

QUEER-YHTEISÖT ISLAMIN VAIHTOEHTOISENÄ ÄÄNENÄ

Artikkelin tarkoituksena on tarkastella seksuaalisten vähemmistöjen (homoseksuaalit, lesbot, bi- ja transseksuaalit) merkitystä islamilaisen julkisen sfäärin ja nimenomaan internetin kontekstissa. Internetin muodostamat julkisuudet toistavat olemassa olevia sosiaalisen ja poliittisen maailman rakenteita, mutta toisaalta ne myös luovat uudenlaista todellisuutta laajentaen ”tavallisen” elämän rajoja. Artikkelin empiirisenä kohteena ovat internetissä artikuloituvat, seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvien muslimien globaalit, monikansalliset ilmaukset, toisin sanoen englanninkielinen transnationaali julkinen tila. Tarkastelun kohteena ovat muun muassa erilaiset kotisivut, portaalit, blogit ja keskustelupalstat. Artikkelissa käsitellään queer-yhteisöjen rakentumista internetissä ja tätä kautta pohditaan islamin hallinnan problematiikkaa, islamin sisäisen sosiaalisen järjestyksen haastamista sekä poliittisen reformin mahdollisuutta.

Islamilainen ääritoiminta on kasvavassa määrin vallannut julkista tilaa 2000-luvulla. Al-Qaida ja muut terroristiorganisaatiot ovat saaneet laajan huomion niin islamilaisessa kuin ei-islamilaisessakin maailmassa. Tosin ”valtavirtaislam”¹ on pysynyt keskeisenä vaihtoehtona suurimmalle osalle muslimeja. Muslimien yksityiselämän, erityisesti seksuaalisuuden, kontrolloinnilla, on tässä yhteydessä merkittävä rooli islamilaisen elämäntavan ylläpitämisessä.

Avoin keskustelu seksuaalisuudesta, puhumattakaan seksuaalisista vähemmistöistä, on pysynyt tabuna muslimien enemmistön keskuudessa. Useimmissa muslimimaissa homoseksuaalisuus on laitonta eikä sitä ole hyväksytty myöskään kulttuurisesti. Tästä huolimatta kasvava joukko muslimeja on tuottanut vaihtoehtoisia diskursseja ja kommunikaatiota liittyen seksiin, seksuaalisuuteen ja seksuaalisiin vähemmistöihin – ja tätä kautta koko islamiin. Artikkelin tarkoituksena on tarkastella seksuaalisten vähemmistöjen (homoseksuaalit, lesbot, bi- ja transseksuaalit) merkitystä islamilaisen julkisen sfäärin ja nimenomaan internetin kontekstissa. Tarkasteltavaa ilmiötä kutsutaan *queer-islamiksi* ja tarkastelun kohteena olevia ihmisiä *queer-muslimeiksi*.

Internetin julkisuudet toistavat olemassa olevia sosiaalisen ja poliittisen maailman rakenteita, mutta toisaalta ne myös luovat uudenlaista todellisuutta laajentaen ”tavallisen” elämän rajoja. Seksuaalisiin vähemmistöihin

kuuluville muslimeille internet saattaa olla ainoa mahdollisuus löytää muita samaan vähemmistöön kuuluvia sekä kommunikoida heidän kanssaan julkisessa tilassa. Tällä tavoin internet on osaltaan luomassa emansipatorisia edellytyksiä vähemmistöihin kuuluvien muslimien keskuudessa ja vaikuttamassa islamiin ja islamilaisiin kulttuureihin. Islamilaisen maailman moninaisuus saa konkreettisen muodon internetissä: seksuaalisiin vähemmistöihin liittyvän viestinnän avulla islamin sisäiset erot tulevat esiin ja altistuvat avoimelle keskustelulle.²

Artikkelin empiirisenä kohteena ovat internetissä artikuloituvat seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvien muslimien globaalit, monikansalliset ilmatukset – toisin sanoen englanninkielinen transnationaali julkinen tila. Internet muodostaa poliittisen toiminnan alueen, jossa on mahdollista haastaa olemassa olevia valtarakenteita. Internetin avulla tuotetaan vaihtoehtoisia tai vastakkaisia julkisuuksia, jotka antavat seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluville muslimeille mahdollisuuden subjektiviteetin rakentumiseen ja emansipatorisiin prosesseihin.

Tarkastelun kohteena ovat muun muassa erilaiset kotisivut, portaalit, blogit ja keskustelupalstat. Artikkelissa ei tarkastella, miten seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvia ihmisiä tai yhteisöjä kohdellaan tai millaiset heidän oikeutensa ovat eri puolilla islamilaista maailmaa, vaan miten tähän internetissä tapahtuvaan viestintään osallistuvat muslimit näkevät oman seksuaalisuutensa, miten he puhuvat siitä ja mitä yhteiskunnallisia, poliittisia ja uskuntoon liittyviä seurauksia voidaan löytää. Aineisto antaisi mahdollisuuden monentyyppiseen tulkintaan. Tässä yhteydessä keskitytään siihen, miten queer-yhteisöt rakentuvat internetissä ja tätä kautta pohditaan islamin hallinnan problematiikkaa, islamin sisäisen sosiaalisen järjestyksen haastamista sekä poliittisen reformin mahdollisuutta.³

Artikkeli sijoittautuu politiikantutkimuksen kentälle, ja siinä hyödynnetään joitakin queer-teorioiden ajatuksia ja lähtökohtia. Kyse ei ole kuitenkaan varsinaisesta queer-tutkimuksen, queer-metodologian tai ”queer-luennan” soveltamisesta (vrt. Kekki 2004, 33–34, 42–43; Hekanaho 2006). Termi ”queer” on tässä yhteydessä pikemminkin sateenvarjokäsite seksuaalisesti valtavirrasta poikkeaville ihmisille tai asioille sekä aiheeseen liittyvälle poliittiselle toiminnalle (ks. Aarnipuu 2005, 12). Poliittisuus ilmenee uskonnolliseen normatiivisuuteen ja hallintaan liittyvänä vallankäyttönä ja tässä yhteydessä nimenomaisesti sen haastamisena. Vallan ja vastavallan mekanismit kuvastavat tässä yhteydessä politiikan sisältöä. Vastavallan prosesseihin osallistuvat queer-muslimit ovat poliittisia toimijoita, jotka asettuvat konfliktiin suhteessa vallassa oleviin muslimeihin ja heidän edustamiinsa instituutioihin. Ystävien ja vihollisten muodostama suhde onkin tässä yhteydessä myös poliittikkaa määrittävä ulottuvuus.

ISLAM, SEKSUAALISUUS JA SEKSUAALISET VÄHEMMISTÖT

Seksuaalisuus on islamilaisissa kulttuureissa eräs keskeisimpiä normatiivisuuden kohteita. Kysymys on tarkasti valvotusta kokonaisuudesta, joka määrittää olennaisesti myös islamia ja islamilaisia yhteisöjä. Islamilaisessa maailmassa ja kulttuureissa hegemoninen diskurssi ylläpitää voimallisesti nimenomaan

heteroseksuaalisuutta tukevia normeja ja käytäntöjä. Seksuualisuuteen liittyvät normit eivät juurikaan anna mahdollisuutta poiketa heteronormatiivisesta valtavirrasta. Islamilaisessa kontekstissa tapahtuu juuri niin kuin Judith Butler (2006, 22) esittää: ”normatiivisen seksuaalisuuden vallitessa sukupuolta valvotaan ja säännellään joskus heteroseksuaalisuuden varmistamiseksi”.

Useimmissa muslimimaissa kuuluminen seksuaaliin vähemmistöihin tai homoseksuaalisen seksin harjoittaminen on laitonta, eikä kumpaakaan ole hyväksytty myöskään sosiaalisesti, kulttuurisesti tai uskonnollisesti. Kysymys homoseksuaalisuudesta islamilaisessa kulttuureissa ei ole kuitenkaan yksiselitteinen asia. Islamilainen maailma ei ole koskaan muodostanut yhdenmukaista tai ajatonta abstraktiota, ei myöskään homoseksuaalisuuteen liittyen. Eri maissa on ollut erilaisia käytäntöjä, ja eri aikakausina suhtautuminen homoseksuaalisuuteen on vaihdellut. Islamilaisessa laissa eli *shariassa* ei varsinaisesti oteta kantaa homoseksuaalisuuteen. Homoseksuaalisuudesta ei myöskään puhuta suoraan *Koraanissa*, ja uskonnollisesti tärkeissä *hadith*-teksteissä homoseksuaalisuudesta niin ikään puhutaan varsin epäselvästi ja artikuloimattomasti (ks. esim. Wafer 1997, 88–90). Nykyinen usein esilläoleva dogmaattinen, homoseksuaalisuutta jyrkästi vastustava islamilainen diskurssi ei perustu näin selkeisiin opillisiin lähteisiin, vaan pikemminkin aikojen kuluessa muotoutuneisiin tulkintoihin ja käytäntöihin.

