

Alkuperäinen julkaisu:

التواصل الأدائي: المقاومة الفلسطينية، وموسيقى الهيب هوب، وأداءات الفضاء السبراني

Majallat al-Dirasat al-Filastiniyya 138:2 (Spring 2024 / erikoisnumero "Taide kolonialismin vastarinnassa"), 72–96.

<https://www.palestine-studies.org/ar/node/1655385>

Haneen Shafeeq Al-Ghabra, Kuwait University

Käännös: Aino Vesanen / Manaara Oy

HANEEN SHAFEEQ AL-GHABRA

Performatiivista viestintää: Palestiinalaisten vastarinta, hiphop¹-musiikki ja kyberavaruuden performanssit

Muistan yhä elävästi isoisoisäni, Sidqi -papan, tarinat;

Hänen uskonsa siihen, että hän palaa vielä kotimaahansa, ja että vuoden 1948 tilanne olisi vain väliaikainen;

Surun, kivun ja kaukaisen protestin palon hänen alakuloisissa silmissään.

¹ Kääntäjän huomautus: Artikkelissa on käytetty sanoja ”hiphop” ja ”rap” synonyymeina.

Hän menetti kaiken yhdessä noiden silmien räpäyksessä, ja hänen silmänsä kantoivat myös sen taakan:

Karkotuksen, yhteisön pirstoutumisen ja puutteen taakan.

68 vuoden jälkeen olen yhä täällä, yhä kirjoitan ja teen yhä vastarintaa. Tämä on meidän maamme.

Kuin uhanalainen panda

lähestymme sukupuuton hetkeä.

*Olen hänen poikansa lapsenlapsi ja yritän parantaa hänen haavojaan,
jotka ovat periytyneet sukupolvelta toiselle...*

Olen hänen poikansa lapsenlapsi, joka kantaa taakkaa omassa selässään...

Kuwaitilaisena naisena, jonka isovanhemmat karkotettiin vuonna 1948 miehiteytystä Palestiinasta, teen itse töitä diasporasta käsin yhdistäen oman esityksellisen ääneni tuon karkotuksen mukanaan tuomaan katkeruuteen ja kipuun. Koska pyrin yhteyteen juurieni kanssa, tämä tutkimus suo minulle mahdollisuuden työskennellä sekä kipu- että mukavuusalueellani ja olla vuorovaikutuksessa muiden palestiinalaisten esitysmuotojen, kuten hiphop-musiikin, kanssa. Tämä mahdollistaa minulle karkotuksen tunteiden tutkimisen ja yhteyden luomisen palestiinalaisiin – elivätpä he sitten Israelissa, miehitettyillä palestiinalaisalueilla tai diasporassa.

Viestinnän alalla on yhä tarvetta tutkia diasporayhteisöjen historiallisia ja poliittisia konteksteja (Hegde 2005) näiden yhteisöjen muodostuessa monin eri tavoin monenlaisten ideologisten ja materiaalistien voimien vaikutuksesta. Diasporalla viitataan tässä sellaiseen diskurssien laatuun, joka liittyy suurempiin hegemonisiin kansallisiin rakenteisiin (Ghabra & Hasian 2018). Tämä voi vaihdella palestiinalaisalueilla tai miehitettyssä Palestiinassa asuvien ja niiden palestiinalaisten välillä, jotka ovat hajaantuneet ympäri maailmaa ja omaksuneet itselleen muun kotimaan ja kansalaisuuden. Kuitenkin osa palestiinalaisista on edelleen yhteydessä samaan hegemonistiseen ja nationalistiseen rakenteeseen: Israelin apartheidiin ja palestiinalaisten vapauteen. Itse määrittelen henkilökohtaisen diasporakokemukseni karkotuksen tunteena, yliherkkyytenä (Drzewiecka & Halualani 2002), kokoelmana hajanaisia muistoja sekä menneisyyden karkotuskokemuksina (Dirlik 2004). Ghabra ja Hasian (2018) ovat todenneet, että diasporassa elävät ihmiset kiinnittyvät usein erilaisiin kaupallistettuihin tiedon muotoihin, väärään informaatioon ja kuvitteellisiin yhteisöihin. Tällaiset tiedon ja yhteisöjen muodot muodostavat omankin diasporakokemukseni yrittäessäni

käsitellä pakkosiirron kokemusta, ja tulen jatkuvasti muistutetuksi siitä, etten täysin kuulu mihinkään paikkaan.

Vaikka hegemoniset diskurssit tasoittavatkin tietä osittaisen mukaan kuulumisen tunteille, on diasporassa elävä minäni saanut myös etuoikeuksia liikkuvuuden ansiosta, sillä pystyn ylittämään maiden rajoja. Vaikka onkin selvää, että Kuwait on kotimaani, kamppailen yhä identiteettini uudelleenmäärittelyn kanssa. Etsuko Kinefuchin (2010) huomautus on keskeinen: ihmisen kotimaan tila muodostaa keskeisen tekijän identiteetin muodostumisen kannalta. Tämä suhde diasporaan muuttuu jatkuvasti, kun kyse on kuwaitilaisuudestani, suhteestani muihin kuwaitinpalestiinalaisiin tai palestiinalaisiin diasporassa ympäri maailmaa tai miehityksessä Palestiinassa. Vaikka sukupolvelta toiselle siirtyneitä karkotuskertomuksia – isääni, isoisääni ja isoisoisääni – yhdistää yksi suuri narratiivi, 'oikeus paluuseen', ne muovaavat identiteettiäni kuwaitilaisena, jolla on palestiinalaiset juuret. Siirtolaisuutta kokeneet ihmisryhmät ovat joutuneet jatkuvasti uudelleenmäärittelemään kulttuurista identiteettiään pitääkseen kiinni historiallisesta muististaan ja suhteestaan kotimaahansa (Drzewiecka & Halualani 2002).

Pohdin omaa performanssiani, historiaani ja muistiani diasporassa yhdistämällä ne Palestiinan vastarinnan performansseihin hiphop-musiikin kautta. Tästä syystä tutkimus käsittelee Palestiinan vastarinnan performansseja kamppailun areenoina hiphop-musiikissa tarkastellen erityisesti rodun, luokan, sukupuolen ja seksuaalisuuden risteyskohtia. Aloitan yleiskatsauksella palestiinalaisten nykytilanteeseen sekä hiphop-musiikkiin afroamerikkalaisten ja palestiinalaisten keskuudessa. Tämän jälkeen siirryn diskurssianalyysiin koskien neljää palestiinalaista hiphop-kappaletta, jotka käsittelevät nähdäkseni seuraavia teemoja: 1. Valtavirran narratiivin vastustaminen 2. Hegemoninen maskuliinisuus 3. Kolonialismi ja nationalismi. Samalla liitän mukaan oman performatiivisen vastaukseni kappaleisiin osoittaakseni, että esityksellinen ääni on keino kansainvälisen diasporayhteisön väliselle viestinnälle, ja että se voi olla paikka liittoutumien muodostamiselle virtuaalisessa maailmassa. Lopuksi käsittelen tapoja viedä eteenpäin kyberavaruudessa tapahtuvia performansseja.

Performanssin metodologiat ja intersektionaalisuusteoreettisena viitekehyksenä

Kirjoittaessani ja havainnoidessani omaa performatiivista kokemustani pyrin tuottamaan narratiivia kehosta sosiaalisten ja kulttuuristen kipujen tulkinnan paikkana useista eri syistä (Spry 2011). Ensinnäkin performanssitutkimuksen teorit ja

käytännöt lähestyvät esitystä sosiaalisen muutoksen välineenä (Alexander 2005) sekä ”tulkinnallisena ja emotionaalisenä käännekohtana” (Denzin 2017). Toiseksi tarinankerronta luo uusia tiloja subjektiivisuudelle ja kompleksisuudelle tarjoten vaihtoehtoisia tapoja hahmottaa identiteettejä ja muun muassa latinalais-amerikkalaisia performansseja (Chavez 2009). Siten se mahdollistaa niiden suhteiden teoretisoinnin, ”jotka on kirjoitettu kehooni ja sen kautta” (Calafell 2013). Tämän vuoksi, Shinsuke Eguchin tavoin, vien ”merkkejä kantavan kehoni monenlaisiin sosiaalisen osallistumisen paikkoihin” (Eguchi 2014: 248).

Näillä perusteilla on tärkeää kuroa umpeen autoetnografian ja performanssitutkimuksen välistä kuilua. Jotkut tutkijat ovat kuvailleet autoetnografiaa narsistiseksi teoksi (Gentile 1989), kun taas Bryant Alexander (2005) on kutsunut sitä kulttuurisen performanssin muodoksi ja henkilökohtaisen, eletyn kokemuksen etnografiseksi analyysiksi. Tästä syystä on äärimmäisen tärkeää luoda yhteys hegemonisten ja henkilökohtaisten kertomusten välille (Corey 1998). Tässä painottuu tarve luoda yhteys performatiivisen kirjoittamisen ja autoetnografian välille, koska ne toimivat usein samankaltaisina kehollistamisen välineinä.

Toisaalta Amber Johnson (2014) korostaa tarvetta kaventaa kuilua diskurssitutkimuksen ja autoetnografian välillä. Hän osoittaa, kuinka hiphopin ja sosiaalisen sukupuolen diskurssit ovat vaikuttaneet hänen elettyyn kokemukseensa, on se sitten ollut henkilökohtaista, sosiaalista tai institutionaalista, mikä on linjassa Haneen Ghabran kehotuksen kanssa sallia performatiivisen kirjoittamisen edetä omalla painollaan hegemonisten tekstien purkamisen ja analysoinnin prosessin aikana (Ghabra 2018). Performatiivinen kirjoittaminen voi myös ilmaista vaikutuksen ja monimuotoisen identiteetin narratiiveja runouden kautta (Boylorn 2008; Calafell 2005; Faulkner 2009; Ghabra 2015a; Ghabra & Calafell 2018b; Johnson 2014), sillä runollinen tutkimus kehollistaa kokemuksen, joka mahdollistaa lukijalle tunneyhteyden luomisen tutkijaan (Faulkner 2009). Ja kuten Boylornin tapauksessa, palestiinalaisten juurieni tutkiminen vallan rakenteiden kontekstissa tekee performatiivisesta äänestäni ”kaoottisen, joskus ristiriitaisen ja toisinaan monimutkaisen” (Boylorn 2008: 415).

Edellä mainituista syistä performatiivinen minä-muodon käyttö autoetnografiassa on merkityksenannon tapa suhteessa toisiin rodun, luokan, sosiaalisen sukupuolen ja muiden tekijöiden kautta. Näin ollen performatiivisessa suuntauksessa ”minää” ei voi erottaa laajemmista rakenteista (Spry 2011). Kun rajoitamme itsemme vain yhteen tarinaan, rajaamme itseämme. Siksi on tärkeää luoda yhteys muihin tarinoihin, mikä muistuttaa meitä myös siitä, että monet tutkijat ovat painottaneet refleksiivisyyden tarvetta (Denzin 2017; Eguchi 2015; Ghabra & Calafell 2018a; Gutierrez-Perez 2015; Lemaster 2018; McIntosh & Hobson 2013).

