muodossa riippuen siitä, missä tilanteessa ja kenelle se tarjotaan. N3 taas ei ole koskaan kohdannut minkäänlaisia ongelmia hyväksytyksi tulemisessa, ei romanien parissa eikä pääväestön keskuudessa. Tuntosarvet herkkänä oleminen kuvastaa myös sitä valppautta, sensitiivisyyttä ja tilanteiden analyysitaitoa, jota kulttuurien kosketuspinnalla tarvitaan. Tämä on tuttua kenttätyötä tekevälle antropologille, sillä kuten Siikala (1997, 48) kirjoittaa, kohtaavien kulttuurien välissä oleminen tuottaa havainnon

erilaisten maailmojen olemassaolosta. Tämä on tilanne, johon antropologi kenttätyössään joutuu, eli olemaan ”kulttuurien välissä”.

13. Johtopäätökset

Kahden kulttuurin rajapinnoilla oleminen ja toimiminen on alue, jossa henkilöltä vaaditaan erityistä kulttuurista sensitiivisyyttä – ”sitä ei voi olla tuntosarvet teipissä”. Toimijuus näillä alueilla edellyttää sekä kulttuurien tuntemusta, tiedostamista että myös nopeaa tilanneälyä ja arviointikykyä. ”Välitilan” ihmisistä ajatellaan usein, että he toimivat ei-kenenkään-maalla, ilman omaa ryhmää johon kuulua. Näyttäisi kuitenkin siltä, että he löytävät kukin oman tavan toimia kulttuurien yhtymäkohdissa, tai kuten Siikala (1997, 47) osuvasti ilmaisee ”toisiinsa virtaavissa maailmoissa”. Tämän vuoksi Bhabhan termi välitila on hieman harhaanjohtava, mutta periaatteelta toimiva teoria.

Kulttuurin performatiivisuutta ja nonperformatiivisuutta on löydettävissä sekä suhteessa romaneihin että myös suhteessa pääväestöön. Voidaan siis puhua performatiivisuuden nelikentästä.

Pääväestön kulttuurin ja romanikulttuurin kosketuspinnalla eläviä romaneita löytyy lähes jokaisesta Suomen romanisuvusta. Tässä kulttuuristen piirien kombinaatiossa elävät romanit ovat yhteydessä molempiin sidosryhmiin. Haastatteluihin osallistuneet voidaan jakaa karkeasti kolmeen liukuvaan, rajoiltaan hämärään sekä osittain päällekkäiseen ryhmään: lapset, joiden toinen vanhemmista on romani, lastenkodissa tai suomalaisessa kasvattikodissa kasvaneet lapset sekä sellaiset romanit, jotka ovat syystä tai toisesta todenneet elämisen romaniyhteisössä heille soveltumattomaksi. Haastatteluaineiston perusteella voidaan sanoa, että haastateltavien romanikontaktit rajoittuivat usein (ei kuitenkaan kaikissa tapauksissa) oman suvun jäseniin. Vaikka suvun jäsenet ovat tietoisia henkilön taustasta ja osaavat suhtautua joustavasti tapakulttuurin noudattamisen vaatimuksiin, oli haastateltavilla kuitenkin tapana taitojensa mukaan noudattaa romanikulttuurin normatiivisia sääntöjä ollessaan romanisukulaisten parissa. Performatiivisuus näyttäytyi esimerkiksi siinä, että sukulaisten luona vierailtaessa pyrittiin pukeutumaan tapojen mukaisesti. Tiedettiin myös, mitä puheenaiheita tuli välttää erityisesti vanhempien romanien läsnä ollessa. Muutama haastateltavista muisteli, kuinka lapsena ennen sukulaisten luo menoa pysähdyttiin huoltoasemalla WC käyntiä varten, jotta järjestely ei tuottaisi ongelmia vierailun aikana. Nuorehko nainen kertoi myös, miten hän vanhem-

pien sukulaismiesten edessä automaattisesti oli hieman taka-alalla ja tunsi itsensä ”pikkutytöksi” sukulaismiehistä huokuvan auktoriteetin edessä.