Erityisesti miesten välinen seksuaalinen kanssakäyminen on ollut mahdollista islamilaisissa kulttuureissa, ja siitä on historiallista näyttöä niin taiteissa kuin erilaisissa tekstuaalisissa lähteissä ja tutkimuksissa (ks. esim. Roscoe & Murray 1997a; Schmitt & Sofer 1992). Miesten välisissä suhteissa on korostunut ”situationaalinen seksi”, jolla viitataan homoseksuaaliseen käytökseen ilman homoseksuaalista identiteettiä. Miesten välisten ”tilanteiden” syntyä on edesauttanut muun muassa tiukka segregaatio miesten ja naisten välillä. Näissä suhteissa on korostunut muun muassa vanhempien miesten kohdistama huomio poikkiin. (Ks. esim. Murray 1997a, 16–17, 36–37) Naisten väliset seksuaaliset suhteet ovat olleet selvästi vähäisemmin esillä kuin miesten (ks. Murray 1997b). Viime vuosikymmenien aikana on tutkittu ja havainnointu transseksuaalista käytöstä, ristiinpukeutumista ja prostituutiota islamilaisissa maissa.⁴

Puhuttaessa islamilaisten kulttuurien homoseksuaalisista käytänteistä tulee muistaa, että niitä ei voi käsitteellistää samoilla määreillä kuin nykyisiä länsimaisia seksuaaliin vähemmistöihin liittyviä ilmiöitä. Tämä johtuu siitä, että tasa-arvoinen homoseksuaalinen kanssakäyminen, jossa *molemmat* osapuolet määrittelevät identiteettinsä seksuaalisen suuntautumisensa kautta, on vasta viimeaikaista kehitystä islamilaisissa kulttuureissa. Tämän tyyppinen kanssakäyminen on syntynyt alkujaan eurooppalaisissa ja pohjoisamerikkalaisissa kaupungeissa 1800-luvulla ja kehittynyt laajemmaksi ilmiöksi vasta toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. (Roscoe & Murray 1997b, 4–5) Homoseksuaalisuuden historiallinen ja käsitteellinen kehitys on siis erilaista länsimaisissa ja islamilaisissa maissa.

Joidenkin arvioiden mukaan ennen 1900-lukua homoseksuaalisuuden muodot ja ilmenemisen mahdollisuudet sekä ihmisten yleinen suhtautuminen siihen olivat vapaammat nimenomaan Pohjois-Afrikassa ja Lähi-idässä kuin Euroopassa, vaikka näilläkin alueilla ei voida varsinaisesti puhua mistään

homomyönteisyydestä. (Ks. esim. Crompton 1997, 143, 156–157; Whitaker 2006, 114) Euroopassa homoseksuaalisuus luokiteltiin pitkään sairaudeksi tai rangaistavaksi teoksi. Tämä suhtautumistapa vaikutti myös muslimien asuttamien siirtomaiden kulttuuriin: vanhoillinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen alkoi näkyä esimerkiksi uusien muslimivaltioiden kehittyvässä lainsäädännössä (ks. Wafer 1997, 87). Samanaikaisesti ”islamilainen herääminen”⁵ vaikutti elämän eri alueisiin, myös seksuaalisuuteen. Eurooppalainen seksuaalinen konservatismi välittyi kolonialististen rakenteiden kautta myös Lähi-itään ja nivoutui tiukentuvaan islamilaiseen kontrolliin, mikä muutti suhtautumisen samaa sukupuolta olevien seksuaaliseen kanssakäymiseen selvästi ankarammaksi kuin aikaisemmin.

Vaikka suhtautumistapa seksuaalisiin vähemmistöihin on ollut tiukka islamilaisissa valtioissa ja kulttuureissa, nykyiselläänkään ei ole mitään yhtenäistä ”islamilaisen lain” tai historiallis-sosiaalisen kehityksen määrittämää suhtautumistapaa seksuaalisiin vähemmistöihin, vaan valtioiden väliset erot ovat merkittäviä (ks. Whitaker 2006, 118–122; Roy 2004, 195–196). Seksuaalisiin vähemmistöihin liittyvä keskustelu on vasta artikuloitumassa ja saamassa muotoaan: toisaalta voidaan olettaa, että esimerkiksi keskustelu seksuaalivähemmistöjen oikeuksien puolesta laajenee, mutta samalla myös vastustus voi saada nykyistä selvempiä muotoja.

Seksuaalisuuteen liittyvät diskurssit ovat historiallisesti muodostuneita: kulttuuriset, sosiaaliset ja poliittiset reunaehdot määrittelevät, millä tavalla on mahdollista puhua seksuaalisuudesta sekä toisaalta miten seksuaalisuus vaikuttaa ihmisten elämään. Islamilaisessa kontekstissa seksuaalisuuteen liittyvät diskurssit ovat olleet suhteellisen suljettuja, mutta queer-islamien kaltaiset ilmiöt laajentavat ilmaisun mahdollisuuksia. Samalla ”normaalin” ja ”luonnollisen” seksuaalisuuden rajoja haastettaessa haastetaan myös niihin liittyviä vallan mekanismeja. (Vrt. esim. Rubin 2002, 201)

ISLAMIN VASTAVIRRAT: TRANSNATIONAALIT JULKISET TILAT

Jopa selvemmin kuin länsimaisessa kontekstissa, islamilaisessa maailmassa ja kulttuureissa heteronormatiivinen hegemoninen diskurssi muotoutuu jokapäiväisissä, toistuvissa tilanteissa. Tällä tavoin toteutuu Butlerin performatiivisuuden ajatus: sukupuoli on toistuvaluonteista tekemistä ja esittämistä. Heteroseksistisessä diskurssissa sukupuolet ”luonnollistuvat”, jolloin ne samalla muodostavat vallan ja alistamisen asetelmia. (Butler 2006, 79–80, 91, 235) Queer-islam on puolestaan ”toisin esittämistä”, jossa hegemoniset seksuaaliset diskurssit kyseenalaistetaan, ja jossa vallan käytänteet joutuvat tietoisien tai tiedostamattoman kritiikin kohteeksi.

Muslimien queer-yhteisöissä ei ole näin kyse ainoastaan uskonnollisista määrittelyistä tai ihmiselämän kontrollista. Seksuaaliset vähemmistöt ovat tässä yhteydessä kiinnostavia nimenomaan siksi, että niiden kautta voidaan arvioida islamin sisäisiä valta-asetelmia sekä islamin muutosta nykyisessä globaalissa kontekstissa. Queer-islam nivoutuu prosesseihin, joissa seksuaalisuuteen liittyvät normatiiviset käytänteet ovat väljentyneet ja moninaistuneet. Islamilaisissa kulttuureissa näihin prosesseihin ovat vaikuttaneet monet tekijät: vapaa-ajan kaupallistuminen, kulutustottumusten laajentumi-

nen, länsimaiden vaikutus, matkustaminen, diasporamuslimien kasvava osuus, naisten merkityksen kasvu julkisella sfäärillä ja uusien julkisten tilojen lisääntyminen (elokuvat, teatteri, diskot, ravintolat ja kulttuurikeskukset) (ks. Shadian 1999, 198–199).

Keskustelu seksuaalisista vähemmistöistä liittyy kysymykseen siitä, millä tavoin perinteiset, valtavirtaa tai ääri-islamia edustavat islamin muodot tulevat haastetuiksi ja toisaalta siihen millainen vaikutus tällä on poliittiseen hallintaan. Nämä seksuaalisuuteen liittyvät uudenlaiset diskurssit nivoutuvat kokonaisuudessaan laajempiin uudistusprosesseihin, joissa haastatetaan olemassa olevia vallan ja hallinnan rakenteita. Näihin prosesseihin on osallistunut seksuaalisten vähemmistöjen lisäksi kasvava määrä erilaisia islamilaisia toimijoita⁶, jotka ovat tietoisesti tai tiedostamattaan luoneet vaihtoehtoisia islamilaisia diskursseja.

Merkittävä osa muslimeista elää kulttuurisesti, poliittisesti ja taloudellisesti erilaisten ehtojen alaisena kuin aikaisempina vuosikymmeninä. Samantyyppiset muutosprosessit, jotka ovat käynnissä esimerkiksi Euroopassa, ovat läsnä myös islamilaisissa maissa. Esimerkiksi globalisaatio, verkostoituminen ja sähköisen median merkityksen kasvu vaikuttavat myös islamilaisten maiden sosiaaliseen ja poliittisiin olosuhteisiin. Edellä mainitussa tilanteessa on avautunut uudenlaisia poliittisia mahdollisuusrakenteita islamilaisten yhteisöjen ja poliittisten tilojen syntyiselle. Islamilaisessa maailmassa onkin käynnissä sisäinen kamppailu, jossa yhteiskunnalliset ja poliittiset toimijat pyrkivät määrittämään globaalin islamilaisen yhteisön muotoa 2000-luvulla (ks. Volpi & Turner 2007, 1).

Kyse on samalla näihin määrittelyihin liittyvästä vallankäytöstä ja sen haastamisesta. Kyse ei ole pakkovaltaan perustuvasta vallankäytöstä, vaan pikemminkin verkostomaisesta ja hajautetusta vallasta, joka ei paikannu ainoastaan tiettyjen vahvojen ”vallanpitäjien” ylivallaksi, jossa hallitsevat olisivat toisella ja hallitut toisella puolen. Kuten Michel Foucault mainitsee, ”missä on valtaa, on myös vastarintaa, joka kuitenkin [...] ei ole koskaan valtaan nähden ulkopuolista” (Foucault 1999, 71). Vallan prosessit muodostavat vastarinnan ja vastavallan asetelmia, joissa valtasuhteen heikommilla osapuolilla on mahdollisuus tuottaa omaa vastarintaansa: repressio tuottaa oman vastavaltansa (McNay 1992, 39).

Queer-islamin artikuloimiseen osallistuvat muslimit ovat toimijoina näissä islamilaisen maailman sisäisissä vallan prosesseissa. Queer-muslimit asemoituvat lähtökohtaisesti altavastaajiksi vallan asetelmissa, joissa sekä konservatiiviset valtavirtaislamin että ääri-islamin edustajat ovat voimakkaimpia – ja usein myös repressiivisimpiä – toimijoita. Queer-muslimien subjektiviteetti ei pääse kehittymään tai artikuloitumaan tavanomaisissa sosiaalisissa ja poliittisissa konteksteissa, ja tämän vuoksi poliittinen toiminta perustuen marginalisoituu seksuaalisuuteen tai sukupuolisuuteen ei ole normaalisti mahdollista. Samalla tavoin queer-muslimit ovat vallankäytön kohteina myös suhteessa valtiollisiin toimijoihin. Kansalaisuuden takaamat oikeudet eivät välttämättä koske islamilaisissa maissa seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvia muslimeja. Queer-muslimit eivät ole kuitenkaan ilman vastavallan mahdollisuutta, ja omalla toiminnallaan he haastavat muut islamilaiset toimijat. Tässä suhteessa internet avaa poliittisen subjektiviteetin ja toiminnan mahdollisuuksia.