Esimerkiksi Benny Lemaster korostaa tarvetta jatkaa kulttuurikriittisiä keskusteluja, mikä merkitsee sen pohdintaa, kuinka ruumiillistamme ideologioita ja sarron järjestelmiä, ja kuinka samanaikaisesti nautimme etuoikeuksista ja kärsimme sarron (Lemaster 2018). Refleksiivisyyden on oltava myös luonteeltaan yllirajaista, sillä on tärkeää tunnistaa omat epäonnistumisensa, jotta voi avautua mahdollisuuksille liittolaisuuksien rakentamiseksi (Ghabra & Calafell 2018a). Denzin painottaa tarvetta osallistua ”refleksiiviseen (auto)etnografiseen esitykseen, joka kuvastaa postkolonialistista, kansalaisyhteisöjen, kylmän sodan ja rotusyrjinnän jälkeistä, post-feminististä ja postmodernia maailmaa” (Denzin 2017: 44). Robert Gutierrez-Perez muistuttaa meitä siitä, että kriittinen refleksiivisyys tarkoittaa osallistumista purkamisen ja uudelleenrakentamisen prosessiin. Hän kysyy: ”Mitä rakennan/tuhoan liikkuessani tilojen lävitse?” (Gutierrez-Perez 2015: 95). Niinpä oman ääneni yhdistäminen kulttuuriin performansseihin on myös omaleimäkkyyden ja esitystutkimuksen välisen yhteyden tunnustamista.

Ei ole sattumaa, että laajentaessaan performatiivisia tekoja niiden alkuperäisestä merkityksestä viestinnän tutkijat ovat yhdistäneet diasporan, yllirajaisuuden ja autoetnografian. Esimerkiksi Shadia Abdi sijoittaa oman autoetnografiansa kerronnan rajoja rikkovaan kehykseen, jonka avulla hän voi paljastaa tarinansa ja vastustaa sortoa, joka jatkuvasti yrittää vaientaa hänen äänensä iranilais-amerikkalaisena queer-ihmisenä (Abdi 2014). Koska hän on usean erilaisen kulttuurin välissä, hän luo itselleen uudenlaisen diasporan iranilaisen, amerikkalaisen ja queer-identiteettinsä risteyskohdissa.

Samoin Haneen Ghabra tutkii sekä etuoikeuksiaan että itseensä kohdistuvaa, kohtelussaan ilmenevää sortoa sekä Lähi-idän että valkoisen hegemonisen maskuliinisuuden taholta. Hän painottaa, että autoetnografia ”mahdollistaa kriittisen kulttuurisen häiriön, josta voi tulla paikka äänen kuulumiselle, vastarinnalle, refleksiivisyydelle ja representaatiolle” (Ghabra 2015a: 3). Näin tämä rajat ylittävä puoli muistuttaa meitä myös siitä, että representaatio voidaan usein normalisoida.

Esimerkiksi Shinsuke Eguchi suuntaa huomion pois valkoisten homoseksuaalisten esitysten kerronnallisista ja materiaalisista vaikutuksista ja siitä, kuinka ne normalisoivat käsityksiämme aasialaisten queer-miesten halusta ja viehättyksestä (Eguchi 2015).

Tuottaessani performatiivisia metodologioita kirjoittamalla omaa kehoani ja lihaani yhtä tärkeää on ymmärrys siitä, että intersektionaalisuus on näiden teoretisointien keskiössä. Intersektionaalisuuden ytimessä on se ajatus, että ei-valkoisten naisten kokemukset ovat seurausta toisiinsa kietoutuneista

rasismista, luokkajaosta ja sukupuoleen perustuvasta syrjinnästä (Crenshaw 1991). Esimerkiksi hegemonian matriisi on systeemi, joka voi auttaa etuoikeutuksessa asemassa olevia tai sorrettuja ymmärtämään vallan dynamiikkaa (Collins 2000), mikä taas saattaa luoda yhteisiä tiloja sekä vastarinnalle että sorrolle. Yhteinen vastarinta ei ole kuitenkaan uusi ilmiö, sillä esimerkiksi Angela Davis (2016) on kehottanut saattamaan yhteen värilliset amerikkalaisnaiset ja palestiinalaiset, jotta ymmärrys intersektionaalisuudesta voisi laajentua.

Kun tarkastelen hiphop-musiikkia vastarinnan välineenä, pohdin rodun, sosiaalisen sukupuolen, seksuaalisuuden ja luokan risteyskohtia sekä sitä, kuinka ne risteävät vallan kanssa. Kysyn: kuinka palestiinalaisryhmät vastustavat Israelin apartheid-järjestelmää, patriarkaalista valtaa ja pakkosiirtoja samanaikaisesti? Entä kuinka itse vastustan näitä asioita diasporassa elävänä, yhteydessä muihin palestiinalaisten/palestiinalaisiin? performansseihin?

Historia

Kun ajattelen niitä historiallisia olosuhteita, jotka aiheuttivat kuulumiseni (tai kuulumattomuuteni) palestiinalaisten diasporaan, tulevat mieleeni tapahtumat, jotka johtivat Palestiinan ja Israelin väliseen konfliktiin. Muistan tarinat Palestiinasta sen ollessa vielä ottomaanien vallan alla vuosina 1516–1917. Vuonna 1882 juutalaiset siirtolaiset alkoivat vakiinnuttaa läsnäoloaan palestiinalaisella maaperällä, jonne olivat saapuneet. Vuonna 1895 Theodor Herzl, modernin sionismin ja juutalaisvaltion ideoiden isä, lausui Palestiinan vierailullaan: ”Meidän on pyrittävä kannustamaan varattomia asukkaita poistumaan rajojen yli takaamalla heille töitä niissä maissa, joihin he siirtyvät, samalla kun estämme heitä saamasta töitä omassa maassamme. Nämä kaksi prosessia, omaisuuden riisto ja köyhien siirto, on toteutettava huolellisesti ja varoen.” (Said 1979: XX).

Tällaiset tarinat vainoavat niitä, jotka elävät diasporayhteisöissä eivätkä koskaan tunne olevansa kotoisin mistään tietystä paikasta. Isoisoisäni ja isovanhempieni kertomusten kuunteleminen siitä, kuinka heidät pakkosiirrettiin väkivalloin, on asia, jota ei voi poistaa tutkimuksen ja kuulumisen kokemuksen historiasta omassa diasporassani.

Balfourin julistus (1917) on yksi puhutuimmista asiakirjoista erityisesti palestiinalaisten diasporan ensimmäisen sukupolven keskuudessa, sillä se lupasi antaa Palestiinan juutalaisille kansalliseksi kotimaaksi. Tämä lupaus on jättänyt syvät haavat palestiinalaisiin sukupolvesta toiseen riippumatta siitä, kuinka hyvin he ovat sopeutuneet isäntämaahansa. Sionistisessa liikkeessä on kyse tarkkaan

laaditusta suunnitelmasta, joka sai alkunsa 1800-luvun lopulla ja jatkuu edelleen. Balfourin julistuksen myötä siitä tuli tiekartta, joka lopulta johti noin 780 000 palestiinalaisen karkotukseen vuonna 1948. Näiden haavojen perintö on siirtynyt sukupolvelta toiselle, ja olen itsekin yksi niistä, jotka kantavat niitä sisällään. Hetkittäin tämä kipu polttaa sisälläni kuin tuli ja hetkittäin se vaimenee.

Palestiinan tilastokeskusviraston (PCBS) mukaan palestiinalaisten määrä palestiinalaisten mailla, Länsirannalla ja Gazassa on yhteensä noin 9 miljoonaa, kun taas diasporassa ympäri maailmaa (pois lukien Palestiinassa asuvat pakolaiset) elävien palestiinalaisten määrä on noussut jo lähes 11 miljoonaan (PCBS 2022). Kysymys kuuluu, kuinka nämä 11 miljoonaa ihmistä luovat yhteyksiä heiltä riistettyyn kotimaahansa? Missä tämä yhteyden piste sijaitsee, ja miten he ovat yhteydessä niihin ryhmiin, jotka elävät edelleen miehitetystä Palestiinassa?

Tänä päivänä palestiinalaiset koostuvat kolmesta ryhmästä: niistä, jotka asuvat Palestiinan ulkopuolella hajallaan ympäri maailmaa; vuoden 1948 palestiinalaisista (Israelin kansalaisista) sekä niistä, jotka asuvat miehitettyillä alueilla, jotka tunnetaan myös Länsirantana ja Gazana.

Shafeeq Ghabran jalanjälkiä seuraten on tärkeää huomioida, että itsenäisyyden saavuttamisesta on tullut palestiinalaisille yhä kaukaisempi unelma. Vuoden 1948 Israelin valtion perustamisen myötä monet pakotettiin lähtemään, eikä heillä ollut minkäänlaista mahdollisuutta perustaa omaa valtiota (Ghabra 1992). Muistan Ghabran sanoneen, että olemme nollasummakonfliktissa (*zero-sum conflict*) pitäen kiinni paluuoikeuden ajatuksesta, jossa on kyse kotimaan käsitteestä, joka kuitenkin on suorassa ristiriidassa sionistisen juutalaisvaltion määrittelyn kanssa, sillä sekin tahollaan perustuu vastaavaan paluuoikeuteen (Ghabra 1992).

Hiphop ja kulttuurisen vastarinnan paikat

Shafeeq Ghabran mainitsemasta syystä kulttuurisen vastarinnan paikat ovat olleet palestiinalaisille erityisen arvokkaita. Monet ovat huomanneet, kuinka kulttuurinen ja ideologinen vastarinta ovat läsnä musiikissa – erityisesti hiphopissa. Kun ajattelen omaa vastarintaani ja yhteyttäni hiphop-musiikkiin, pidän mielessä, että palestiinalainen hiphop vastarinnan välineenä on saanut valtavasti vaikutteita afroamerikkalaisesta hiphopista, muiden muassa sellaisilta artisteilta kuin Tupac, Snoop, Big, Atmosphere, Outcast ja Public Enemy (Salloum 2008). Mustien hiphop- ja rap-musiikki ovat toimineet oppimisen työkaluina ja valottaneet Yhdysvalloissa rotuun, väkivaltaan ja taloudelliseen sortoon liittyviä kysymyksiä

(Rose 1994). Varhainen palestiinalainen hiphop taas nousi esiin kaupungeissa, joissa poliisiväkivalta ja rotuerottelu loivat samankaltaisuutta amerikkalaisen hiphopin narratiivien kanssa (Maira & Shihade 2012). Samoin Davis vertaa miehitetyn Palestiinan rotuerottelua eteläisten Yhdysvaltojen rotuerotteluun (Davis 2016). Nämä yhtäläisyydet eivät ole sattumaa, ja esimerkiksi Fergusonin kaupungissa St. Louisissa tapahtuneen ampumisen jälkeisten protestien aikana palestiinalaiset mielenosoittajat antoivat neuvoja Fergusonin mielenosoittajille poliisin käyttäessä heitä vastaan kyynelkaasua (Mislán & Shaban 2019).

Näin on muodostunut ylijäräinen kollektiivinen identiteetti, joka kattaa sekä digitaaliset että fyysiset tilat, mikä on tehnyt kyberavaruudesta vastarinnalle mahdollisen paikan. Vastaavasti Haneen Ghabra ja Bernadette Calafell (Ghabra & Calafell 2018b) kuvailevat kokemuksiaan diasporassa palestiinalais-kuwaitilaisena cis-sukupuolisena heteronaisena ja meksikolais-amerikkalaisena cis-sukupuolisena queer-naisena Aztlánista. On siis olemassa jaettu kokemus rasismista ja vastarinnasta, minkä kautta palestiinalaiset voivat kokea emotionaalista/affektiivista yhteyttä myös Yhdysvaltojen sorrettuihin yhteisöihin.