Tapoihin opitaan luonnollisesti, tarkkailemalla. Oppimisen tapa lähes automaattisesti luo kulttuurisensitiivisyyttä – ympäristöstä tullaan helposti tietoiseksi ja sitä osataan myös tulkita. Romanikulttuuriin kuuluvien tapojen tilannekohtainen noudattaminen koettiin siis lähinnä kunnioituksen osoittamisena muita kohtaan. Kyse ei ollut illuusiosta eikä ”työroolista” tai ”työpuvusta”. Kysymys on yksinkertaisesti Nagelin (1994) termein siitä, että haastateltavissa ilmenee useita etnisyyden ja identiteetin kerrostumia, joiden esille tulo ja painotus vaihtelevat tilanteen mukaan. Ostoskärrystä löytyvä vesi tarjoillaan joko kupista tai lautaselta.

Vieraiden romanien kohdalla asia on ongelmallisempi. Kohtaamisia vältetään, koska ei tiedetä, miten tuntemattomat suhtautuvat etnisyyden johtolankojen puuttumiseen. Ollessani kaupungilla kahden haastateltavan kanssa, toinen heistä huomasi vieraan romaniparin ja sanoi meille, että ”*älkää katsoko tuonne päin, siellä on mustalaisia*”. Tämä kertoo kulttuurin nonperformatiivisuudesta ja kohtaamisten välttämisestä tuntemattomien romanien kanssa. Toisaalta edellä esitelty ravintolassa sattunut tapahtuma paljastaa, miten sopimattomasti pukeutuvan käyttäytymistä yritetään ohjata oikeaan suuntaan, eli muokkaamaan pukeutumista (performanssia) kulttuurisen käsikirjoituksen mukaiseksi. Kun vieras ihminen puuttuu toisen romanin pukeutumisen julkisella paikalla, voidaan se tulkita myös siten, että ”väärin” pukeutunut on häpäissyt oman sukunsa ja sitä kautta on häpeäksi koko romaniyhteisölle. Rahan tarjoamisen vuoksi tämän ohjauksen voi toisaalta käsittää myös ”negatiiviseksi” yhteisöllisyydeksi – muista yhteisön jäsenistä huolehditaan, mutta henkilö kokee sen negatiivisena ohjauksena.

Myös historialla ja sen jatkumolla on roolinsa sosiaaliseen toimijuuteen kulttuurien välitilassa. Yhteiskunnallinen muutos ja elinolojen kohentuminen on osaltaan aikaansaanut sen, että perinteinen romanien elämäntyyli on suurten murrospaineiden edessä ehkä rajummin kuin koskaan aikaisemmin. Siirtymistä romaniyhteisöstä suomalaiseen yhteisöön on toki tapahtunut ennenkin (Tervonen, 2010), eli on jätetty romanikulttuuri ja siirrytty elämään pääväestön keskuuteen. On kuitenkin luultavaa, että yhteiskunnallinen kehitys on nykyisellään luonut aivan uudenlaisen tilanteen, jonka kaltaista ei ole aikaisemmin koettu ja nähty. Kuuluminen kahteen eri ryhmään on tullut mahdolliseksi, toista

ei tarvitse hylätä kuuluakseen toiseen[36]. Historiallisen jatkumon vuoksi myös romaniyhteisöön kohdistuva stigma on merkityksellinen toimijuuden muokkaaja.

Nonperfomatiivisuus suhteessa pääväestöön esiintyy tilanteissa, joissa romanien ryhmästigma, maine ja stereotypiat ovat huomion keskipisteessä. Eli silloin jätetään oman romanitaustan esilletuominen mahdollisimman vähäiseksi ja pyritään peittämään etnisyyden vihjeet, jotka viittaavat romanikulttuuriin ja –taustaan. Rasistisia romanivitsejä kuullessa mieluummin ollaan hiljaa, vaietaan. Saatetaan poistua tilanteesta, jossa romanit ovat puheenaiheena. Tosiasia on, että mustalaisuuteen liitetään pääväestön puolelta myös negatiivisia mielikuvia. Ryhmästigman kokeminen on todellisuutta myös niille, jotka eivät kanna vahvoja ulkoisia tunnusmerkkejä, jotka selkeästi viestittävät romaniudesta. Vaikka nämä ulkoiset symbolit puuttuvat, hiusten ja ihon väri tekee useasti sen, että heitä ei myöskään mielletä pääväestöön kuuluviksi. Romaninaiseen perinnepuvussa kohdistuu ryhmästigma ehkä kaikista voimakkaimmin, mutta se ei poista sitä tosiasiaa, että myös muut saavat osansa muiden kielteisestä suhtautumisesta. Negatiiviset kokemukset eivät kuitenkaan ole arkipäivää, vaan normaalissa kanssakäymisessä ihmisten kanssa etnisyydellä ei tänä päivänä ole yhtä suurta merkitystä kuin vielä 50–60 –vuotta sitten.