Islamin sisäistä valtaan liittyvää kamppailua käydään tässä tapauksessa internetin muodostamalla *julkisella sfäärillä*. Julkisen sfäärin käsite viittaa Marc

Lynchin mukaan ”niihin kommunikaation paikkoihin yhteiskunnassa, joissa identifioitavissa olevan yleisön jäsenet keskustelevat yhteiseen mielenkiintoon liittyvistä asioista kuvitellun yhteisön edessä” (Lynch 2003, 58). Julkinen sfääri on vuorovaikutuksen tila, jossa toimijat tavoittelevat yhteistä ymmärrystä kiistanalaisista asioista (Lynch 2000, 316). Julkisia tiloja on monia ja päällekkäisiä, ja ne syntyvät erilaisten asiakokonaisuuksien ympärille eri toimijoiden toimesta (ks. esim. Lynch 2003, 58; Lynch 2000, 316–317).

Internet muodostaa virtuaalisen julkisen sfäärin, jossa asiat tulevat jaetun kommunikaation kohteeksi. Internetin muodostamassa tilassa queer-muslimilla on mahdollisuus olla osallisena seksuaalisuuteen liittyvissä keskusteluissa ja luoda itseensä liittyviä diskursseja, mikä ei olisi samalla tavalla mahdollista internetin ulkopuolella. Islamilaisen maailman valtaapitävät poliittiset, uskonnolliset tai kulttuuriset toimijat ja mekanismit eivät pysty (täysin) kontrolloimaan internetissä artikuloituvia julkisuuksia, eivät varsinkaan diasporamuslimien toimesta syntyneitä. Internetin muodostamat julkiset sfäärit ovat siis valtaan liittyvien kamppailujen paikkoja.

Valtavirta- ja ääri-islam muovaavat ja määrittävät pitkälti islamiin liittyviä julkisia tiloja, myös internetin kontekstissa. Globaalit informaatiovirrat mahdollistavat kuitenkin monenlaisten julkisten sfäärien, myös vasta- ja vaihtoehtoisten julkisuuksien syntyminen. Juuri nämä vaihtoehtoiset ja vastakkaiset julkisuudet ovat kiinnostavia mietittäessä seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvien muslimien viestintää internetissä. Queer-islamin artikuloituminen tuottaa islamilaisen maailman kontekstissa vastajulkisuutta, minkä kautta voidaan arvioida myös islamin sisäisiä valta-asetelmia sekä yleisempiä poliittisten kamppailujen paikkoja. Nämä virtuaaliset kamppailut toimivat merkitysten ja diskurssien tasolla: kyseessä eivät ole konkreettiset sarron tai valankäytön tilanteet, vaan pikemminkin niiden representaatiot virtuaalisessa tilassa.

ISLAM JA INTERNET

Miten islam ja internet liittyvät toisiinsa? Kuten Gary Bunt mainitsee, ”islam ei tarvitse tietokoneita”. *Uskontona* islam voi toimia ja olla olemassa ilman tietokoneiden muodostamaa verkostoa; se ei ole riippuvainen virtuaalisista yhteyksistä tai rakenteista. (Bunt 2003, 1) Tilanne on kuitenkin toinen silloin kun puhutaan *muslimeista* eli konkreettisista ihmisistä sekä heidän, erilaisten organisaatioiden ja valtioiden välisistä suhteista globaalissa tilassa.

Keskittyminen internetiin ja verkostopohjaisiin informaatiojärjestelmiin ei ole satunnainen valinta, koska niillä on hyvin keskeinen asema myös muslimien arkielämässä: ollakseen uskottava islamilainen toimija täytyy näkyä myös verkossa. Saskia Sassenin (2004, 662) mukaan internetin muodostama tila on konkreettisempi paikka sosiaalisille kamppailuille kuin vaikkapa kansalliset poliittiset järjestelmät. Virtuaalisessa tilassa ei-viralliset toimijat voivat tulla merkityksellisiksi toimijoiksi. Virtuaalinen tila voi mahdollistaa uudenlaista poliittista toimijuutta, mikä virallisissa poliittisissa järjestelmissä ei olisi mahdollista.

Islamilaisessa maailmassa internetin käyttö on kehittymässä, vaikka yhteiskien määrä ja pääsy verkkoon on edelleen suhteellisen alhaista verrattuna

länsimaihin. Kuten muutkin ihmiset ja yhteisöt, myös muslimit voivat verkostoitua internetin välityksellä kaukanakin asuvien muslimien kanssa: internet-viestinnän transnationaalisuus antaa ensi kertaa reaalisuuden ylittää valtioiden rajat potentiaalisesti kaikkialla maailmassa. Samalla internet mahdollistaa myös muslimien ja ei-muslimien yhteydet. Yksittäiset muslimit ovat näin osa transnationaalia julkisuutta.

Internet on erityisen merkityksellinen poliittisesti tai kulttuurisesti suljetuissa yhteiskunnissa. Käytännössä kaikissa muslimivaltioissa sananvapaus on tavalla tai toisella rajoitettua, olkoonkin että maiden välillä on olemassa merkittäviä eroja. Esimerkiksi Saudi-Arabiassa internetin valvonta on hyvin laajamittaista, kun taas esimerkiksi Turkissa sananvapaus – mukaan lukien internetin kautta välittyvä viestintä – on laajempaa. Maiden välisistä eroista huolimatta avoin keskustelu julkisen elämän eri ulottuvuuksista muslimimaissa on yleensä joko vaikeaa tai mahdotonta. Muslimiyhteiskuntien valtiojärjestelmien lisäksi islamiin liittyvät uskonnolliset ja kulttuuriset käytännöt eivät ole vahvistaneet avointa poliittista osallistumista tai sananvapauden kehittymistä. Internet on niin ääriliikkeille kuin maltillisillekin muslimeille tärkeä viestinnän väline, joka mahdollistaa suhteellisen turvattun pääsyn transnationaaliin julkisuuteen. (Ks. Bunt 2003, 1–2)

Informaatioon perustuva yhteiskunta ei ole yhtä helposti hallittavissa tai kontrolloitavissa hallitusten tai uskonnollisten toimijoiden toimesta (ks. Turner 2007, 117, 127). Internet tarjoaa aikaisempaa laajemman mahdollisuuden osallistua julkisuuden rakentamiseen, jolloin maantieteellinen, poliittinen ja kulttuurinen marginaali voidaan välttää ainakin osittain internetin mahdollisuuksiin nojautuen (ks. esim. Mitra 2001, 30–39). Queer-muslimeille internet voi olla ainoa yhteys muihin samassa asemassa oleviin (ks. esim. Kale 2004, 101; Blackwood 2005, 235).

Internet on luonteeltaan individualistinen eli *pääsy* verkostoon tapahtuu yksilöiden tasolla. Tästä huolimatta pääsyllä tai pääsemättömyydellä internetiin on myös yksilöiden yli kurottuvia seuraamuksia. Joissakin tapauksissa internet vahvistaa tai edesauttaa muutoinkin olemassa olevaa toimintaa. Tällöin internetin ulkopuolinen tekeminen voi olla esimerkiksi aikaisempaa perua ja internet tuo siihen omat piirteensä. Joissakin tapauksissa internet puolestaan mahdollistaa kokonaan uudenlaisen toiminnan ja omien mielipiteiden julkisen esittämisen. (Ks. Hintikka 2008, 69–70) Näissä tapauksissa internetin ulkopuolinen toiminta ei ole mahdollista esimerkiksi asian arkaluontoisuuden takia tai siksi, että internet mahdollistaa sellaisen palvelun, joka ei muutoin toimisi (esimerkiksi *YouTuben* kaltaiset palvelut).

GLOBAALIT QUEER-ISLAM-SIVUSTOT AINEISTONA

Tätä artikkelia varten on tutkittu sekä islamilaisten queer-yhteisöjen että yksilöiden toimintaa internetissä. Erilaisia tarkasteltuja yhteisöjä ja organisaatioita on ollut noin 40⁷. Useimmat sivustot ovatkin erilaisten järjestöjen ylläpitämiä. Osa sivustoista toimii islamilaisissa maissa, osaa ylläpitävät länsimaiden diasporamuslimit. Järjestäytynyt virtuaalinen toiminta on suhteellisen nuorta, useimmissa tapauksissa toiminta on kestänyt viidestä kymmeneen vuoteen. Organisaatioiden ja yhteisöjen toimintaan osallistuu aktiivijäsenten

lisäksi passiivisesti toimivia henkilöitä. Useat ovat toimineet yhteisöissään vireästi lukuisia vuosia, kun taas osa kommunikaatioon osallistuvista on pelkästään sivustakatsojia.

Tutkimuksessa on tarkasteltu lisäksi queer-muslimien lehtiä, keskustelupalstoja ja *YouTube*-sivustoa. Monet sivustot ovat portaaleja, jotka yhdistävät monia erilaisia palveluja. Myös yksittäisten henkilöiden kotisivuja on tarkasteltu, jos ne ovat olleet tutkimusasetelman kannalta riittävän relevantteja. Aineistoon on sisällytetty sellaiset sivustot ja viestintä, joissa toimijoina ovat itsensä muslimeiksi identifioivat ihmiset. Tämän lisäksi on jonkin verran tutkittu myös queer-sivustoja, jotka on suunnattu etnisille tai kansallisille kohderyhmille (esimerkiksi *LambdaIstanbul*). Viimeksi mainituissa tapauksissa islamiin liittyvä artikkelaatio ei ole ollut keskeisellä sijalla, mutta on tullut kuitenkin jollakin tavalla esiin. Viestintään osallistuvien määrää on mahdotonta arvioida.⁸ Voitaneen kuitenkin otaksua, että ne queer-muslimit, joilla on ylipäänsä pääsy internetiin, ovat tietoisia asuinmaassaan tai globaalisti toimivista virtuaalisista queer-yhteisöistä.