Vastarintani, vastarintasi, vastarintamme on yhteinen...

Uskon kuitenkin, että on eräs tekijä, joka erottaa minut ja muut Yhdysvalloissa asuvat niistä, jotka elävät miehitetystä Palestiinassa. Minulla on tiettyjä etuoikeuksia, tarkemmin ottaen liikkumisen vapaus. Sen sijaan palestiinalaisten hiphop-ryhmien käytännöllinen tukeminen miehitetyn palestiinalaisalueen, diasporan ja vuoden 1948 palestiinalaisten kesken on mahdotonta, koska alueet on erotettu toisistaan ja Gazan Länsirannalla vierailevat asukkaat tarvitsevat luvan päästäkseen muille alueille. Esimerkitapauksena vuoden 1948 palestiinalaisista koostuva DAM-yhtye, palestiinalainen rap-yhtye Palestinian Rapperz/PR Gazasta sekä Patriarch (älkäämme unohtako tämän artistinimen seksististä merkitystä), palestiinalais-amerikkalainen hiphop-artisti San Franciscosta, yrittivät järjestää yhteisesiintymisen Länsirannalla. Konsertti-illan koittaessa PR-yhtyeeltä kuitenkin evättiin pääsy Länsirannalle (Salloum 2008).

Sunaina Maira ja Majed Shihade muistuttavat, että ”palestiinalainen rap-musiikki muotoilee uudelleen kansan maantiedettä, yhdistää ’vuoden 1948 palestiinalaisten’ kokemukset miehitetyllä palestiinalaisalueella ja diasporassa elävien kokemuksiin sekä luo sensuroitujen historioiden arkiston” (Maira & Shihade 2012: 1). Näin palestiinalaisesta hiphopista on tullut keino jakaa kokemuksia sosiaalisesta ja poliittisesta sorrosta sekä myös mobilisaation väline (Tawil-Souri 2012).

Musiikin, sanojen ja kuvien välinen harmonia esimerkiksi suo meille mahdollisuuden ymmärtää, kuinka musiikkivideot heijastavat julkista keskustelua (Kraidy 2013). Musiikki puolestaan herättää keskustelua sodasta, identiteetistä, sukupuolesta, kansalaisuudesta ja kansainvälisistä suhteista ja on täynnä identiteettiä, kolonialismia, sionismia ja apartheidia koskevaa ahdistusta. Tuottamallaan esittävällä runoudella rap-artistit jatkavat näin taiteellisia perinteitä, joilla on aikaisemmin ilmaistu poliittista kritiikkiä (kuten Edward Said, Mahmoud Darwish ja Najj al-Ali). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hiphop ei olisi altis myös globalisaation vaikutuksille, jotka edistävät amerikkalaisen populaarikulttuurin ydinajatuksia ja muovaavat hegemoniallaan myös meidän identiteettejämme. Esimerkiksi Amber Johnson (2014) selittää laulaneensa Jay-Z:n kirjoittamia lyriikoita ja kokeneensa toimijuutta suhteessa omaan seksuaalisuuteensa mutta hän kuvaa samalla, kuinka monimutkainen naisvihamielinen sanoitussysteemi on ja kuinka hiphop-musiikki voi meitä hyväksikäyttää. Tämä näkökulma on tärkeä hiphop-musiikin moniulotteisuuden ymmärtämiseksi. Vaikka tutkin nyt palestiinalaista hiphopia vastarinnan muotona, tämä musiikki voi toisinaan myös vahvistaa hegemonisia rakenteita (Ghabra 2018).

Ja mikä tärkeintä, palestiinalainen hiphop pystyy ylittämään rajoja – toisin kuin palestiinalaisten kehot (Maira & Shihade 2012). Tämä on erityisen merkittävää, kun analysoidaan kyberavaruutta ja sen käyttöä vastarinnan sanojen välittämiseen runouden ja hiphopin muodossa.

Koska palestiinalainen vastarinta ja musiikki usein miehityksen vuoksi tukahdutetaan, virtuaalinen maailma tarjoaa tilan, jossa esitykset pääsevät toteutumaan. Yhdistäessäni ääneni toisten ääniin saan muistutuksen siitä, että kybertila tarjoaa tiloja yhteenkuuluvuudelle. Vaikka miehitetyn Palestiinan olosuhteet – kuten muurit, tarkastuspisteet ja muut esteet – tekevät kehojen liikkumisesta lähes mahdotonta, virtuaaliset tilat mahdollistavat silti läsnäolon, jota eivät hallitse samat lainalaisuudet kuin fyysisiä tiloja. Ne mahdollistavat myös välittömän saatavuuden. Nämä virtuaaliset tilat tarjoavat potentiaalia ”poliittiseen mobilisointiin, sosiaaliseen muutokseen ja tietoisuuden lisäämiseen” (Elsadda 2010). Ne voivat myös raivata tietä marginalisoidulle kirjoittamiselle (Elsadda 2010).

Kun pyrin yhdistämään oman esityksellisen ääneni toisten ääniin, tavoitteenani on myös selittää diasporan kokemusta ja sitä, kuinka se voi virtuaalisesti ja esityksellisesti liittyä palestiinalaisyhteisöihin ympäri maailmaa vastarinnan paikkoina. Kutakin kappaletta kuunnellessani kutsun esiin myös oman esittävän itseni vastauksena jokaiseen lauluun². Kuten Ghabra ja Calafell meille muistuttavat,

² Tässä tarkasteltujen kappaleiden sanoitukset on käännetty alkuperäisistä arabiankielisistä lyriikoista.

Otteita lyriikoista, DAM-yhtyeen kappale ”Kuka on terroristi?” / مين إرهابي؟ / ”Min irhabi?”

Kuka on se terroristi? Mäkö muka terroristi?	مين إرهابي؟ أنا إرهابي؟
Miten niin terroristi, ku mä vaan elän mun hoodissa?	كيف إرهابي وأنا عايش في بلادي؟
Kuka on se terroristi? Sä oot se terroristi!	مين إرهابي؟ إنت إرهابي!
Syöt mut, kun mä vaa hengitän mun omis maisemissa.	ماكلني وأنا عايش في بلادي
Millon tää peli loppuu, millon terroristin stoppi?	إمتى ببطل إرهابي؟
Oon polvillani, kädet sidottu tiukkaan	راكع على ركبتي وإيدي مرتبطات!
Katse maassa, ruumiit levällään dunkkaa	عيون في الأرض وجثث مزنتات
Kodit sorana, perheet ilman majapaikkaa	بيوت مهدومة عائلات مشردات؟
Lapset orpoina, vapaus kahleissa!	أطفال يتيمة، حرية بكليشات

”peilikuvassasi näen itseni, ja näen eroon joutumisen hetkiä sekä aikoja, jolloin meistä tehtiin epämääräisiä tai vieraita mailla, joita kutsumme kodiksi. Ja samalla kun meitä ajavat dekolonialistiset halut, vaadimme enemmän” (Ghabra & Calafell 2018b: 77).

Vallitsevan narratiivin purkaminen refleksiivisyyden kautta

Kuuntelen palestiinalaisen DAM-yhtyeen kappaletta ”Min irhabi?” (Kuka on terroristi?) yhä uudelleen ja uudelleen, kunnes silmäni täyttyvät kyyneleistä. Yhtyeen viesti, joka huokuu vastarintaa ja toivoa, kietoo minut kerta toisensa jälkeen vakavuuden vilttiin. Miten maailma voi pysyä hiljaa, kun meitä palestiinalaisia ja arabeja syytetään yhä uudelleen terrorismista samalla kun kärsimme siitä kivusta ja tuskasta, jonka jo esi-isämme joutuivat kokemaan

Heidät revittiin irti maastaan kuin jotkut näkymättömät sivustakatsojat

Heiltä riistettiin ihmisoikeuksiin sisältyvät perusvapaudet

Vapaus haudata lapsensa, vapaus saada puhdasta vettä ja ruokaa ja vapaus puolustaa itseään? Kuinka ihmeessä muka me olemme terroristeja?

Vaikka tiedostan etuoikeudet, jotka elämä Kuwaitissa minulle palestiinalaiskuwaitilaisena tarjoaa, haavani eivät tahdo parantua. Ne ovat jatkuvaa, epämukavaa kipua, joka palaa ajoittain päivän aikana sykkimään. Yritän tukahduttaa sen, mutta se palaa aina takaisin kuin pelottava migreeni, joka jahtaa minua useaan otteeseen pitkin päivää.

Isäni taisteli Etelä-Libanonin sodassa, hän taisteli maan puolesta, jossa ei ollut itse edes käynyt ennen kuin vasta hiljattain. Itse synnyin sodan

keskelle, synnyin pommitusten ja verenvuodatuksen saattelemana. Nämä haavat... nämä haavat eivät koskaan parane; olemme syntyneet niihin. Ne kääntyvät diasporaksi, ne ovat diasporan ydin. Maa, josta olemme kotoisin, mutta emme täysin; maa, johon meillä on yhteys virtuaalisesti, emotionaalisesti ja voimakkaasti.

Oi Jumalani, miksei kansani tappaminen lopu? Mikset voi lopettaa tätä kärsimystä?

Jatkammeko vastarintaa, kunnes jokainen meistä on tapettu?

Jatkan ”Min irhabi?”-kappaleen kuuntelua:

Jatkan kappaleen kuuntelua, ja se herättää minussa monia kysymyksiä: Missä on se kotimaa, jota etsimme siellä täällä hajallaan olevina olentoina? Onko kotimaan käsite edes mahdollinen niille, jotka elävät diasporassa?

Muistan ne karkotuksen haavat, jotka toivat isoisäni Kuwaitiin, ja mietin: voiko näille haavoille löytää sijaa? Ajattelen sitä, mitä Anzaldúa (1981) kutsuu ”raja-alueiksi”, ja huomaan olevani näkymättömien tilojen välissä: toinen jalka täällä Kuwaitissa täynnä etuoikeuksia ja toinen jalka Palestiinassa.

Hänen sortonsa vainoaa minua.

Jalkani eivät koskaan kosketa maata...

Leijun kolmannessa tilassa...

En löydä kotimaata koskaan...

1948... 1967...

Palestiinan ulkopuolella... Palestiinan sisällä...

etsimme aina tuota yhteenkuuluvuuden linkkiä...

Mutta tuo yhteenkuuluvuus on olemassa – virtuaalitodellisuudessa.

[Sanat: Haneen Al-Ghabran]

Performatiivinen ääni antaa sorretuille mahdollisuuden luoda dekolonialistisia strategioita estetiikan/esteettisen? kautta. Kun alamme kuunnella sisäisiä performatiivisia ääniämme, näistä äänistä muodostuu dekolonialistinen liike: prosessi, jossa puretaan siirtomaavallan ja imperialismien vaikutuksesta syntyneitä vallitsevia narratiiveja (Smith 1999: 25). Nämä esitykset eivät ainoastaan muovaa tunteitani ja ajatuksiani diasporassa olevasta itsestäni, vaan ne myös luovat hetkiä, joissa puhua vastaan ja rakentaa liittolaisuuksia.