On myös olemassa tilanteita, joissa romanikulttuuria performoidaan ja korostetaan suhteessa pääväestöön. Tämä performatiivisuuden laatu vaatii kuitenkin sen, että toimintaympäristö ymmärtää romanikulttuuria ja sen ominaispiirteitä, tai on ainakin halukas oppimaan. Hyvänä esimerkkinä performatiivisuudesta suhteessa pääväestöön on tilanteet, joissa romanikulttuuria esitellään julkisesti, esimerkiksi luennoimalla. Mielenkiintoinen osa-alue kulttuurin performatiivisuudessa on sen esiintyminen etnopoliittisessa toiminnassa. Olen havainnut, että toisaalta kulttuuria tuodaan voimakkaasti esille, mutta myös vastakkainen taipumus on olemassa: kulttuurin merkitystä ja sen eroavaisuutta pääväestön kulttuurista pyritään vähättelemään. Kulttuuritutkimuksen näkökulmasta romanikulttuurin esilletuominen on kuitenkin hedelmällisempää kulttuurisen vuorovaikutuksen parantamiseksi.

[36] Pulkkinen (2003, 62) kertoo väitöskirjassaan, miten mustalaiset olivat vuonna 1820 pahoinpidelleet erään paikoilleen asettuneen ”entisen mustalaisen” (mies kuoli muutaman päivän päästä). Tämä antaa vihjeitä siitä, että siirtyminen ”valkolaiselämään” on ollut aikaisemmin huomattavasti vaikeampaa kuin tänä päivänä.

Kulttuurin performatiivisuus kietoutuu voimakkaasti etnisyyden ympärille. Mietittäessä etnisyyttä on hyvä kiinnittää huomiota ainakin kahteen eri seikkaan; siihen, miten yksilö kokee oman etnisyytensä ja toisaalta siihen, miten muut mieltävät hänet. Näiden kahden retoriikan välillä saattaa olla suurikin ristiriita, joka voi johtaa erimielisyyksiin ja väärinymmärryksiin. Yksilö ei aina miellä itseään samoin kuin miten muut hänet näkevät ja kokevat. Silloin vuorovaikutusprosessi kärsii ennakkoasetelmista ja –odotuksista, joita osapuolille on asetettu. Yksilö kokee epämiellyttäväksi sen, että ulkopuoliset määrittelevät, kuka hän on. ”*No ilmankos se on sellainen, kun se on mustalainen (*pääväestön kommentti*). Tai* sitten *sehän on ihan kaajenmoinen, sehän on ihan kaaji (*romanien kommentti*).*” Siikala (1997,65) kirjoittaa, että traditioiden käyttö yksilöllisen ja kollektiivisen minän konstruoinnissa on ongelmakimppu, jota tarkasteltaessa palataan tradition ideologisiin funktioihin. Yksilöllisen, autonomisen minän retoriikan ja kollektiivisiin tai sosiaalisiin suhteisiin perustuvan minän retoriikan välillä saattaa olla hyvinkin voimakas jännite[37]. On selkeästi huomattavissa, miten kyseessä on etnisyyden, perinteen ja tapojen neuvotteluprosessi. Elämäntavan muutos, uudet sukupolvet, sukupolvien välinen kuilu, kulttuurien välitilassa elävät romanit ja niin sanotut perinteiset romanit ovat osapuolia jatkuvassa prosessissa, jossa neuvotellaan ja määritellään sen hetken mustalaisuuden kuvaa. Kulttuuri on olemassa vain hetkinä (Siikala 1997, 46). Tämä on yksi hetki.

Loppupäätelmänä näyttäisi siltä, että vaikka elämä olisikin romaniyhteisön ulkopuolella, ei se yleensä tarkoita mustalaisuuden salaamista, kätkemistä tai piilottamista. On tietysti olemassa tilanteita, jolloin vaikeneminen on sopivin vaihtoehto. Mutta mustalaisuus on kuitenkin olemassa omanlaisenaan, aitona sen kokevalle yksilöille.

Toisin sanoen:

”*Mustalaisuutta on laidasta laitaan,*
ihan niin kuin valkolaisuuttakin.
Ei se sen kummempaa ole”

[37] ”Ulkopuoliset aina määrittää sut. Sä et ikinä voi sanoa et mä olen mä. Aina on se ulkopuolinen, ”osaako se nyt käyttäytyä siellä ja täällä”. N4.