Tutkittavia sivustoja on etsitty alkujaan internet-selainten hakutoimintojen avulla, ja sen jälkeen kokonaisuutta on kartoitettu sivustoilla olleiden linkkilistojen avulla, joiden läpikäymisellä saavutetaan kohtuullinen kattavuus. Keskeiset sivustot – muun muassa tärkeimmät queer-muslimien organisaatiot – löytyvät suhteellisen helposti, koska niihin viitataan paljon. Kaikkia sivustoja on mahdotonta löytää, koska määrä ja vaihtuvuus myös queer-islamiin liittyvien sivustojen suhteen on suurta. Tutkimuksen kohteena olutta aineistoa on kerätty yli vuoden ajan, ja joitakin sivustoja on lisäksi seurattu useaan otteeseen. Internetistä saatava materiaali on altista muutoksille, ja jotkut sivustoista tai keskustelupalstoista ovatkin joko kadonneet tarkasteluajanjaksolla. Lisäksi sivustot muuttuvat jatkuvasti, joten aineiston pysyvyys on heikompaa kuin esimerkiksi sanomalehtiaineistossa.

Virtuaalisen islamin keskeinen tutkija Gary Bunt kuvaa internetsivustojen ja -yhteisöjen tutkimuksen ongelmallisuutta. Hänen mukaansa on vaikeaa arvioida tutkimuksen kohteena olevien toimijoiden maantieteellistä, kulttuurista ja poliittista sijoittautumista. Lisäksi sivustot muuttuvat nopeasti, ja uusia islam-aiheisia sivustoja julkaistaan koko ajan lisää. Bunt esittääkin kysymyksen, onko mahdollista tai edes tarpeen analysoida kaikkea tätä kehitystä. (2005, 236–237) Internetistä saatavien aineistojen luotettavuus ei siis perustu siihen, että kaikki asiaankuuluva aineisto olisi varmuudella käytössä. Luotettavuus rakentuu aineiston kokonaiskuvan hallintaan, jossa sivustoihin liittyvien linkitysten tai viittausten avulla voidaan arvioida relevanttien sivujen olemassaolo.

Aineiston monipuolisuudesta ja laajuudesta johtuen olisi todennäköisesti mahdotonta hahmottaa kaikkia queer-islamiin liittyviä diskursseja. Tähän ei artikkelissa pyritä, vaan aineiston tulkintaa ohjaakin queer-muslimien yhteisöllisyyden pohtiminen vallan ja vastavallan näkökulmista: miten queer-yhteisöt haastavat perinteistä uskonnollista järjestystä sekä miten queer-islam nivoutuu laajempaan yhteiskunnallisen muutoksen problematiikkaan. Nämä teemat ovat aineistossa läsnä hyvin monipuolisesti, ja esimerkiksi seksuaalisen identiteetin ja sitä kautta myös yhteisöllisyyden pohdinta toistuu lähes jokaisen toimijan kohdalla. Uskonnolliseen järjestykseen liittyvät keskustelut ovat aineistossa vähäisemmällä huomiolla, kuten myös queer-islamin suhde

valtioon tai kansalaisuuteen. Kyseisten teemojen osalta olennaista ei ole kuitenkaan määrällinen laajuus. Olennaista on se, että internet sekä toisaalta queer-islamiin liittyvät keskustelut ylipäänsä mahdollistavat tämän tyyppisten teemojen artikuloinnin.

Tässä tutkittavat internet-sivustot ovat englanninkielisiä, joskin osa sivuista on monikielisiä sisältäen englanninkielen ohella arabian- tai muunkielisen osaston. Englanninkieleen keskittyminen rajoittaa luonnollisesti tarkastelun näkökulmaa, mutta tässä yhteydessä tarkoituksena onkin hahmottaa englanninkielisen keskustelun avulla muslimien transnationaalia viestintää: englanti on keskeinen kieli nykyisessä globaalissa islamilaisessa viestinnässä. Tässä artikkelissa tutkitut sivustot on pääosin tarkoitettu kanssamuslimeille, mutta osan tarkoituksena on muslimien lisäksi tavoittaa myös ei-muslimeja.

Perinteisenä islamin valtakielenä on toiminut arabia: islamin pyhät kirjoitukset ovat arabiankielisiä ja islamin poliittinen, kulttuurinen ja uskonnollinen ydinalue on sijoittautunut arabiankielisiin maihin. Arabian osaaminen ei nykyisin ole itsestään selvää. Sen käyttämistä jokapäiväisen ja rajoja ylittävän viestinnän kielenä rajoittaa myös se, etteivät monet diasporamuslimit tai käännynnäiset välttämättä osaa kieltä – tosin arabian käyttäminen tai sen syvällinen opiskelu ei ole itsestään selvää myöskään ei-arabiankielisissä muslimimaissa. Toisaalta on olemassa yhä enemmän nuoria muslimeja, joiden ensimmäinen ja mahdollisesti ainoa kieli on englanti.

Peter Mandaville (2004, 164) puhuu niin sanotun ”islamilaisen englannin” muotoutumisesta. Monet nuorista diasporamuslimeista ohittavat ulaman (uskonnollinen oppineisto) ja imaamit (uskonnolliset johtajat) oppiakseen islaminsa pamfleteista ja kirjoista, jotka on julkaistu englanniksi. Erilaiset diasporiset aikakauslehdet, esimerkiksi Lontoossa ilmestyvät *The Muslim News* ja *Q-News*, ovat tässä mielessä tärkeitä. Englanninkielisen kulttuurin kasvava merkitys on näin ollen todellisuutta myös islamilaisissa maissa, ja globalisoituminen on vaikuttanut siihen, että englannin nähdään tavoittavan ihmisiä paremmin. Mandavillen (2004, 125) mukaan englanti on väline, joka antaa pääsyn ”innovatiiviseen ja relevanttiin” islamilaiseen oppiin. Englannin kieli ei näyttäytyä siis stigmana vaan mahdollisuutena tavoittaa mahdollisimman monia muslimeja ja muita ihmisiä.

GLOBAALIEN QUEER-YHTEISÖJEN RAKENTUMINEN

Internetin avulla seksuaalisiin vähemmistöihin liittyvät ilmiöt artikuloituvat osaksi transnationaalia julkista sfääriä. Internet tarjoaa kanavan seksuaalisuuteen liittyvien tunteiden ja kokemusten ilmaisemiseen niin yksilöille kuin yhteisöillekin. Samalla *tietoisuus* muista vastaavassa tilanteessa olevista kasvaa. Seuraavassa Amir-niminen iranilainen kertoo oman homoseksuaalisuutensa ymmärtämisestä sekä internetin merkityksestä tiedonhankinnassa ja verkostoitumisessa:

Olin 16 kun ensimmäisen kerran tajusin, että olen seksuaalisesti viehätynyt joistakin lukioluokkani pojista.[...] Kaikki mitä tiesin homoseksuaaleista olivat vitsit ja kielteiset tarinat, joita ihmi-

set kertoivat heistä. Luulin, että homoseksuaali oli joku, joka seksuaalisesti hyväksikäytti lapsia – kunnes näin sanan ”homoseksuaali” ensimmäisen kerran englantilaisessa tietosanakirjassa, ja löysin määritelmän itsestäni. Tämän jälkeen aloin etsiä internetistä tietoa homoseksuaalisuudesta. Aikanaan löysin iranilaisen verkkosivuston, missä pystyin kommunikoimaan muiden homoseksuaalien kanssa. (Amir 2007, *I’m here...*)

Naisten seksuaalisuus, puhuttamattakaan naisten keskinäisistä seksuaalisista suhteista, ovat olleet pääosin vaiettuja asioita islamilaisissa kulttuureissa, toisin kuin miesten keskinäiset suhteet (ks. esim. Murray 1997b). Internetin avulla naisten väliset seksuaaliset suhteet on merkityksellistetty ja samalla ne ovat löytäneet transnationaalien tilansa. Monet musliminaisten queer-yhteisöt – esimerkiksi Yhdysvalloissa toimiva *Al-Fatih*a-organisaatio – ovat toimineet jo 1990-luvun lopulta lähtien internetissä.

Seksuaaliseen monimuotoisuuteen liittyvän tietoisuuden kasvu ei liity pelkästään muihin muslimeihin vaan myös ei-islamilaisiin queer-ryhmiin ja -toimintaan eri puolilla maailmaa. Queer-tietoisuuden tai queer-diskursioiden ”kierrättäminen” edesauttaa samanmielisten yksilöiden muodostaman kuvitellun tilan luomista (Blackwood 2005, 223), osin riippumatta uskonnollisesta taustasta. Queer-tietoisuuden olemassaolo antaa mahdollisuuden kuvitella kuuluvansa suurempaan, mahdollisesti globaaliin, samanmielisten yhteisöön. Internet toimiikin tehokkaasti juuri tilanteissa, jossa queer-muslimit kommunikoivat keskenään, verkostoituvat muiden diasporamuslimien kanssa tai muodostavat transnationaaleja yhteisöjä. Liki kaikissa tarkastelluissa sivustoissa on mahdollisuus avoimeen tai suljettuun viestintään muiden queer-muslimien kanssa henkilökohtaisten kertomusten jakamiseksi, tai sivustoilla aktivoidaan muutoin queer-muslimeja keskinäiseen yhteydenpitoon. Internet ei ole vain erilaisten viestien välittäjä, vaan myös tärkeä sosiaalisen toiminnan ja kokemuksellisuuden väline.