DAM-yhtyeen kappale kyseenalaistaa kolonialismin ja pyrkii kääntämään narraatiivin toisin päin esittämällä kysymyksen siitä, kuka oikeastaan onkaan terroristi.

Kun vastarinnasta kertovat kappaleet nousevat esiin sorron aikana ja internetin yleistymisen myötä, on yhä tärkeämpää luoda liittolaisuuksien tiloja performatiivisesti. Kun mietin isäni osallistumista sotaan, omaa diasporakokemustani ja Hillary Clintonin puheita, tilanne ei tunnu poikkeavan paljoakaan siitä, mistä DAM-yhtye kertoo: sinut leimataan aina terroristiksi, ja tunnet itsesi jatkuvasti merkityksettömäksi. Olennaista on siis luoda tiloja, joissa voimme kaikki olla aktiivisesti ja globaalisti yhteydessä toisiimme.

Muistan isoisoisäni kertomukset, mutta muistan myös sen, että minulla on ollut etuoikeus elää rauhassa, eikä kotiani ole tuhottu mukavassa Kuwaitissa. Minua ympäröivät kehot, mutta nämä eivät ole sodan repimiä kehoja, vaan kehoja, joilla on etuoikeuksia sekä yhteiskunnallisen luokan että koulutuksen suhteen. Diasporassa elävän identiteettini antaa minulle mahdollisuuden kokea emotionaalista yhteyttä erilaisten sorron muotojen suhteen ja luo minulle etuoikeutetun tilan kaukana siitä sodasta ja verenvuodatuksista, johon synnyin. Olen kokenut sortoa ja sotaa, mutta minulla on silti vapauteni ja etuoikeuteni tallella.

Vastarinnan tilojen kautta voimme siis muodostaa liittolaisuuksien tiloja rotuun, sukupuoleen, sukupuolittuneeseen yhteiskuntaluokkaan, kykyyn ja muihin liittyvien leikkauspisteiden yli, asettamatta mitään akselia toisen yläpuolelle. Esimerkiksi rodun ei tulisi olla korkeammalla sijalla kuin heteroseksuaalisuus. Sorron

Otteita lyriikoista, ”Vallankumouksen jumala” / إله الثورة / ”Ilah ath-thawra”

Marwan Makhoul:

Ohjusten selässä, Amerikka
vie ulkomaille nykyaikaista oikeuttaan,
joka päivä
Venäjä vastustaa, mustan ruusun istuttaa
taistelulainoissaan
rannikolla pyhän idän maan
täynnään... teurastusta.

على ظهر الصواريخ، أمريكا
تصدّر عدلها العصري، يومياً

روسيا تمنع فتزرع وردة سوداء في البارجات

على شاطئ الشرق المقدس
والملكّدس ... بالمدابح.

Tamer Nafar (DAM):

Vielä yksi lapsi... vielä yksi tyttölapsi
paloi isänsä käsissä,
en enää jaksa erottaa, onko tämä Irak,
Palestiina, Egypti vai Syyria?

كمان طفلة... كمان طفلة محروقة بين أيديني أبوها،

بطّلت أحوّق، هاي العراق،
فلسطين مصر ولا سورية

Jos joutuisin samaan tilanteeseen, jossa epäonnistuisin suojelemaan lastani, olisi minun helppoa sanoa:

Jättäkää lapseni rauhaan ja viekää pan-arabismi!

Jumalani, sulje isänmaallisten ja noiden kliseekauppiaiden suut edes hetkeksi!

Pakko myöntää, etten viime aikoina ole pystynyt ylpeänä sanomaan olevani arabi.

Kyllä, tiedän, että se on salaliitto, mutta vaikka kuinka olisimme yhtä mieltä ja huutaisimme, että länsi kylvää keskuuteemme eripuraa, yrittäkäämme istuttaa se heihin, ja huomaamme, että meillä ovat hedelmällisiä vain mielemme.

Kun paratiisi kuoli ensimmäisten ihmisten silmissä, me saimme perinnöstä vain Kainin ja Abelin veljeyden, mutta he saivat omenan ja kehittivät siitä Applen.

Me taas edelleen jaksamme jakaa ja erotella:

Tuo on homo, tuo on naistenmies, tuo on prostituoitu, tuo on huora, tuo on islamisti, tuo on ateisti.. Miksi hän ei ole naimisissa, vanhapiika?

Tuo on salafi, tuo on kopti.

Jos uskonossani lukee jossain, että pitää erotella ihmisiä, haluan olla lukutaidoton!

لو أنحط بموقف مشابه الي فيه فشلت أحمي طفلي
فبسهولة بقولها

اتركوا أولادي، وخذوا العروبة

إلهي، سكر تم الوطنيين وتجار الكليشيات للحظة

مجبور أعترف، مش قادر أتباهي إني عربي آخر فترة

أنا واعي إنها مؤامرة

بس حتى لو نتفق ونهتف إنو الغرب بزرع بينا الفتنة تعو نحاول
نزرعها بينهم وبنكتشف إنو بس عقولنا الخصبة

لما الفردوس مات بعيون البشر الأول
إحنا أخذنا من الورثة بس وحدة قابيل وهابيل الإخوة

وهم أخذوا التفاحة وطوروها لآبل

وإحنا لسا بنصنف بنكمل بنتمبل

هاد لوطي هاد نسونجي هاي عاهرة هاي قحبة
هاد إخونجي هاد ملحد ليش مش متجوزة يا معنسة
هاد سلفي هاد قبطي

إذا في ديني مكتوب تفرقة فأنا بدي أكون أُمي.

utkiminen maskuliinisuuden, kolonialismin ja pakkosiirtojen kautta vaatii meiltä refleksiivisyyttä niiden roolien suhteen, joita meillä itsellämme on näissä valtarakenteissa.

Calafell ja Ghabra (2018a) sekä Jones ja Calafell (2012) ovat puolustaneet sitä näkemystä, että meidän tulisi tunnistaa narratiiveissamme monimutkaiset ja dynaamiset jännitteet etuoikeuksien, vallan ja sorron välillä. Omalla kohdallani ehdotan kahta kyseenalaistamisen kohtaa. Ensimmäinen on se, että ääneni on sorretun ääni, koska olen värillinen nainen, jota ei nähdä täysin kuwaitilaisena eikä täysin palestiinalaisenaakaan. Sen vuoksi sorrettu ääneni pyrkii tavoittamaan niitä haavoittumisia, joita muut palestiinalaiset ovat kokeneet pakkosiirtojen myötä. Toinen eroavaisuuteni koskee ääntäni etuoikeutettuna henkilönä: minulla on etuoikeus liikkumisvapauteen, etuoikeus olla elämättä miehityksen alla sekä etuoikeus tohtorintutkintoni tähden.

Kysymys kuuluu: Miten kykyäni liikkua voi auttaa minua luomaan yhteyksiä muiden diasporassa elävien palestiinalaisten kanssa? Ja miten etuoikeuteni tarjoaa minulle turvallisen tilan kaukana siitä biopoliittisesta tilanteesta sekä elämää ja kuolemaa koskevasta vallasta, jonka alaisuudessa palestiinalaiset elävät miehityksessä Palestiinassa? Lisäksi minulla on luokkaetuoikeus, joka mahdollistaa pääsyn internetiin. Nykyisen uusliberalismin ja kapitalistisen kehityksen myötä tietotekniikan saavutettavuus riippuu diasporan olosuhteista (Ong 2005), ja ne, joilla on vain rajoitettu pääsy sen ääreen, kohtaavat myös vaikeuksia päästä internetiin (Ong 2005). Toisin sanoen luokkaetuoikeuteni mahdollistaa minulle ja muille yhteyden virtuaaliseen maailmaan, kun taas monilta puuttuu tämä yhteydenpidon etuoikeus.

Samalla kun pohdimme kyseenalaistettavia asioita, meidän on myös ajateltava itseämme yhteisöinä, jotta voisimme muodostaa parempia solidaarisuuden ja vastarinnan strategioita. Refleksiivisyyden tulisi ulottua sekä yksilöön että ryhmään, kuten edellä esitin (Calafell 2013).

Vuonna 2014 Tamer Nafar DAM-yhtyeestä, palestiinalainen runoilija Marwan Makhoul ja palestiinalainen laulaja Terez Sliman loivat yhdessä kappaleen ”Vallankumouksen jumala” (*Ilah ath-thawra*), joka ammensi inspiraationsa Makhoulin runosta. Kappaleen ohjasi Elie Rizek (Rizek 2014), ja siinä vuoden 1948 alueilla itse asuvat esiintyjät ilmaisivat tuskaa imperialismista ja arabien välisestä jakautuneisuudesta. Seuraavassa muutama säe kyseisestä kappaleesta:

Laulussa esitetään, että lahkolaisuus ja syrjintä ovat kaksi suurinta estettä arabien yhtenäisyyden saavuttamisen tiellä. Samaan aikaan kun länsi on kapitalismin lipun alla luonut Applen tapaisia yhtiöitä, olemme me edelleen jakautuneita ja kategorisoimme toisiamme. Jos mietimme kaikkia Egyptissä, Syyriassa, Palestiinassa ja Irakissa kuolleita, meidän tulisi kysyä itseltämme, kuinka itse olemme olleet osallisia tähän. Yksi tapa harjoittaa refleksiivisyyttä on ymmärtää, missä

itse olemme etuoikeutettuja ja miten tämä vaikuttaa niihin, joilla on vähemmän etuoikeuksia (Ghabra 2015a). Refleksiivisyyden on siis oltava intersektionaalista, jotta tutkimusprosessi voi tunnistaa kohdat, joissa yksilö on etuoikeutettu tai marginalisoitu (Jones & Calafell 2012). Tunnistamalla, kuinka tietyt identiteetit suljetaan pois, voimme myös alkaa luoda feminististä etiikkaa, jossa olemme täysin läsnä omissa etuoikeutetuissa asemissamme samalla kun olemme aktiivisesti yhteydessä niihin, joilla ei ole samoja etuoikeuksia kuin meillä (Ghabra 2015a).