14. Lähdeluettelo

Bashkow, Ira (2004). *A Neo-Boasin View of Cultural Boundaries*. American Anthropologist, 106(3), 446-458.

Bhabha, Homi K. (1995). *The Location of Culture*. London. Routledge.

Douglas, Mary (2000). *Puhtaus ja vaara: ritualistisen rajanvedon analyys*i. Tampere. Vastapaino.

Dumont, Louis (1980). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications.* Chicago. Chicago University Press.

Eicher, Joanne B. 1995. *Dress and Ethnicity*. Berg. Oxford, Washington D.C.

Geertz, Clifford (1988). *Works and lives: the anthropologist as author*. Cambridge. Polity Press.

Grönfors, Martti (1981). *Suomen mustalaiskansa*. Porvoo: WSOY.

Hall, Stuart (1999). *Identiteett*i. Tampere. Vastapaino.

Hannerz, Ulf (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York. Columbia University Press.

Hansen, Karen (2004). *The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion and Culture*. Annual Review of Anthropology(33), 369–392.

Hedman, Henry (2009). *Suomen romanikieli: sen asema yhteisössään, käyttö ja romanien kieliasenteet*. Haettu 4. 5 2011 osoitteesta www.kotus.fi: http://scripta.kotus.fi/www/verkkojulkaisut/julk8/Suomen_romanikieli.pdf

Jacobs-Huey, Lanita (2002). *The Natives are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among "Native" Anthropologists.* American Anthropologist, New Series, 104(3), 791-804.

Kopsa-Schön, Tuula (1996). *Kulttuuri-identiteetin jäljillä: Suomen romanien kulttuuri-identiteetistä 1980-luvun alussa*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Ladányi, Janos& Szelényi, Ivan (2001). *The Social Construction of Roma Ethnicity in Bulgaria, Romania and Hungary During Market Transition*. Review of Sociology, 7(2), 79-81.

Launimaa, Jaakko (2008). *Historian kuiskaus kultttuurin nykyisyydessä. Identiteetti, kulttuurinen rajanveto ja minuus Zadie Smithin romaanissa White Teeth.* Pro Gradu tutkielma. Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto. Taiteiden ja kulttuurintutkimuksen laitos. Yleinen kirjallisuus.

Liebkind, Karmela (2000). *Monikulttuurinen Suomi: Etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Helsinki. Gaudeamus.

Lucassen, Leo, Willems, Wim& Cottaar, Annemarie (1998). *Gypsies and other itinerant groups: A socio-historical approach*. Basingstoke. Macmillan.

Marcus, George&Fisher, Michael (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago. University of Chicago Press.

Markkanen, Airi (2003). *Luonnollisesti: Etnografinen tutkimus romaninaisten elämänkulusta*. Joensuu. Joensuun yliopisto.

Matras, Yaron (2004). The Role of the Language in Mystifying and De-mystifying Gypsy Identity. Teoksessa Saul, Nicholas&Tebbutt, Susan (toim.) *The Role of Romanies*. Liverpool. Liverpool University Press.

Morris, Rosalind (1995). *All Made Up. Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*. Annual Review of Anthropology(24), 567-592.

Nagel, Joanne (1994). *Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*. Social Problems, 41(1), 152-176.

Narayan, Kirin (1993). *How Native Is a "Native" Anthropologist?* American Anthropologist, New Series, 95(3), 671-686.

Okely, Judith (2010). Constructing Culture Through Shared Location, Bricolage and Exchange. The case of Gypsies and Roma. Teoksessa Stewart, Michael&Rövid, Michael (toim.) *Multi-disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: Central European University.

Okely, Judith (1996). *Own or other culture*. London. Routledge.

Ortner, Sherry B. (1973). *On Key Symbols*. American Anthropologist, New Series, 75(5), 1338-1346.

Ortner, Sherry B. (1996). *Making gender: The politics and erotics of culture*. Boston. Beacon Press.

Ortner, Sherry B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject.* Durham. Duke University Press.

Palmer, Gary& Jankowiak, William (1996). *Performance and Imagination: Toward an Anthropology of the Spectacular and Mundane*. Cultural Anthropology, 11(2), 225-258.

Poyer, Lin (1988). *Maintaining "Otherness": Sapwuahfik Cultural Identity*. American Ethnologist, 15(3), 472-485.

Pulkkinen, Risto (2003). *Vastavirtaan. C.A. Gottlund 1800-luvun suomalaisena toisinajattelijana: Psykobiografinen tutkimus.* Helsinki. Helsingin yliopisto.