Seksuaaliset vähemmistöt toimivat usein salaisesti, joten tavanomaiset yhteisöllisyyden muodot ovat hankalia. Virtuaalinen yhteisöllisyys ja verkostoituminen ovat myös uudenlainen tapa viestiä ja löytää kumppaneita eikä sen suhteen ole samanlaisia sosiaalisia esteitä kuin normaalisti. Internet mahdollistaa toiminnan, joka muutoin olisi kulttuurisesti mahdotonta tai laittonta. Palestiinalainen *Aswat*-järjestö määrittää omaksi tavoitteekseen:

Ojentaa kätesä muille Palgay-naisille⁹, jotka taistelevat piilossa, häveten, salassa pidettyjen tunteiden ja identiteettien kanssa, ja tulla keskeiseksi tiedon ja valtaistumisen lähteeksi käyttämällä suoraa, autenttista ääntämme ja omia sanojamme. (*Aswat* 2005, *Our Mission...*)

Tällaiset esimerkit havainnollistavat emansipatorista ajattelua: kysymys on seksuaalisen identiteetin tunnustamisesta ja kunnioituksen vaatimisesta omille seksuaalisille valinnoille. Pyrkimyksenä on päästä myös eroon häpeän tunteista – siitä, että homoseksuaalisuus olisi vähempiarvoisempaa kuin heteroseksuaalisuus, tai kulttuurisesti, uskonnollisesti tai oikeudellisesti tuomittavaa (ks. Murray 1997a, 17). Tunnistamisen vaatimus sekä tietoisuuden

kasvu muista seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvista on emansipoitumisen väline, ja sitä kautta tietoisien kamppailun lähtökohta. *Queer jihad* -termiä on joissakin tapauksissa käytetty kuvaamaan seksuaalisten vähemmistöjen oikeuksien puolesta taistelemista:

Queer Jihad on queer-muslimien taistelua hyväksynnästä: ensinnäkin, taistelua hyväksyä itsemme juuri sellaisina kuin Jumala on luonut meidät; ja toiseksi, taistelua ymmärryksestä muslimien keskuudessa yleisemminkin." (Queer Jihad 2008, *About Queer Jihad*)

Seksuaalisten vähemmistöjen olemassaolo haastaa monella tavalla valtavirta- ja ääri-islamien käsityksiä muslimina olemisesta: miten identiteetti muotoutuu ja miten kuulutaan kahteen erilaiseen yhteisöön tai elämäntapaan, jotka ovat ristiriitaisessa suhteessa toisiinsa. Identiteetin rakentuminen samanaikaisesti sekä islamin kautta että kuulumisena seksuaaliseen vähemmistöön näyttääytyy perinteisessä ajattelussa vaikeasti toteutettavalta ajatukselta. Tämän vuoksi irrottautuminen uskonnosta saattaa olla seksuaaliseen vähemmistöön kuuluvalla muslimille tapa käsitellä ristiriitaa.

Internet tarjoaa *päällekkäisten identiteettien* mahdollisuuden eli identiteetin, jossa yhdistyvät sekä muslimina olo että kuuluminen seksuaaliseen vähemmistöön. Tarkoituksena ei ole torjua siis islamin oppia tai perinnettä, vaan löytää sellainen tulkinta, joka mahdollistaa identiteettien päällekkäisyyden. Monet muslimit pyrkivät artikuloimaan internetissä julkisesti sekä uskonnollisen näkemyksensä että seksuaalisen suuntautumisensa:

Queerina oleminen ei merkitse sitä että olisin kääntänyt selkäni uskonnolleni. Islam on hyvin selvästi iso osa elämäni ja jatkaa olemistaan, koska se on vapauttanut minut ihmisenä olemaan hengellisesti ja henkisesti sekä on auttanut saavuttamaan tiettyjä tasoja sisäisessä rauhassa, mihin monet ovat edelleen pyrkimässä. (Salaam 2008, *Being Queer...*)

Queer-islamien artikuloituminen internetissä on osoitus seksuaalisuuteen perustuvan identiteetin ja yhteisöllisyyden muotoutumisesta. Internetviesintä on eräs tapa tehdä queer-islam ja -muslimit näkyviksi ja normalisoida seksuaaliseen vähemmistöön kuulumisen. Se myös mahdollistaa itsensä positioimisen queer-muslimiksi transnationaalissa julkisuudessa. Internetin avulla islamilaiset queer-yhteisöt pystyvät tuomaan oman "äänensä" esille ja muodostamaan samalla vastavallan mahdollistavia yhteisöllisiä rakenteita. Internetissä ei voida myöskään vaientaa hegemonisen vallan kannalta epämieluisia ääniä, vaan vastadiskurssit väistämättä laajentavat julkisen keskustelun alaa. (Vrt. Whitaker 2006, 42; Mitra 2001, 44–46).

USKONNOLLISEN JÄRJESTYKSEN HAASTAMINEN

Queer-islam on ”testitapaus laajemmasta taistelusta” islamin ortodoksisten ja uudistusmielisten näkemysten välillä (ks. Whitaker 2006, 180): siitä millainen islam on oikea, ja kuka sen voi määrittellä. Pyrkimykset islamilaisen äänen haltuun ottamiseen ja kamppailu oikeanlaisesta islamista määrittelevät muslimien keskinäisiä suhteita. Perinteinen uskonnollinen koulutus sekä yhteisöön kuuluminen ja perinteisen islamilaisen yhteisön hyväksyntä nähdään lähtökohtana sille, että islamin äänellä voi ylipäänsä puhua.

Viime vuosikymmeninä perinteiset auktoriteetin ja tiedon tuottamisen muodot islamissa ovat murentuneet entisestään. Perinteisen koulutetun uskonnollisen oppineiston lisäksi on olemassa yhä enemmän itseoppineita auktoriteetteja, joiden tuntemus islamista saattaa olla kapealla pohjalla tai eklektinen sekoitus monia erilaisia opillisiä suuntauksia. Toisaalta myös monet organisaatiot, instituutiot ja valtiotoimijat pyrkivät määrittelemään omista näkökulmistaan ymmärrystä islamista. Maallikoiden sekä ei-uskonnollisten organisaatioiden lisääntynyt halu islamin tulkitsemiseen, ja toisaalta mahdollisuus tulkintojen tuottamiseen, on ollut omiaan vähentämään uskonnollisen oppineiston merkitystä. (Ks. Mandaville 2007, 306–307)

Islamin tulkinnan avautumiseen vaikuttaa osaltaan myös islamin yksilöllistyminen ja privatisoituminen. Perinteisesti islam on ollut voimakkaasti yhteisöllinen uskonto, mutta erityisesti deterritorialisoitumisen kehitys islamilaisessa maailmassa on merkinnyt yksilöiden yhä suurempaa irrottautumista perinteisistä yhteisöistä. Islam on myös medialisoitunut: uskonto ei välity pelkästään paikallisessa kontekstissaan vaan yhä enemmän esimerkiksi internetin, satelliittitelevision ja maista toisiin leviävien kirjojen, videoiden, kasettien, CD- ja DVD-levyjen kautta. Nykyinen islam näyttää erityisesti diasporassa lähinnä henkilökohtaisen valinnan alueena, jolloin yhteisön merkitys on suhteellisesti pienempi kuin aikaisemmin. Erityisesti internet on paikka, jossa ”jumalan voi helposti löytää” (Kale 2004, 101). Uskonnollisuudesta tulee henkilökohtaisen *kokemuksellisuuden* alue (ks. Roy 2004, 5): uskonnollinen kokemus nivoo yksilön ja jumalan yhteen.

Queer-islam toteuttaa käytännössä tätä uskonnollisen tulkinnan muutosta. Hyvä esimerkki pyrkimyksestä tulkinnan avaamiseen on Yhdysvalloissa toimivan avoimesti homoseksuaalisen, imaami Daayiee Abdullahin näkemykset. Hänen mukaansa *Koraanin* tulkintojen heteroseksuaalinen normatiivisuus pitää kyseenalaistaa, ja *Koraanin* ymmärtäminen syvällisemmin avaa homoseksuaalisille muslimeille mahdollisuuden löytää uskonnollisesti hyväksyttävissä oleva seurustelun ja perheen muodostamisen mahdollisuus. (Ks. Abdullah 2008; O’Byran 2006)

Daayiee Abdullah on queer-muslimienkin keskuudessa poikkeuksellinen tapaus, mutta hänen ajatteluaan muistuttavia, olkoonkin vähemmän eksplisiittisiä, näkemyksiä islamista on laajemminkin esillä internetissä. Kanadalainen Irshad Manji on tämän hetken valovoimaisimpia vaihtoehtoisen islamin edustajia. Hänen keskeinen argumenttinsa liittyy islamin tulkinnan avaamiseen, myös seksuaalisuuteen liittyen. Kuuluen itsekin seksuaaliseen vähemmistöön Manji kritisoi seksuaalisuuteen liittyviä tulkintoja ja näkee seksuaaliset vähemmistöt Jumalan tahdon alaisena asiana:

Meidän velvollisuutemme on kasvaa suhteessa uskoomme paljastamalla alituisesti itsemme tekijällemme. Julkitulo luojallemme ei näin ole pelkästään mahdollisuus. Tietyllä hetkellä ulostulo saattaa olla velvollisuus. (Manji 1999, *Why Coming...*)