Jakautuneisuus: Epäonnistumisen kehä arabimaailmassa

*Miehitetyssä Palestiinassa ei ole lapsuutta;
0,2 miljoonaa lasta kuollut ennen viiden vuoden ikää.
Heidän lapsuutensa on varastettu, he elävät vain selviytyäkseen.
Naisia raiskaa kaksinkertainen miesvalta:
heidän omat miehensä... ja Israelin armeija.
Syyriassa isät tappavat tyttärensä ennen kuin miehet ehtivät heidän luokseen.
Kuollut naisen ruumis yksi toisensa jälkeen valtavassa kasassa,
sodan, raiskauksen, kidutuksen ja kuoleman välineet.
Kehä toistaa itseään.
Irakilaisen naisen raiskaa toinen amerikkalainen sotilas,
toisen irakilaisen naisen raiskaa irakilainen jengiläinen
kolmatta irakilaista naista uhkaa islamilainen miliisi,
ja vielä neljäs Egyptissä. Ja viides ja kuudes ja seitsemäs...
Sitten tulee imperialismi loisteliaassa haarniskassaan
esiintyen marttyyrinä, lumoten maailman
”pelastamisemme” varjolla, mutta todellisuudessa ”tappaen meidät”.
Arabimaailmassa ei ole turvallisuutta, sillä imperialismi iski silmänsä meihin
jo kauan sitten.
Vainottuina vuosisatojen ajan... vieraannutettuina... Leimattuina
takapajuisiksi...
He haluavat modernisoida meidät ymmärtämättä kuitenkaan kulttuuriamme.
He ovat vain korppikotkia suuressa pelissä, saalistavat kulttuuriamme,
odottavat tilaisuuttaan hiljaa,
ja kun tilaisuus tulee, he hyökkäävät brutaalisti.
He kouluttivat satureita Afganistanissa taistelemaan Neuvostoliittoa vastaan
1980-luvulla,
mutta nyt he haluavat tappaa heidät yksi kerrallaan ”terrorismin vastaisen
sodan” varjolla.
Tumman kehon kuolemalla ei ole merkitystä.
Miljoonia tummia kehoja on pommitettu kutsuen heitä terroristeiksi.
Miljoonia tummia kehoja on kuollut, kutsuen heitä sortajiksi.*

*Mutta me pysymme jakautuneina,
hyväksyen kolonialismin,
hyväksyen valkoisen rodun ylivallan.*

Otteita lyriikoista, DAM-yhtyeen kappale ”Kuka sä oot?” / ”مين أنت؟” / ”Min inta”

Mä vanhapiika, hedelmätön, kolminkerroin eronnut,	أنا العانس، العاقر، بالتلاتة طالق
se ”mielummin miehen kuin seinän varjoon” ¹ sammunut.	ظل راجل ولا ظل حائط
Tisgaan, silitän,	الجلي الكوي
oon kaikkee ja en mitään,	أنا كلشي، أنا ولا شي
Mut kerro mulle, kuka sä oot?	بس قاي، مين أنت؟
Oon naisten juoruja sadan miehen edestä	أنا حكي نسوان في ٠٠١ زلام
Oon heikko ku en poikia synnytä	أنا الضعيفة، ما بجيب صبيان
Kunnia, häpeä – oon kaikkee ja en mitään	شرف وعار، أنا كلشي أنا ولا شي
Mut kerro mulle, kuka sä oot?	بس قاي، مين أنت؟
[.....]	[.....]
Hei vapaus ja oikeus kaikille täällä,	يا حرية وعدل لكل طرف هينا
aletaaks me tappaa nuorii perheen kunnia eellä?	يا بنبلش نقتل شباب على شرف عيلة
Me piinataan naisii Egyptissä, vainotaan niit Lydissa	إحنا عم نتحشر فيها مصر ونضطهدها باللد
myydään niitä Amerikassa, ja sit raiskataan Intiassa.	بنتاجر فيها في أمريكا وبنغتصبها بالهند
Lopuks kotiin palataan	وبنرجعها، تتطعمي الولاد وتربي البننت
niiden poikii ruokkii, tyttöi kasvattaa,	
Puhutaaks me supernaisista vai ihmisistä oikeista?	بنحكي عن سوبروومان ولأ بنحكي عن إنس؟

¹ Kääntäjän huomautus: sanonnalla ”mielummin miehen varjossa kuin seinän varjossa” tarkoitetaan, että naiselle olisi parempi olla miehen suojeluksessa (symbolisesti tämän ”varjon alla”) kuin elää yksin ilman kumppania.

Kuin näiuit lapset uskomme ja omaksumme sepitetety tarinat.

Tamer Nafar oli oikeassa kun sanoi, että olisi parempi olla lukutaidoton.

Jos tämä on se, mitä opimme, haluan mieluummin palaa helvetissä.

Jos tämä on se, mihin uskot, olet hyväksynyt sortajan roolin.

Jos tämä on se, mihin uskot, olet oma sortosi.

[Sanat: Haneen al-Ghabra]

Kun määrittelen etuoikeudet, joista nautin sekä yksilönä että osana ryhmää, on tärkeää korostaa tarvetta itsekriittisyydelle siinä, mitä Shome (2010) kutsuu emotionaaliseksi intensiteetiksi tai tunteiksi, jotka muovaavat arvojamme. Miten tuo vaikutus on tulosta tietystä jaottelusta, jonka kautta pyrimme yksilöinä ja ryhminä ymmärtämään identiteettejämme suhteessa itseemme ja yhteiskuntiimme? Kun ymmärrämme diasporassa elävien identiteettejämme refleksiivisyyden avulla, miten yhteenkuuluvuuden tunteemme muuttuvat hetkestä toiseen? Diaspora ei ole staattinen tila vaan jatkuvassa muutoksessa oleva prosessi, ja meidän diasporamme tila on kolonialismin ja hegemonisen maskuliinisuuden seurausta, kuten seuraavassa selitän tarkemmin.

Kaksinkertainen rajoite: kolonialismi ja hegemoninen maskuliinisuus

Eräänä päivänä ystäväni Bashir lähetti minulle sähköpostiviestin, jossa hän kysyi, olinko kuullut DAM-yhtyeen uutta kappaletta. Innostuin, koska en ollut vielä kuullut sitä, joten klikkasin linkkiä ja odotin malttamattomana nähdäkseni videon.

Laulajatar nimeltään Maysa Daw on mukana tässä kappaleessa, joka käsittelee feministisiä aiheita. Yhtye sanoo: ”Puhumme toki yhteiskuntamme sortoa vastaan, mutta mielestäni yhtä tärkeää on kritisoida sitä yhteiskuntamme tekopyhää osaa, joka nauttii ’näennäisestä feminismistä’ silloin tällöin” (Younis 2015).

Laulu alkaa miehen keskeyttäessä vaimonsa (tai siskonsa) kitaransoiton, jotta tämä silittäisi hänen paitansa. Nuori nainen kuitenkin heittää vastarinnan eleenä hänen vaatteensa parvekkeelta alas³. Oloni on ristiriitainen: Tunnen samalla iloa siitä, että laulu käsittelee feministisiä kysymyksiä, mutta samalla myös surua siitä kaksinkertaisesta patriarkaalisen vallan paineesta, jota palestiinalaiset naiset joutuvat kokemaan. Jatkan kuuntelemalla DAM-yhtyeen kappaletta ”Min inta” (Kuka sä oot?), jonka yhtye kirjoitti ja julkaisi vuonna 2015. Tässä muutamia otteita kappaletta lyriikoista:

Kun mietin kappaletta sanoituksia, minua pelottaa ajatus siitä, että osa länsimaisen imperialismin projektia olisi puuttua asioihimme ja syyttää patriarkaalisuudesta yksinomaan meidän aluettamme. Pelkoni kuitenkin laantuu, kun muistan kappaletta sanat: ”Me piinataan naisia Egyptissä, vainotaan niit Lydissa / myydään niitä Amerikassa, ja sit raiskataan Intiassa.” Samalla kuitenkin mietin: ovatko

³ Tässä tutkimuksessa esitellään vain osia kappaleiden sanoituksista.

DAM-yhtyeen sanoitukset mitenkään estäneet länttä kuvaamasta aluettamme ainoana patriarkaalisena alueena tuodessaan esiin myös Yhdysvaltojen osallisuuden maskuliiniseen väkivaltaan?

DAM-yhtye viittaa siihen, että patriarkalisuus ja misogynia eivät rajoitu vain tiettyyn maahan vaan ovat globaaleja ongelmia, joiden käsitykset ja kehystykset vaihtelevat kulttuurista toiseen. Kappale korostaa, että taistelun ei tule rajoittua vain omaan maahan ja sen miehitykseen, vaan se tulee ulottaa myös patriarkaattiin. Palestiinan kohdalla Nadera Shalhoub-Kevorkian muistuttaa, että patriarkaalinen politiikka vaientaa naisia samalla kun heidän kehoihinsa kohdistuva väkivalta on kuitenkin laillistettua. Kun heidän äänensä ja kertomuksensa kiistetään, miehitys lietsoo samalla patriarkaalista järjestelmää ja paljastaa myös sukupuolittuneen syrjinnän aiheuttamat paineet (Shalhoub-Kevorkian 2004).

Se, että olemme Lähi-idän feministejä, jotka kamppailevat niin sanottua moniperustaista syrjintää vastaan, vaatii meiltä kaksinkertaista työtä, jotta pystymme kritisoimaan samanaikaisesti sekä patriarkaalista että valkoista ylivaltaa⁴ (Ghabra 2015b). Tämä pätee myös palestiinalaisnaisiin, joiden on kohdattava sekä Israelin miehityksen aiheuttama sorto että kaksinkertainen patriarkaatti yhtä aikaa.

Astuessamme miesten hallitsemiin tiloihin me naiset opimme lisäksi sopeutumaan yhteiskuntaan tietyllä tavalla. Etääntyessämme omasta olemuksestamme ja todellisista onnellisuuden lähteistämme miellyttääksemme yhteiskuntaa ja vallan rakenteita meidän on oltava tietoisia siitä väkivallasta, joka tämän myötä kohdistuu kehoihimme. Vaikka kunkin maan paikallinen kulttuuri säätelee sitä, kuinka hegemoninen maskuliinisuus siinä ilmenee, globaalit markkinat ja niihin liittyvä kulutuskulttuuri ovat edelleen tärkeimmät määrittelijät maskuliinisuuden representaatioiden kompleksissa mieskuvastossa (Tan ym. 2013: 238). Mitä Lähi-idän maskuliinisuus on omaksunut globaalista maskuliinisuudesta, ja miten Lähi-idän maskuliinisuus ruokkii stereotyyppisiä kuvia maskuliinisesta Lähi-idän miehestä? Uskon, että tämä liittyy suoraan kolonialismiin, sillä sionistiset narratiivit käyttävät stereotyyppistä sortavan ja irrationaalisen Lähi-idän miehen mielikuvaa oikeuttaakseen sortotoimenpiteet miehityksessä Palestiinassa. Tässä emme voi erottaa toisistaan miehityksen aiheuttamia sorron olosuhteita ja niiden vaikutuksia maskuliinisuuteen.

⁴ Viitattessani valkoiseen ylivaltaan viittaan järjestelmään, joka lomittuu enemmän tai vähemmän rasismiin, sosiaalisen sukupuolen, seksuaalisuuden ja luokan kanssa ja jota ei voida myöskään täysin erottaa kolonialismista, patriarkaattista, heteronormatiivisuudesta, luokkarakenteista jne.

Kun kuuntelen kappaletta yhä uudelleen, se muistuttaa minua kaksinkertaisesta patriarkaattista, jonka kohtaan kuwaitilais-palestiinalaisena naisena. Minua rangaistaan siitä, että olen värillinen nainen, joka puhuu eri murteella kuin yhdysvaltalaiset, ja samanaikaisesti minua rangaistaan siitä, että olen kuwaitilainen nainen, joka ei puhu puhtaasti Kuwaitin murretta Kuwaitissa. Vaikka palestiinalais-kuwaitilainen murteeni jatkuvasti rankaisee minua maantieteellisesti, kappale muistuttaa minua siitä, että minun tyyppiseni naiset yleisesti ympäri maailman joutuvat rangaistuiksi diasporansa vuoksi erilaisten patriarkaalisten valtarakenteiden kautta.