Pulma, Panu (2006). *Suljetut ovet. Pohjoismaiden romnipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pulma, Panu (2009). Suomen romanit – 500 vuoden selviytymistaistelu. Teoksessa Jäppinen, J.(toim.) *Varokaa mustalaisia! Väärinymmärryksen historiaa. Suomen romanien vaiheita ja kulttuuria*. Vantaa. Helsingin kaupunginmuseo.

Rapport, Nigel& Overing, Joana(2000). *Social and Cultural Anthropology: the Key Concepts*. New York. Routledge.

Ricke, Audrey (2004). *Expressing Ethnicity: A Vietnamese Community in Kansas*. Pro gradu työ. Witchita State University.

Royce, Anya Peterson (1982). *Ethnic Identity*. Bloomington. Indiana University Press.

Seng, Yvonne J.&Wass, Betty 1995. Traditional Palestinian Wedding Dress: The Display of Ethnicity. Teoksessa Eicher, Joanne B. (toim.) *Dress and Ethnicity*. Berg. Oxford, Washington D.C.

Siikala, Anna-Leena (1997). Toisiinsa virtaavat maailmat. Teoksessa Viljanen, Anna Maria & Lahti, Minna (toim.) *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*. (s. 46-68). Helsinki. Suomen Antropologinen Seura.

Tanner, Riikka&Lind, Tuula 2009. *Käheä-ääninen tyttö. Kaalengo tsaj*. Helsinki. Tammi.

Tervonen, Miika (2005). Elämää veitsen terällä: kiertävien romaneiden ja maanviljelijöiden väliset suhteet muistelukerronnassa 1920–1960. Teoksessa Häkkinen, A.,Pulma, P& Tervonen, M. (toim.) *Vieraat kulkijat - tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tervonen, Miika (2010). *'Gypsies', Travellers´and Peasants´. A study on ethnic boundary drawing in Finland and Sweden, c. 1860-1925*. Doctoral Thesis. Firenze. European University Institute. Department of History and Civilization. .

Thurfjell, David (2011). *Faith and revivalism in a Nordic Romani community: Pentecostalism among the Kaale Roma*. London and New York. I. B. Tauris.

Turner, Victor. (1992). *The anthropology of performance* . New York: PAJ Publications.

Turner, Victor (1996). *Schism and continuity in an African society : a study of Ndembu village life*. Oxford. Berg.

Valkonen, T.,Alapuro, R.,Alestalo, M., Jallinoja, R.& Sanlund, T. (toim.) 1985. *Suomalaiset. Yhteiskunnan rakenne teollistumisen aikana*. Juva. WSOY.

Vehmas, Raino (1961). *Suomen romaaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen.* Turku. Turun yliopiston julkaisuja.

Viljanen, Anna Maria (2003). Järki vai tunteet? Teoksessa Laaksonen,P., Knuuttila, S. &Piela, U. (toim.) *Tutkijat kentällä*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Viljanen, Anna Maria (2012). *"Sillonhan se on automaattisesti lakki silmille pantava". Romanit - vielä hiljaisemmat suomalaiset.* Julkaisematon.

Viljanen, Anna Maria (2012). Romaninaisen puku - perinne, muoti ja etninen kannanotto. Teoksessa Nieminen, A., Olsson, P. & Siivonen, K. (toim.). *Aineen taikaa. Näkyvän ja näkymättömän kulttuurin jäljillä*. Seurasaarisäätion toimitteita 8. Etnos-toimite 15 (s. 43-67). Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Viljanen, Anna Maria & Lahti, Minna (toim.) 1997. *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä.* Helsinki. Suomen Antropologinen Seura.

Viljanen-Saira, Anna Maria (1979). *Mustalaiskulttuuri ja kulttuurin muutos*. Lisensiaatin tutkielma. Helsinki. Helsingin yliopisto. Suomalais-ugrilaisen kansatieteen yleisen etnologian linja.

Virtanen, Tea (2003). *Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture*. Helsinki. Helsinki University Press.

Wagner, Roy (1981). *The Invention of Culture*. Chicago. Univeristy of Chicago Press.

Willems, Wim (1998). Ethnicity as a Death-Trap: the History of Gypsy Studies. Teoksessa Lucassen, L., Willems, M & Cottaar, A. (toim.). *Gypsies and Other Itinerant Groups* (s.17-34). London. Macmillan Press Ltd.