Internetissä toimivat yhteisöt ja yksilöt ottavat itselleen oikeuden uskonnollisten lähteiden uudelleenarvioimiseen. Samanaikaisesti hyökätään valtaislamin näkemyksiä vastaan (ks. myös esim. *Safra Project*). Kyse on uskonnollisten lähteiden ”queer-luennasta”, jossa lähteet pyritään uudelleenkontekstualisoimaan ja osoittamaan aikaisempien tulkintojen epäpätevyys (ks. Yip 2005). Seksuaalisille vähemmistöille kielteisiä islamin tulkintoja halutaan nähdä uudessa valossa. Pyrkimyksenä on löytää itselle sopiva, yksilöllinen tulkinta, eikä niinkään odoteta ulkopuolisten perinteisten islamilaisten toimijoiden tekevän sitä. Tulkinnan tekemistä pidetään myös suoranaisena uskonnollisena velvollisuutena. Esimerkiksi *Leyla’s Chayhane* -sivustolla Leyla-niminen muslimitranssukupuolinen esittää oman seksuaalisuutensa yhteensopivaksi islamin oppien kanssa ja pitää tärkeänä asian tuomista esille:

Loin tämän sivuston, koska tunsin, että velvollisuuteni Jumalan edessä tehdä on niin. Kuten monet transsukupuoliset, niin muslimit kuin ei-muslimitkin, tuntevat loukatuiksi ja syyllisyyttä täynnä oleviksi, koska heidät on tehty uskomaan, että heidän ”mielentilansa” on itse aiheutettu ja vaarallinen synti. Ainakaan islamin mukaan [...], voin sanoa, tämä ei ole millään tavalla yhdenmukainen todellisten islamilaisten opetusten kanssa [...]. (Leyla’s Chayhane 2008, *Who is Leyla?*)

Internetissä artikuloituva keskustelu queer-islamista kuvastaa islamin auktoriteettirakenteen olevan yhä selvemmin *beterarkkia* (ks. Mandaville 2007, 306): ei olemassa yhtä hierarkkisesti rakentunutta uskonnollista auktoriteettia, vaan useita toisistaan eroavia auktoriteetteja ja tulkintoja. Näin ollen kysymys siitä, kuka on ”hyvä muslimi”, ei ole pelkästään oppineiden käsissä. Ymmärrys siitä muotoutuu monien ja mahdollisesti hyvin ristiriitaisten vaikutteiden kautta. (Ks. Mandaville 2007, 309) Tämän vuoksi myös valtavirtaa tai konservatiivista islamia edustavat toimijat ottavat internetissä voimakkaasti kantaa homoseksuaalisuuteen.¹⁰ Internet muodostaa julkisen keskustelun areenan, jossa samanmielisten ryhmien muotoutumisen lisäksi käydään määrittelykampppailua eriäviä mielipiteitä edustavien toimijoiden välillä.

QUEER-ISLAM JA YHTEISKUNNALLINEN MUUTOS

Edellisessä kappaleessa pohdittiin queer-islamin merkitystä islamin uskonnollisen muutoksen kontekstissa: miten queer-islam osaltaan on avaamassa islamin tulkinnan problematiikkaa ja toisaalta miten queer-islam toteuttaa käytännössä uskonnon yksilöllistä tulkintaa ja harjoittamista. Mikä merkitys internetissä artikuloitavalle queer-islamiin liittyvällä keskustelulla on siten yhteiskunnallisen muutoksen kannalta? Kyse ei ole ainoastaan poliittisen järjestelmän muutoksista, vaan pikemminkin internetin mahdollisuuksista

muuttaa yhteiskuntien kulttuurista ja sosiaalista perustaa (ks. Papacharissi 2002, 22–23).

Queer-islam erkaantuu pelkästään identiteetteihin ja uskonnon sisäisiin keskusteluihin liittyvistä ulottuvuuksista siinä vaiheessa, kun kysymys seksuaalisuudesta nivotaan ihmisoikeuksiin tai muihin oikeuksiin valtioiden ja kansainvälisen yhteisön kontekstissa. Vaikka queer-islamiin liittyvät diskursit muotoutuvat usein uskonnon ja uskonnollisen hallinnan kautta, perinteisen politiikan sektori on myös mukana seksuaalisiin vähemmistöihin liittyvissä diskursseissa. Erityisesti ihmisoikeusdiskurssi on esillä niin yksilöidenkin kuin yhteisöjenkin näkemyksissä:

Helemin keskeinen tavoite on kumota Libanonin rikoslain artikkeli 534, joka rankaisee ”luonnottomasta seksuaalisesta kanssakäymisestä”. Tämä laki on ensisijaisesti tähdätty LGBT-yhteisöä vastaan heidän yksityisyyttään loukaten ja perusihmisoikeudet kieltäen. Tämän lain kumoaminen auttaa vähentämään valtion ja yhteiskunnallista vainoa ja pohjustaa tien Libanonin LGBT-yhteisön oikeuksien saavuttamiselle. (Helem 2008, *About Helem*)

Seksuaalivähemmistöjen saavuttamat oikeudet avaavat keskustelua valtion ja muun yhteiskunnan toiminnoista tai arvovalinnoista. Kysymys ei ole näin pelkästään queer-muslimien oikeudesta ”subjektiiviseen” olemassaoloon, vaan oikeuksilla on yhteys kansalaisuuteen sekä yhteiskunnallisen ja poliittisen subjektiviteetin haltuunottoon:

Indonesian LGBT-yhteisö haluaa vain tulla hyväksytyksi ja kohdelluksi samalla tavalla kuin muutkin Indonesian kansalaiset, jotka nauttivat oikeudesta koulutukseen, terveyteen, työhön ja kaikkiin perusihmisoikeuksiin. (Wardany, 2008)

Queer-muslimien asemoituminen oikeuksia nauttiviksi kansalaisiksi liittyy myös tietoisuuteen hallitusten ja viranomaisten toiminnasta seksuaalisia vähemmistöjä kohtaan. Kun tietoisuus ja kritiikki esimerkiksi poliisin ja tuomioistuinten väärinkäytöksistä ja mielivaltaisuudesta kasvaa, tulee hiljainen vastarinta erilaisia vallan mekanismeja kohtaan mahdolliseksi. Malesiassa toimivan PT-Foundationin kotisivuilta löytyvät esimerkiksi yksityiskohtaiset toimintaohjeet poliisin kohtaamisen varalta. Ohjeissa kerrotaan muun muassa oikeuksista, joihin voi vedota joutuessaan tekemisiin poliisin kanssa sekä poliisin velvoitteista pidätystilanteessa ja pidätysaikana. (PT-Foundation 2008, *Red Book*).

Näissä tilanteissa verkostoituminen on ilmeistä: haetaan tietoisesti tukea muista tai muiden taisteluista. Ei-muslimimaiden seksuaaliset vähemmistöt ovat myös muslimien tietoisuuden ja toiminnan kannalta olennaisia. Tähän liittyy myös diasporassa toimivien järjestöjen toiminta muslimipakolaisten kanssa, jotka ovat joutuneet lähtemään kotimaastaan seksuaalisuuteen liittyvien syiden takia. Esimerkiksi Yhdysvalloissa toimiva Al Fatiha-järjestö pyrkii konkreettisesti auttamaan seksuaalipakolaisia:

Nämä ihmiset, jotka ovat usein hyvin raskaissa olosuhteissa, kirjoittavat Al Fatihaan saadakseen apua pakolaistapauksiinsa. [...] Olemme kirjoittaneet avustuskirjeitä, tukeneet ihmisten väitteitä liittyen kotimaidensa seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin, ja olemme myös auttaneet lähettämällä ”asiantuntijatodistajia” todistamaan yksittäisissä tapauksissa. (Al Fatiha 2008, *What We Do*)

Queer-muslimit ovat näin osa kansainvälistä laajempaa kokonaisuutta, jossa erilaiset islamin vaihtoehtoiset äänet ovat verkostoituneita tai ainakin toisistaan tietoisia. Transnationaalia verkostoitumista, jossa internet toimii konkreettisten toimintojen mutta myös diskurssien ja merkitysten välittäjänä ja tuottajana, tapahtuu myös muslimivaltioissa toimivien liikkeiden ja länsimaisten ihmisoikeusliikkeiden välillä (vrt. Blackwood 2005, 222; Whitaker 2006, 213–216). Tässä yhteydessä esimerkiksi *Human Rights Watch* ja *Amnesty International* ovat tärkeitä toimijoita, joiden kanssa queer-järjestöt verkostoituvat. Lisäksi queer-muslimien toiminta kytkeytyy muihin uskontokuntiin kuuluvien seksuaalisten vähemmistöjen näkemyksiin. Queer-islam universalisoimisella voi olla kauaskantoisia merkityksiä. Kuten Judith Butler ilmaisee, universalisoiminen ”voi saada aikaan todellisuutta, jota ei vielä ole, ja pitää esillä mahdollisuutta sellaisten kulttuuristen horisonttien lähentymisestä, jotka eivät aikaisemmin ole kohdanneet” (Butler 2006, 28).

Kun queer-muslimien oikeudet liitetään kansainvälisiin keskusteluihin ja arvoasetelmiin, samalla otetaan kantaa myös muslimivaltioiden sisäiseen politiikkaan. Kysymys seksuaalisesta suuntautumisesta laajentuu koskemaan poliittista valtaa ja sen haastamista. Maissa, joissa uskonto ja politiikka on erotettu toisistaan, eikä valtio ole moraalin ”vartija”, kysymys seksuaalisesta suuntautumisesta on vähemmän merkityksellinen julkisen vallan kannalta. Islamilaisissa maissa – olkoonkin että monet ovat valtiomuodoltaan sekulaareja – uskonnolla on tärkeä rooli myös valtion toiminnan kannalta. Islamilaisien maiden hallitukset esimerkiksi Lähi-idässä voivat käyttää ”uskonnollista valtakirjaansa” poliittisten tilanteiden tai ongelmien ratkaisussa ja osoittaa korkean moraalin (niin kuin ne näkevät sen) ilman haitallisia poliittisia seurauksia. Tällä tavoin hallitukset pyrkivät muun muassa tekemään vaarattomaksi islamistien mobilisaation, moraaliin liittyvien asioiden haltuunoton ja politisoinnin. (Ks. Whitaker 2006, 215)

Brian Whitaker väittää myös, että islamilaisissa maissa käytetään yhä enemmän ”islamilaisia” perusteita ihmisoikeuslainsäädännön estämiseksi ja liberaalin sosiaalipolitiikan purkamiseksi kansainvälisellä tasolla (Whitaker 2006, 182–183). Seksuaaliset vähemmistöt sekä seksuaalinen vapautuminen yleensä näyttävät islamilaisissa maissa länsimaisena moraalittomuutena. Kulttuurinen protektionismi esimerkiksi queer-islam tyyppejä ”epämoraalisia” ilmiöitä kohtaan on samalla myös tapa vastustaa länsimaiden hallitsevaa ja imperialistista läsnäoloa. (Ks. Whitaker 2006, 11, 66)

Homoseksuaalisuuteen liittyvät kysymykset voidaan näin nivoa uskonnolliseen diskurssiin, jonka varjolla voidaan vaatia oman kulttuurisen erityislaatuisuuden tunnustamista kansainvälisessä kontekstissa. Tällöin esimerkiksi seksuaalisten vähemmistöjen ihmisoikeuskysymyksiä ei tarkastella Yhdistyneiden Kansakuntien peruskirjojen mukaan, vaan uskonnollisen korpuksen

kautta. Samalla tätä asemoitumista voidaan käyttää osoituksena ”imperialististen voimien” vastustamisesta.