Hegemoninen maskuliinisuus: Huuto päin sen kasvoja

*Kerran uskalsin huutaa järjestelmää vastaan
Sorron hallitsemassa maailmassa
Huusin avioliittoinstituutiota vastaan
Mutta ainoa ratkaisu oli mennä uudelleen naimisiin
Kuunnelkaa minua... Kehoni ja sieluni ovat haavoilla miesvallan vuoksi
Harteillani kunniaviitta ja ylläni uskollisuuden kaapu...
Käskivät minua lopettamaan olemasta herkkä
Kuunnelkaa minua... Kuunnelkaa... Kuuleeko joku?
Niin... Kuka elättää sinut? Kuka huolehtii sinusta, kun vanhenet?
Mutta he eivät tiedä...
Lopulta me kaikki kuolemme yksin...*

[Sanat: Haneen Al-Ghabra]

Henkilökohtaisissa taisteluissani patriarkaattia vastaan intersektionaalisenä feministinä pyrin vastapuheeseen feminiinisyyttäni vahingoittaneita valtavirran

Otteita lyriikoista, Shadia Mansourin kappale ”Arabialainen huivi” / الكوفية العربية /

”Al-Kufiyye al-Arabiyyeh”

Näin me puetaan kufiyye,
musta ja valkee,
nyt nää koirat teki siit muodin oikeen

هيك إلبسنا الكوفية
البيضا والسودا
صاروا كلاب زمان يلبسوها كموضة

narratiiveja vastaan. Yrittäessäni parantua liikun samanaikaisesti valkoisen ylivoimallisuuden vastustamisen ja hegemonisen maskuliinisuuden vastustamisen välimaastossa. ”Min Inta” -kappaleessa yhtyeen vokalisti Maysa vastustaa hankin

Koristele vaan,
vaihda värii mitä vaan,
Mut kufiyye arabialainen
on ikuisesti arabialainen

مهما اتفننوا فيها،
مهما غيروا بلونها
كوفية عربية، بتضل عربية

[Kertosäe:]

Näin me puetaan kufiyye,
koska se on isänmaallinen
kufiyye, kufiyye arabien
Näin me puetaan kufiyye
identiteetti, merkki juurien

من هيك البسنا الكوفية، لَإِنها وطنية
الكوفية الكوفية عربية
من هيك البسنا الكوفية
هويتنا الأساسية

[Shadia selittää diaspora-identiteettiään:]

Näin mä kasvoin,
Välissä idän ja lännen, kahden kielen,
rikkaitten ja köyhien
elämään kahdest kulmast katsoen
niin mä oon niinku kufiyye,
Miten vaan mut puetaan
miten vaan mut riisutaan
ihan sama, mun juuret pysyy Palestiinassa!

هيك أنا اتربيت
بين الغرب وبين الشرق. بين لغتين. بين بخيل، بين فقير
شُفت الحياة من الشقتين
أنا مثل الكوفية
كيف ملبستوني،
وين ما شلحتوني،
بظلني عأصولي فلسطينية.

[Laulun päätösosassa M-1 ilmaisee solidaarisuutensa palestiinalaisille:]

Oon Palestiinan puolella, onks se
terroristin merkki?
Sä voit löytää mut paikoist niinku Gaza,
Haifa tai Ramallah,
mut oon silti ihan sama Mutulu Olubala
Kun mä räppään Shadian kaa,
me näytetään keskaria
sionisteille
ku meit ei vittu kiinnosta
Tää on oikeutta!
Siks sido tää päähäs ja nouse vastaan
Heijaa sitä korkeel ja näytä kenen puolel
seisot, kenen kaa?!

*I'm pro-Palestinian, does that make me a
terrorist?
You can catch me in Gaza, Hayfa or
Ramallah
but I'm still just Mutulu Olubala
So when I rap with Shadia
we ride with our middle fingers up
to the Zionists
because we don't give a fuck,
it's justice!
So tie that thing around your head and
ride
Wave it in the air and let me know what
side you're on?!*

patriarkaattia ja kolonialismia. Moniperustainen syrjintä ja sorto ilmenevätkin useilla tavoilla, jotka voivat olla samankaltaisia tai erilaisia suhteessa henkilökohtaisiin kokemuksiimme.

Kun etsin sisältäni valkoisen ylivallan ja hegemonisen maskuliinisuuden kaltaisiin valtarakenteisiin liittyviä ilmiöitä, tajuan, että yksi puoli näissä valkoisen ylivallan tiloissa suunnistamisessa Yhdysvaltojen ja Kuwaitin välillä ovat diasporiseen maanpakolaisuuteen liittyvät tilat, jotka tiedetään muuttuviksi ja jotka vaihtelevat sijainnin mukaan. Taisteluni arabialaista hegemonista maskuliinisuutta vastaan eroaa taistelustani valkoista hegemonista maskuliinisuutta vastaan Yhdysvalloissa, ja liikkeessani tässä kaksijakoisuudessa ymmärrän, että diasporatiloilla on monikerroksisia piirteitä kuten hegemoninen maskuliinisuus ja kolonialismi, mutta ne voivat myös kääntyä nationalismiksi ja solidaarisuudeksi.

Nationalismi, solidaarisuus ja diaspora

Vuonna 2011 brittiläis-palestiinalainen rap-artisti ja esiintyjä Shadia Mansour ilmaisi monien niin Palestiinassa kuin diasporassa elävien palestiinalaisten tunteja kappaleessaan ”Al-Kufiyye al-Arabiyyeh” (Arabialainen huivi). Tästä huivista, joka symboloi vastarintaa, kansallistunnetta ja solidaarisuutta johtuen sen kyvystä ylittää rajoja, on tullut elementti, joka voi luoda yhteisiä tiloja ja edistää solidaarisuutta.

Koska kyberavaruus ylittää fyysiset rajat, myös mustien oikeuksia puolustavat järjestöt, kuten ”The Dream Defenders” -järjestö, joka oli keskeisessä roolissa Trayvon Martinin murhan jälkeisessä taistelussa, liittyivät BDS-liikkeeseen (Boycott Divestment Sanction)⁵. Myös useat järjestöt, jotka olivat mukana Black Lives Matter -liikkeessä, ovat vierailleet miehityksessä Palestiinassa ja todistaneet siellä tapahtuvaa sortoa. Nämä ryhmät tekevät nyt yhteistyötä muiden taisteluun käyvien kanssa, olipa kyseessä sitten palestiinalaiset, latinoyhteisöt tai LGBTQ+ -yhteisö.

Mansour, joka on osa diasporayhteisöä, selittää vuonna 2011 julkaistun kappaleensa ”Al-kufiyye al-Arabiya” musiikkivideossa *kufiyye*-huivin symboliikkaa. Kappaleessa esiintyy myös tunnettu mustaihoinen rap-artisti M-1, joka on yksi

⁵ Kääntäjän huomautus: BDS on taloudelliseen boikottiin tähtäävä liike, joka pyrkii katkaisemaan tuen Israelin hallituksen toimilta keinoinaan israelilaisten tuotteiden boikotointi, investointien poisvetäminen sekä pakotteet.

newyorkilaisen Dead Prez -duon jäsenistä. Alla otteita kappaleen sanoituksista:

Diasporan identiteetit sisältävät affektiivisia kansallisia mielikuvia, ja dekolonialististen kriitikoiden on otettava huomioon, että nämä affektiiviset kansalliset mielikuvat tuovat mukanaan monimutkaisen emotionaalisen rakenteen (Shome 2010). Tästä syystä niiden vaikutus syntyy tietyn jaottelun tuloksena, ja diasporassa elävät ihmiset vaikuttuvat näistä tunnerakenteista, jotka voivat levitä sellaisiin paikkoihin kuin vaikkapa Jordania, Libanon, Irak, Kuwait, Lontoo tai Yhdysvallat. Tämän seurauksena ymmärrämme identiteettejämme ja neuvottelemme niistä uudelleen päivittäin (Shome 2010).

Kun syvennymme nationalismiin ja diasporan affektiin, huomaamme, että diasporasuhde saattaa muodostua erittäin ongelmalliseksi, jos maastaan lähtenyt kansa on etuoikeutettua verrattuna kohdemaan kansaan (Dirlik 2004). Tämä puolestaan voi mahdollistaa kansallisvaltiolle globaalien rajojen ylittämisen, minkä vuoksi meidän tulee kiinnittää huomiota jännitteeseen nationalismiin ja diasporan välillä. Kun identiteettimme rakentuu kansallisvaltion ja lähtö- ja kohdemaiden varaan, emme mitenkään voi saada aikaan kriittistä diasporista agendaa, sillä olemme riippuvaisia vakiintuneesta järjestelmästä. Sen sijaan maanpakolaisuudesta diasporassa tulee jatkuva muutosprosessi. Palestiinalaisuus on poliittinen ontologiamme, mutta kognitiivinen siirtolaisuutemme on aina prosessissa jossain lähtö- ja saapumispisteiden välissä. Jos alamme nähdä identiteettimme eräänlaisena jatkuvana prosessina, se voi tarjota syvemmän näkemyksen kognitiiviseen siirtolaisuuteen, joka ei välttämättä ole pysyvää, vaan jatkuvasti muuttuvaa, mukautuvaa ja kasvavaa.

Tästä syystä, tarkastelemalla uudelleen diasporakokemusta, avaamme mahdollisuuksia uusille diasporan yhteyksille ja solidaarisuuden kokemuksille. Esimerkiksi Shadia Mansourin kappaleessa näkyy yhteyden luominen muihin sorrettiin yhteisöihin.

Aina karkotettu

*Valkoinen kuin korkea pilvi, joka hämärtää aina arvostelukykyäni.
Ajaa minut mantereelta toiselle, kulttuurista toiseen.
Kuljen kielellisen ja kehollisen välillä
toivoen löytäväni vastauksia ja ratkaisuja pakkosiirtolaisuuteeni
Aina päädyn turhautumisen tiloihin... toivoen vielä joskus löytäväni oman
turvasatamani.
Mutta totuus on, että paikkana kotimaani on aina rajattu tila. Vieras ja
asukkaansa karkotettu,*

mutta voimme oppia hyväksymään... hyväksymään tämän joksikin tulemisen prosessin, tämän olemisen tilan.

Olen jatkuvasti matkalla Yhdysvaltojen, Kuwaitin ja Palestiinan välillä.

Me kaikki olemme karkotettuja jollain tavalla, meidät karkotettiin Palestiinasta.

Heidät karkotettiin kodeistaan Gazassa ja Länsirannalla,

heidät karkotettiin rotuerottelun vuoksi alueilta, jotka Israel valtasi vuonna 1967

Me kaikki olemme diasporassa, muutumme, muuntaudumme ja pysähdymme jatkuvasti

Mutta kufiyye yhdistää meidät, kansallisen symbolin tavoin...

sortomme, vastarintamme ja jatkuvan kamppailumme symboli.

Kuin Handala⁶. Kuin Naji al-Ali⁷. Kuin lämmin nablusilainen kunafa⁸.

He voivat jatkaa pakkosiirtolaisuuttamme, mutta kufiyamme pysyy aina.

He voivat ottaa ruokamme, kutsua sitä israelilaiseksi hummukseksi ja tehdä vaatteita kufiyyesta

Mutta he eivät voi viedä meiltä kulttuuriamme.

[Sanat: Haneen Ghabra]

Kun tarkastelemme historiaa ja diasporassa elävien välillä tapahtunutta jakautumista, voimme auttaa dekolonialistista kriitikkoa ylittämään kansallisvaltio/diaspora -kaksinaisuuden ja kotimaan kaipuuseen kohdistuvat rajoitukset. Pysyttelemällä tässä siirtymäprosessissa voimme päästä kansallismielisyyden ytimeen ja luoda yhteyksiä muihin marginalisoituihin identiteetteihin.