Islamilaiden valtioiden ja kulttuurien uudistumisprosessi nähdään usein yhden näkökulman, kuten ihmisoikeuksien, demokratisoitumisen, naisten oikeuksien tai sananvapauden kautta. Uskonnollisten ja perinteisten poliittisten toimijoiden muodostamia valta-asetelmia voi olla vaikea muuttaa kauttaaltaan. Uudistumisen prosessit tulisi kuitenkin nähdä toisiinsa kytkeytyneinä kokonaisuuksina, jolloin kehitys yhdellä sektorilla voi vaikuttaa myönteisesti myös toisiin sektoreihin. Toisaalta vähittäinen kehitys monella taholla voi vaikuttaa myönteisesti kokonaistilanteeseen. (Vrt. Whitaker 2006, 216–217) Tämän vuoksi seksuaalisten vähemmistöjen tilanne on yhteydessä poliittisen reformin mahdollisuuteen, ja toisaalta se on omalta osaltaan myös laventamassa tai haastamassa poliittisen osallisuuden tilaa. Kuten Whitaker (emt., 11) mainitsee, avoin keskustelu seksuaalisuudesta voi tuoda muut reformiin liittyvät asiat tarkempaan tarkasteluun.

JOHTOPÄÄTÖKSET

Internetin islamilaiden queer-yhteisöjen tarkastelu saattaa kuulostaa epäolennaiselta kiinnostuksen kohteelta. Se nivoo kuitenkin ympärilleen monia merkityksellisiä keskusteluja ja kehityssuuntauksia, eikä sitä tule nähdä erillisenä tai autonomisena henkilökohtaiseen identiteettiin liittyvänä asiana. Kun suljetuissa uskonnollisissa tai poliittisissa järjestelmissä keskustellaan seksuaalisuudesta, seksuaalisista vähemmistöistä puhumattakaan, avataan samalla laajempia näkökulmia myös yhteiskuntien ja yhteisöjen olemassaolon ehtoihin. Tällöin kosketetaan kysymystä hallinnan ja vallan mekanismeista sekä niiden haastamisesta.

Internet edesauttaa queer-yhteisöjen rakentumista, ja se on monille ainoa seksuaalisen identiteetin tai yhteisöllisyyden julkittomisen mahdollisuus. Queer-islamien muotoutumisen myötä islamin sisäiset eroavaisuudet tulevat väistämättä esiin ja niitä yhä enemmän tunnustetaan ja ”vahvistetaan”: seksuaalisiin vähemmistöihin liittyvä problematiikka muodostaa selvän jakolinjan muslimien kesken. Aineistossa tulee selvästi esiin queer-muslimien ristiriitainen suhde valtavirtaan tai ääri-islamia edustavia muslimeja kohtaan. Seksuaalisuus näyttyy selvästi poliittisesti latautuneena asiana, joka määrittää ihmisten välisiä suhteita.

Queer-muslimien olemassaoloa ja oikeuksia määrittävät myös erilaiset viralliset valtiolliset toimijat, joihin kohdistuu painetta esimerkiksi ihmisoikeuksiin liittyvien vaatimusten kautta. On tosin huomattava, että myöskään ihmisoikeusnäkökulma seksuaalisiin vähemmistöihin ei ole pelkästään valtion ja kansalaisen välisen suhteen määrittämää. Siihen kytkeytyy vääjäämättömästi uskonnon valta-asema islamilaisissa valtioissa: valtiot eivät voi toimia autonomisesti suhteessa islamilaisen hallinnan ja politiikan mekanismeihin, vaan valtioiden queer-islamista tuottamat näkemykset ovat riippuvaisia hegemonisten uskonnollisten toimijoiden määrittelemistä diskursseista. Tämän vuoksi queer-muslimien aseman muutos pitkällä tähtäimellä riippuu sekä islamin reformista että virallisten poliittisten rakenteiden avautumisesta.

Transnationaalit, esimerkiksi tässä artikkelissa tarkastellut internetin muodostamat, julkisuudet ovat potentiaalisen reformin välittäjiä ja edesauttaji. Joissakin tilanteissa jo pelkkä internetin olemassaolo ja sen mahdollistamat viestinnän muodot ovat tärkeitä: internet voi olla ainoa kanava vähemmistöryhmiä edustavien toimijoiden ajatusten ilmaisemiseen. Internet on erityisen vaikutusvaltainen, kun luodaan ja kasvatetaan yhteistä tietoisuutta: vähemmistöihin kuuluvat muslimit eivät ole yksin olemassa olevissa poliittisissa, sosiaalisissa tai kulttuurisissa olosuhteissa. Yhteisöllisyyden kokemus voi syntyä yli rajojen entuudestaan tuntemattomien ihmisten kanssa. Aineistossa kuvataankin paljon tätä ylijärjestyksen kokemusta, jossa queer-muslimit ovat löytäneet toisensa internetin avulla.

Transnationaalien yhteisöllisyyden rakentumisen ohella myös uskonnollisen kokemuksen yksilöllistyminen on ilmeistä internetviestinnän myötä (vrt. Roy 2004, 175, 181). Uskonnon yksilöllistyminen edesauttaa myös queer-yhteisöllisyyden muodostumista. Oliver Roy (2004, 183) mukaan virtuaalinen *umma* on yhtä aikaa yksilöille sekä paikka ilmaista itseään että kuulua samalla yhteisöön ja kontribuoida sen olemassaoloon. Roy arvioi pitkälle henkilöityneitä sivustoja ja niiden suhdetta virtuaaliseen ummaan. Hänen mielestään ne näyttävät siltä, ”ikään kuin mitään ei olisi olemassa yksilön ja virtuaalisen umman välissä” (Roy 2004, 184). Kuuluminen globaaliin yhteisöön ei siis välity tällaisissa tapauksissa paikallisen yhteisön tai uskonnoppineiden avulla, vaan henkilökohtaisen osallisuuden kautta.

Vallan ja auktoriteetin muutos yksilönvapautta ja yksilöllisyyttä korostavaan suuntaan islamilaisessa maailmassa saa konkreettisen muodon internetviestinnässä. Aineisto osoittaa, että mitä moninaisemmat muslimitoimijat artikuloivat näkemyksiään islamista ja islamin opista. Viralliset tai perinteiset auktoriteetit eivät pysty hallitsemaan internetin kaltaista transnationaalista välinettä, jossa periaatteessa kuka tahansa voi asemoida itsensä uskonnollisen oppineen tai auktoriteetin asemaan. Lisäksi muslimien elämäntapojen moninaistuminen sekä niiden yhä suurempi ja intensiivisempi ”altistuminen” vieraille tai uusille kulttuurisille vaikutteille hajottaa olemassa olevien elämäntapojen ja poliittisten rakenteiden hegemoniaa.

Viitteet

- 1 Valtavirtaislamilla viitataan ”tavanomaiseen islamilaisuuteen”, jossa korostuvat suhteellisen maltilliset uskonnolliset ja kulttuuriset ulottuvuudet, eivät niinkään poliittiset ulottuvuudet.
- 2 Käsite islamilainen maailma viittaa toimijoiden kokonaisuuteen, jonka muodostavat muslimien asuttamat valtiot sekä diasporassa eli muslimivähemmistöisissä maissa asuvat muslimit. Käsitteet muslimimaa tai islamilainen valtio viittaavat muslimien enemmistönä asuttamiin maihin. Tässä yhteydessä niillä ei ole erityistä islamiin liittyvää poliittista konnotaatiota; toisin sanoen valtioita ei arvioida sen suhteen, toteuttavatko ne mahdollisesti islamilaista lakia vai, ovatko ne valtiojärjestykseltään sekulaareja.
- 3 Pyrkimyksenä ei ole ottaa haltuun queer-islamiin liittyvää kokonaisuutta internetissä, eikä se olisi mahdollistakaan. Empiirisen tarkastelun tarkoituksena on pikemminkin etsiä aiheeseen liittyviä artikulaatioita ja tehdä niiden perusteella arvioita suhteesta islamiin ja islamilaisiin vallan rakenteisiin.
- 4 Eräs keskeisiä lähteitä on Stephen O. Murrayn ja Will Roscoen toimittama teos *Islamic Homosexualities* (1997).

- 5 ”Islamin herääminen” viittaa islamilaiseen 1800-luvun reformistiseen keskusteluun, jonka tarkoituksena oli saada islamilainen maailma entisen kukoistuksensa tasolle.
- 6 Esimerkiksi tutkijoita, taiteilijoita, kirjailijoita, populaarikulttuurin edustajia ja feministejä.
- 7 Ks. liite 1, jossa on mainittu tärkeimpiä sivustoja.
- 8 Joissakin tapauksissa organisaatiot ovat ilmoittaneet virallisen jäsenmääränsä, joka voi vaihdella muutamista kymmenistä satoihin jäseniin. Virallisten jäsenten lisäksi on olemassa niitä, jotka pelkästään vierailevat sivustoilla ja seuraavat sivustojen sisältämää viestintää.
- 9 ”Palqaywomen”-termi on lyhenne termistä ”Palestinian gay women”.
- 10 Esimerkiksi yksi laajimmista islamiin liittyvistä portaaleista *IslamOnline.net* on laajasti kommentoinut homoseksuaalisuuteen liittyviä teemoja.

Kirjallisuus:

- Aarnipuu, Tiia (2005)** Ei ole miestä eikä naista. Queerluenta keskiajan Euroopassa tunnettuja ristiinpukeutuvia pyhimyksiä kuvaavista teksteistä. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Humanistinen tiedekunta, Helsingin yliopisto. <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/uskon/pg/aarnipuu/eiolemie.pdf>; katsottu 6.11.2008.
- Abdullah, Daayiee (2008)** An Islamic Approach to Gay Dating? Huriyah. Summer 2008. [Http://www.huriyahmag.com/summer/features.daayiee.htm](http://www.huriyahmag.com/summer/features.daayiee.htm).
- Al Fatiha (2008)** What We Do. http://www.al-fatiha.org/nav_what.htm; katsottu 21.11.2008.
- Amir (2007)** I'm Here, President Ahmadinejad. Washingtonpost.com. http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/09/28/AR2007092801322_pf.html; katsottu 23.11.2008.
- Aswat (2005)** Our Mission and Aims. [Http://www.aswatgroup.org/english/projects.php?category=92](http://www.aswatgroup.org/english/projects.php?category=92); katsottu 5.11.2008.
- Blackwood, Evelyn (2005)** Transnational Sexualities in One Place. Indonesian Readings. *Gender & Society*. 19: 2, 231–242.
- Bunt, Gary (2003)** Islam in the Digital Age. E-Jihad, On-Line Fatwas and Cyber Islamic Environments. London: Pluto Press.
- Bunt, Gary (2005)** Defining Islamic Interconnectivity. Teoksessa Miriam brooke & Bruce B. Lawrence (toim.) Muslim Networks from Hajj to Hip Hop. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 235–251.
- Butler, Judith (2006)** Hankala sukupuoli. Helsinki: Gaudeamus.
- Crompton, Louis (1997)** Male Love and Islamic Law in Arab Spain. Teoksessa Murray, Stephen O. & Will Roscoe (toim.) Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature. New York: New York University Press, 142–157.
- Foucault, Michel (1999)** Seksuaalisuuden historia. Helsinki: Gaudeamus.
- Hekanho, Pia Livia (2006)** Queer-metodologiaa ja pervomuistia kaupungissa ja maalla. Suomen Queer-tutkimuksen Seuran lehti. 1: 1, 112–117. <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/uskon/pg/aarnipuu/eiolemie.pdf>; katsottu 6.11.2008.
- Helem (2008)**. About Helem. [Http://www.helem.net/about.zn](http://www.helem.net/about.zn); katsottu 5.11.2008.
- Hintikka, Kari A. (2008)** Poliitikka 2.0 – internet uusien puolueiden alustana. *Poliitikka*. 50: 1, 69–74.
- Kale, Sudhir H. (2004)** Spirituality, Religion, and Globalization. *Journal of Macromarketing* 24: 2, 92–107.
- Kekki, Lasse (2004)** Pervot podot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa Kekki, Lasse & Kaisa Ilmonen (toim.) Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen. Helsinki: Like, 13–45.
- Leyla's Chayhane (2008)**. Who is Leyla? <http://www.geocities.com/leylasuhagi/leyla.html>; katsottu 21.11.2008.
- Lynch, Mark (2000)** The Dialogue of Civilisations and International Public Spheres. *Millennium* 29: 2, 307–330.
- Lynch, Mark (2003)** Beyond the Arab Street: Iraq and the Arab Public Sphere. *Politics & Society* 31: 1, 55–91.
- Mandaville, Peter (2007)** Global Political Islam. London: Routledge.
- Mandaville, Peter (2004)** Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma. London: Routledge.

- Manji, Irshad (1999)** Why Coming Out is My Duty to God. IrshadManji. <http://www.irshadmanji.com/im-why-coming-out-is-my-duty-to-god>; katsottu 21.11.2008.
- McNay, Lois (1992)** Foucault and Feminism. Cambridge: Polity Press.
- Mitra, Ananda (2001)** Marginal Voices in Cyberspace. *New Media & Society* 3: 1, 29–48.
- Murray, Stephen O. (1997a)** The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality. Teoksessa Murray, Stephen O. & Will Roscoe (toim.) *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 14–54.
- Murray, Stephen O. (1997b)** Woman-Woman Love in Islamic Societies. Teoksessa Murray, Stephen O. & Will Roscoe (toim.) *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 97–104.
- O'Bryan, Will (2006)** A Man for All Seasons. Imam Daayiee Abdullah offers a gay Muslim's insights for the holidays. *Metroweekly*. 21.12.2006. [Http://www.thetaskforce.org/TF_in_news/07_0103/stories/8_metroweekly_amanforallseasons.pdf](http://www.thetaskforce.org/TF_in_news/07_0103/stories/8_metroweekly_amanforallseasons.pdf); katsottu 6.11.2008.
- Papacharissi, Zizi (2002)** The virtual sphere: the internet as a public sphere. *New Media Society* 4: 1, 9–27.
- PT-Foundation (2008)**. Red Book – Police and Your Rights. [Http://www.ptfmalaysia.org/REDBOOK-English.pdf](http://www.ptfmalaysia.org/REDBOOK-English.pdf); katsottu 6.11.2008.
- Queer Jihad (2003)** About Queer Jihad. [Http://www.well.com/user/queerjhd/aboutqj.htm](http://www.well.com/user/queerjhd/aboutqj.htm); katsottu 6.11.2008.
- Roy, Oliver (2004)** Globalized Islam. The Search for a New Ummah. London: Hurst & Company.
- Roscoe, Will & Stephen O. Murray (toim.) (1997a)** *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press.
- Roscoe, Will & Stephen O. Murray (1997b)** Introduction. Teoksessa Murray, Stephen O. & Will Roscoe (toim.) *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 3–13.
- Rubin, Gayle S. (2002 / 1984)** Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. Teoksessa Plummer, Ken (toim.) *Sexualities. Critical Concepts in Sociology. Volume II: Some Elements for an Account of the Social Organization of Sexualities*. London: Routledge, 188–239.
- Salaam (2008)**. Being Queer and Muslim. [Http://www.salaamcanada.org/study9.html](http://www.salaamcanada.org/study9.html); katsottu 5.11.2008.
- Sassen, Saskia (2004)** Local Actors in Global Politics. *Current Sociology*. 52: 4, 649–670.
- Schmitt, Arno & Jehoeda Sofer (toim.) (1992)** *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*. New York: Harrington Park Press.
- Shahidian, Hammed (1999)** Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada. *Sexualities* 2: 2, 189–222.
- Turner, Bryan S. (2007)** Religious Authority and the New Media. *Theory, Culture & Society*. 24: 2, 117–134.
- Wafer, Jim (1997)** Muhammed and Male Homosexuality. Teoksessa Murray, Stephen O. & Will Roscoe (toim.) *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 87–96.
- Volpi, Frédéric & Brian S. Turner (2007)** Introduction. *Making Islamic Authority Matter. Theory, Culture & Society* 24, 2, 1–19.
- Wardany, Irawaty (2008)** Asian gay, transgender groups fight for their rights. *The Jakarta Post*, 6.9.2008. [Http://www.thejakartapost.com/news/2008/06/09/asian-gay-transgender-groups-fight-their-rights.html](http://www.thejakartapost.com/news/2008/06/09/asian-gay-transgender-groups-fight-their-rights.html); katsottu 6.11.2008.
- Whitaker, Brian (2006)** *Unspeakable Love. Gay and Lesbian Life in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- Yip, Andrew K.T. (2005)** Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics. *Sociology* 39: 1, 47–65.

Liite 1: Valikoituja queer-islamiin liittyviä sivustoja

Al-Fatiha Foundation (www.al-fatiha.org/)
Aswat (www.aswatgroup.org/english/)
Barra Magazine (www.helem.net/barra.zn)
Bint el Nas (www.bintelnas.org/)
GayMiddleEast.Com (www.gaymiddleeast.com/)
Gay and Lesbian Arabic Society (www.glas.org/)
GlobalGayz.com (www.globalgayz.com/Muslimgay-news98-02.html)
Helem (www.helem.net/)
Huriah – Queer Muslim Magazine (www.huriyahmag.com/)
Imaam (www.imaan.org.uk/)
IrshadManji.com (www.irshadmanji.com/)
Kaos GL (news.kaosgl.com/)
LambdaIstanbul (www.lambdaistanbul.org/php/main.php)
Leyla's Chayhane (www.geocities.com/leylasuhagi/index.html)
LGBT Muslim Webring (members.aol.com/gendervariant/faith/muslim/webring.htm)
Meem (www.meemgroup.org/)
MySalaam (www.MySalaam.com)
PT-Foundation (www.ptfmalaysia.org/)
Queer Jihad (www.well.com/user/queerjhd/)
Queer Muslims Home Page (www.angelfire.com/ca2/queermuslims/)
Queer Muslim Revolution (queermuslimrevolution.blogspot.com/)
Ray'nbow (www.raynbowshop.com/)
Resources for LGBTIQ Muslims & Allies (www.starjack.com/qmr.html)
Safra Project (www.safraproject.org/)
Salaam - Queer Muslim Community (www.salaamcanada.com/)