Siirtymäprosessissa läsnä olemista harjoitellessamme irrottautuminen muodostuu ratkaisevan tärkeäksi nationalismiin narratiivien tarkastelulle ja vaikuttamistyön toteuttamiselle. Sijoittamalla itsemme sekä ”tänne” että ”sinne” Palestiinasta tulee osa mielikuvitustamme samalla kun kehitymme jatkuvasti ja pyrimme ymmärtämään muuttuvia identiteettejämme. Diasporan ilmentymät ovat niitä hetkiä, jolloin olemme kaukana kotimaasta mutta pidämme sen elossa fyysisten ja emotionaalisten yhteyksien kautta (Mavroudi 2007).

⁶ Kääntäjän huomautus: kuuluisa piirtäjä Naji Al-Alin luoma palestiinalainen pilapiirroshahmo.

⁷ Kääntäjän huomautus: edesmennyt tunnettu palestiinalainen poliittisia aiheita käsitellyt sarjakuvapiirtäjä, mm. Handala-hahmon luoja.

⁸ Kääntäjän huomautus: tunnettu makea arabialainen, kakkumainen leivonnainen.

PERFORMATIIVISTA VIESTINTÄÄ: PALESTIINALAISTEN VASTARINTA,
HIPHOP-MUSIIKKI JA KYBERAVARUUDEN PERFORMANSSIT

Yhteenveto

Kun pohdimme kulttuurisen performanssin paikkoja, yllä mainitut performanssit heijastavat kolmea vastarinnan aluetta: 1) valtavirran narratiivit (joita vastustetaan refleksiivisyyden kautta) 2) hegemoninen maskuliinisuus; 3) nationalismi ja kolonialismi.

Ensimmäiseksi: vastanarratiivien avulla monet esitykselliset äänet pyrkivät tuotamaan vastapuhettahallitseville narratiiveille. Dekolonisaatioliikkeessä esityksellinen kritiikki haastaa ja vastustaa vallan rakenteita. Meidän on pysyttävä mukana tässä vastarinnan piirissä/kierteessä, sillä se johtaa lopulta yhteyksien, solidaarisuuden ja liittolaisuuksien muodostumiseen diasporassa ja sen ulkopuolella. Nämä vastapuheen hetket valtavirran narratiiveja vastaan luovat myös tilaa sekä yksilölliselle että yhteisölliselle refleksiivisyydelle, mikä voi auttaa meitä tunnistamaan, kuinka kenties itse sorsamme muita ja osallistumme järjestelmään, joka syrji ihmisiä systemaattisesti sulkemalla heidät ulos.

Toiseksi: on olemassa jännite oman patriarkaalisen yhteiskunnan kritisoinnin ja kolonialismin ja imperialismien vaikutusten kritisoinnin välillä. On erittäin tärkeää, miten käsittelemme näitä jännitteitä ja tiloja. Esimerkiksi DAM-yhtyeen kappalessa ”*Min inta?*” laulajat kertovat väärinkäytöksistä, joita tapahtuu muualla maailmassa, kuten Yhdysvalloissa ja Intiassa. He näin ollen irrottavat patriarkaatin sen kuvauksesta yksittäiseen kulttuuriin sidottuna ilmiönä ja tuovat sitä näkyviin globaalina ongelmana. Tämä on olennaista, jotta tunnistamme hetket, jolloin imperialistiset voimat käyttävät patriarkaattia lyömäaseenaan väittääkseen, että naisia sorretaan vain Lähi-idässä ja islamilaisissa maissa. Se puolestaan on tärkeää sen tunnistamiseksi, milloin valkoinen kulttuuri käyttää naisia välineinä imperialismien vahvistamiseen.

Koska hegemonisella maskuliinisuudella on suora linkki miehitykseen ja kansallismielisyyteen, meidän on keskusteltava siitä, kuinka tärkeitä nationalismi ja diasporan tilat ovat niille, jotka elävät diasporayhteisöissä ja kuinka he hyväksyvät identiteettiensä jatkuvan muuttumisen. Sen sijaan väleihin jäävät tilat voivat tarjota enemmän lohtua diasporan emotionaaliselle aspektille (Anzaldúa 1981), sillä oleskelu normaaleiksi kutsuttujen rajojen ulkopuolella tarjoaa parantumistilaa niille, jotka tuntevat olonsa ulkopuolisiksi tai eivät koe kuuluvansa mihinkään.

Performatiivisen vastauksen dispositio ja kyberavaruuden performanssit

Yllä tiivistin, kuinka performatiivisen minä-muodon käyttö auttaa meitä luomaan merkitystä suhteessa toisiin liittyen rotuun, yhteiskuntaluokkaan, sukupuoleen ja muihin tekijöihin.

Performansseissa ”minä” on aina suhteessa laajempiin rakenteisiin (Spry 2011). Edellä käsitellyt performanssit viittaavat siihen, että tätä linjaa voidaan syventää *performatiivisen vastauksen dispositioon*. Siinä tutkija osallistuu sarjaan affektii-visia performansseja, joista syntyy tutkijan oma vastaus. Kun tutkija osallistuu näihin kommunikatiivisiin esityksiin – olipa kyse sitten runoudesta, musiikista tai muusta – syntyy tarve muotoilla vastaus, joka ottaa perinteistä kommunikaatiota muistuttavan kaksisuuntaisen viestinnän muodon. Kehomme kautta voimme teoretisoida yksilöllisesti suhteessa laajempiin rakenteisiin, mutta responsiivisen autoetnografian avulla voimme liittää kokemuksemme yhteen.

Tästä syystä kyberavaruus on tullut yhä hyödyllisemmäksi tilaksi niille, jotka käsittelevät diasporan ja miehitetyn Palestiinan tilannetta. *Kyberavaruuden performanssit* voivat luoda kommunikaation keinoin kollektiivisen vaikutuksen syrjäytetyissä yhteisöissä erityisesti silloin, kun fyysisiltä kehoilta on rajojen ylittäminen kielletty. Näiden esitysten avulla kehot voivat ylittää rajat virtuaalisesti performatiivisen äänensä avulla.

Alisteiset ja hallitsevat rakenteet hiljentävät diasporayhteisöjä, mutta internet voi tarjota hengähdystauon tämän sorron keskelle antamalla näille yhteisöille äänen (Mitra 2001). Esimerkiksi arabinaiset ovat luoneet vastajulkisuuden tiloja kirjoittamalla blogeissaan päivittäisistä kamppailuistaan. Verkkoympäristö on tila, joka sallii näiden vaihtoehtoisten vastajulkisuuksien luoda lisää ilmaisukanavia (Elsadda 2010). Tämä on puolestaan mahdollistanut useiden yhteisöjen samanaikaisen syntymisen. Virtuaalitodellisuudessa on myös vähemmän sensuuria verrattuna fyysisten tilojen kontrollointiin, ja koska virtuaalitodellisuus mahdollistaa tilat, joihin on välitön pääsy, nämä tilat pystyvät mobilisoimaan, edistämään yhteiskunnallista muutosta ja lisäämään tietoisuutta diasporan välisessä/keskinäisessä viestinnässä.

Internetin alkuaikoina monet uskoivat, että alueisiin jakamattoman verkkotilan luonne tekisi kansallisesta identiteetistä mahdolltomuuden (Eriksen 2007). Rajattomuuden aikakaudella internet on kuitenkin ollut synnä monien diasporayhteisöjen ja kansallisten identiteettien vahvistumiseen. Internetsivustot eroavat perinteisestä mediasta esimerkiksi siinä, että niitä voi päivittää milloin tahansa,

niiden luominen on edullista ja helppoa, ja vaikka alueellinen sijainti puuttuisi, internetillä on kyky vahvistaa kollektiivisia identiteettejä (Eriksen 2007).

Kyberavaruus tarjoaa diasporayhteisöille lisäksi mahdollisuuksia kokoontua keskustelemaan yhteisistä huolenaiheista (Zhang & Hao 2006), ja sillä on merkittävä vaikutus viestintään: kun viestintä tapahtuu ilman alueellista jakoa, sen kehitys voi tapahtua fyysisten rajojen ulkopuolella (Zhang & Xiaoming 1999). Tästä syystä on välttämätöntä kytkeä kulttuuriset ja esitykselliset osatekijät kolonialismin poliittisiin ja taloudellisiin rakenteisiin. On tärkeää muodostaa liittolaisuuksia laajentaaksemme vastarintaamme ja vaikuttaaksemme muihin syrjäytettyihin yhteisöihin, jotta tämä voi pikkuhiljaa synnyttää työntövoimaa, lisätä solidaarisuutta ja moniäänisyyttä sekä paljastaa globaalille yhteisölle totuuden ja sen kärsimyksen, jota monet yhteisöt ympäri maailmaa joutuvat kokemaan. Tämä kutsu on siis osoitettu paitsi palestiinalaisille myös muille syrjäytetyille yhteisöille, etuoikeuksista nauttivien lisäksi, jotta ne jatkaisivat kyberavaruuden kautta tapahtuvaa vuorovaikutusta kulttuuristen esitysten paikoissa ja pitäisivät kärsimyksen näkyvillä ja jatkuvasti eteenpäin kulkevana.

Palestiina

*Ah, Palestiina
 Tarinoiden rippeet
 pelkkään köyhyyteen tiivistettynä,
 kuihtuneina viimeiseen henkäykseen,
 kuoleman henkäykseen.
 Vapauden henkäys kuolemassa,
 diaspora eksyksissä ilman kotia,
 osana syrjäytymistään
 elävät kuolleet.
 Kärsimys muotoiltiin uudelleen strategiaksi,
 kuvamme piirrettiin uudelleen pahiksiksi,
 meidät määriteltiin uudelleen terroristeiksi.
 Toivon kuiskaus saapuu iltatuulen mukana.
 Uudet kansanliikkeet kukoistavat.
 Diasporan tuskat muuttuvat toiveiksi,
 mutta kuihtuvat pian
 yhden pommin,
 yhden uutisen,
 yhden uuden imperialistisen voiman myötä.*

*Mikä tahansa toivon pilkahdus häipy olemassaolon marginaaleihin.
Oi Palestiina. Oi Palestiina, mihin kuljemme täältä?
Katoammeko jättämättä kansastamme jälkeäkään? Vai jatkammeko elämää
neoliberaalin kuoleman varjossa?
Toiveikkaat odotukset piilevät globaalien liikkeiden sydämissä.
Maailmanlaajuiset yhteydet,
Yhteydet sorrettujen suruun.
Sydämiä särkee, selkiä särkee, sieluani särkee.
Palestiina: Diasporan haava, jota kannan ikuisesti syvällä sielussani*

[Sanat: Haneen Ghabra]

*Artikkeli on saatavilla myös englanninkielisenä versiona otsikolla

”Performative Communication: Palestinian Resistance, Hip-Hop and Cyberspace Performances”, *The Communication Review* 23:3 (2020).

Kirjoittaja on omistanut artikkelin isänsä Shafeeq al-Ghabran muistolle, ”joka opetti minulle, kuinka vastustaa miehitystä sen kaikissa muodoissa”.

Kirjoittajasta: Haneen Shafeeq Al-Ghabra on Kuwaitista kotoisin oleva tutkija, joka toimii opettajana Kuwaitin yliopistossa ja on erikoistunut viestintään ja kulttuuriin.

Lähteet

Tutkimusaineisto

Aikakauslehdet

Younis, Rami (2015) ”WATCH: Palestinian Hip Hop Group Tackles Patriarchy in New Video”. +972 Magazine. 26.3.2015. <https://www.972mag.com/watch-palestinian-hip-hop-group-tackles-patriarchy-in-new-video/> (luettu 30.10.2024).

Audiovisuaaliset lähteet

Salloum, Jacqueline (2008) ”Slingshot Hip Hop”. Dokumenttielokuva palestiinalaisen hiphop-skenen synnystä ja artisteista. Lisätietoa <https://slingshothiphop.com/about/>.

Verkkoaineistot

DAM. ”Min Irhabi?” -kappaleen sanat. Mepop-blogi, 25.4.2006.

<https://mepop.blogspot.com/2006/04/lyrics-for-dams-whos-terrorist-min.html> (luettu 30.10.2024).

Kane, Alex (2015) ”The Growing Ties between #BlackLivesMatter and Palestine”. *Mondoweiss*. <https://mondoweiss.net/2015/01/between-Blacklivesmatter-palestine/> (luettu 30.10.2024).

Mansour, Shadia (2011) ”Al Kufiyyeh 3arabeyyeh” (The Kufiyeh is Arab) Shadia Mansour Ft M1 (DEAD PREZ)-AL KUFIIYEH 3ARABEYEH (OFFICIAL VIDEO). <https://www.youtube.com/watch?v=21OXQ4m1-Bo>

PCBS/Palestinian Central Bureau of Statistics (2022). *Population*.

http://www.pcbs.gov.ps/site/lang_en/881/default.aspx#Population

Rizk, Elie (2014) ”Ilah ath-Thawra” (Vallankumouksen jumala). Musiikkivideo. <https://youtu.be/ytdLW2SF7W8>

Tutkimuskirjallisuus

Abdi, Shadee (2014) ”Staying I(ra)n: Narrating Queer Identity from within the Persian Closet”. *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 10:2, 1–20.

Alexander, Bryant (2005) ”Performance Ethnography: The Reenacting and Inciting of Culture”. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Toim. Norman Denzin & Yvonna Lincoln. California: Thousand Oaks, Sage Publications Ltd, 3. painos, 411–441.

Anzaldúa, Gloria (1981) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, California: Aunt Lute Book Company.

Boylorn, Robin (2008) ”As Seen on TV: An Autoethnographic Reflection on Race and Reality Television”. *Critical Studies in Media Communication* 25:4,

- 413–433. <https://doi.org/10.1080/15295030802327758>
- Calafell, Bernadette Marie (2005) "Pro(re-)claiming Loss: A Performance Pilgrimage in Search of Malintzin Tenépal". *Text and Performance Quarterly* 25:1, 43–56. <https://doi.org/10.1080/10462930500052327>
- Calafell, Bernadette Marie (April 2013) "(I)dentities: Considering Accountability, Reflexivity, and Intersectionality in the I and the We". *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 9:2, 6–13.
- Chavez, Karma (2009) "Remapping Latinidad: A Performance Cartography of Latina/o Identity in Rural Nebraska". *Text and Performance Quarterly* 29:2, 165–182. <https://doi.org/10.1080/10462930902774866>
- Collins, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Corey, Frederick (1998) "The Personal: Against the Master Narrative". *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions*. Toim. Sheron Dailey. Annandale, Virginia: National Communication Association, 249–253.
- Crenshaw, Kimberle (1991) "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43:6, 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Davis, Angela (2016) *Freedom is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*. Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Denzin, Norman (May 2017) "A Manifesto for Performance Autoethnography". *International Review of Qualitative Research* 10:1, 44–45. <https://doi.org/10.1525/irqr.2017.10.1.44>
- Dirlik, Arif (2004) "Intimate Others: [Private] Nations and Diasporas in an Age of Globalization". *Inter-Asia Cultural Studies* 5:3, 491–502. <https://doi.org/10.1080/1464937042000288778>
- Drzewiecka, Jolanta & Rona Halualani (2002) "The Structural-Cultural Dialectic of Diasporic Politics". *Communication Theory* 12:3, 340–366. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2002.tb00273.x>
- Eguchi, Shinsuke (2014) "Disidentifications From the West(ern): An Autoethnography of Becoming an Other". *Cultural Studies, Critical Methodologies* 14:3, 279–285. <https://doi.org/10.1177/1532708614527562>
- Eguchi, Shinsuke (2015) "Queer Intercultural Relationality: An Autoethnography of Asian-Black (Dis) Connections in White Gay America". *Journal of International and Intercultural Communication*, vol. 8, issue 1, 27–43. <https://doi.org/10.1080/17513057.2015.991077>
- Elsadda, Hoda (2010) "Arab Women Bloggers: The Emergence of Literary Counterpublics". *Middle East Journal of Culture and Communication* 3:3, 312–332. <https://doi.org/10.1163/187398610X538678>
- Eriksen, Thomas (2007) "Nationalism and the Internet". *Nations and Nationalism* 13:1, 1–17. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2007.00273.x>
- Faulkner, Sandra (2009) "Research/Poetry: Exploring Poet's Conceptualizations

- of Craft, Practice and Good Effective Poetry". *Educational Insights* 13:3, 1–24.
- Gentile, John (1989) *Cast of One: One Person-Shows From the Chautauqua Platform to the Broadway Stage*. Illinois: University of Illinois Press.
- Ghabra, Haneen Shafeeq (2015a) "Disrupting Privileged and Oppressed Spaces: Reflecting Ethically on my Arabness Through Feminist Autoethnography". *Kaleidoscope: A Graduate Journal of Qualitative Communication Research*, vol. 14, 1–16.
- Ghabra, Haneen Shafeeq (November 2015b) "Through my Own Gaze: An Arab Feminist Struggling with Patriarchal Arabness Through Western Hegemony". *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 11:5, 1–16.
- Ghabra, Haneen Shafeeq (2018) *Muslim Women and White Femininity: Reenactment and Resistance*. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers.
- Ghabra, Haneen & Bernadette Marie Calafell (2018a) "From Failure and Allyship to Feminist Solidarities: Negotiating Our Privileges and Oppressions across Borders". *Text and Performance Quarterly* 38:1–2, 38–54.
<https://doi.org/10.1080/10462937.2018.1457173>
- Ghabra, Haneen & Bernadette Marie Calafell (2018b) "Intersectional Reflexivity and Decolonial Rhetorics: From Palestine to Aztlán". *Rhetorics Elsewhere and Otherwise: Contested Modernities, Decolonial Visions*. Toim. Romeo García & Damián Baca. Illinois: National Council of Teachers of English, 62–84.
- Ghabra, Haneen & Marouf Hasian (2018) "Tough Love: A Diasporic Critique of the Palestinian Boycott, Divestment, and Sanctions Movement". *Journal of Communication Inquiry* 42:4, 340–358.
<https://doi.org/10.1177/0196859918783459>
- Ghabra, Shafeeq (1992) "National Independence in the Arab World: The Case of the Palestinians". *Journal of Arab Affairs* 11:1, 69–80.
- Gutierrez-Perez, Robert (2015) "Disruptive Ambiguities: The Potentiality of Jotería Critique in Communication Studies". *Kaleidoscope: A Graduate Journal of Qualitative Communication Research* 14, 89–100.
- Hegde, Radha (2005) "Disciplinary Spaces and Globalization: A Postcolonial Unsettling". *Global Media and Communication* 1:1, 59–62.
<https://doi.org/10.1177/174276650500100114>
- Johnson, Amber (2014) "Confessions of a Video Vixen: My Autocritography of Sexuality, Desire, and Memory". *Text and Performance Quarterly* 34:2, 182–200. <https://doi.org/10.1080/10462937.2013.879991>
- Jones, Richard & Bernadette Marie Calafell (2012) "Contesting Neoliberalism through Critical Pedagogy, Intersectional Reflexivity, and Personal Narrative: Queer Tales of Academia". *Journal of Homosexuality* 59:7, 957–981. <https://doi.org/10.1080/00918369.2012.699835>

- Kinefuchi, Etsuko (2010) "Finding Home in Migration: Montagnard Refugees and Post-Migration Identity". *Journal of International and Intercultural Communication* 3:3, 228–248.
<https://doi.org/10.1080/17513057.2010.487220>
- Kraidy, Marwan (2013) "Contention and Circulation in the Digital Middle East: Music Video as Catalyst". *Television & New Media* 14:4, 271–285.
<https://doi.org/10.1177/1527476412463450>
- Lemaster, Benny (2018) "Embracing Failure: Improvisational Performance as Critical Intercultural Praxis". *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 14:4, 1–21.
- Maira, Sunaina & Maged Shihade (2012) "Hip Hop from '48 Palestine: Youth, Music and the Present/Absent". *Social Text* 30:3, 1–26.
<https://doi.org/10.1215/01642472-1597314>
- Mavroudi, Elizabit (2007) "Learning to be Palestinian in Athens: Constructing National Identities in Diaspora". *Global Networks* 7:4, 392–411.
<https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2007.00176.x>
- McIntosh, Dawn Marie & Kathryn Hobson (2013) "Reflexive Engagement: A White (Queer) Women's Performance of Failures and Alliance Possibilities". *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 9:4, 1–23.
- Mislán, Cristina & Sara Shaban (2019) "'To Ferguson, love Palestine': Mediating Life under Occupation". *Communication and Critical/Cultural Studies* 16:1, 43–60. <https://doi.org/10.1080/14791420.2019.1594325>
- Mitra, Ananda (2001) "Marginal Voices in Cyberspace". *New Media & Society* 3:1, 29–48. <https://doi.org/10.1177/1461444801003001003>
- Ong, Aihwa (2005) *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, North Carolina: Duke University Press Books.
<https://doi.org/10.1515/9780822387879>
- Rose, Tricia (1994) *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. New Hampshire, Hanover: University Press of New England.
- Said, Edward (1979) *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera (2004) "Racism, Militarisation and Policing: Police Reactions to Violence against Palestinian Women in Israel". *Social Identities* 10:2, 171–193. <https://doi.org/10.1080/1350463042000227344>
- Shome, Raka (2010) "Internationalizing Critical Race Communication Studies: Transnationality, Space, and Affect". *The Handbook of Critical Intercultural Communication*. Toim. Thomas Nakayama & Rona Halualani. Chichester, England: Wiley-Blackwell, 149–170.
<https://doi.org/10.1002/9781444390681.ch10>
- Smith, Linda Tuhiwai (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books Ltd.
- Spry, Tami (2011) *Body Paper Stage: Writing and Performing Autoethnography*. Walnut Creek, California: Left Coast Press Inc.

- Tan, Yue & Ping Shaw & Hong Cheng & Kwangmi Ko Kim (2013) "The Construction of Masculinity: A Cross-Cultural Analysis of Men's Lifestyle Magazine Advertisements". *Sex Roles* 69:5-6, 237-249.
<https://doi.org/10.1007/s11199-013-0300-5>
- Tawil-Souri, Helga (2012) "The Necessary Politics of Palestinian Cultural Studies". *Arab Cultural Studies: Mapping the Field*. Toim. Tarik Sabry. London: I. B. Tauris, 137-161.
<https://doi.org/10.5040/9780755611157.ch-007>
- Zhang, Kewen & Hao Xiaoming (1999) "The Internet and the Ethnic Press: A Study of Electronic Chinese Publications". *The Information Society* 15:1, 21-30. <https://doi.org/10.1080/019722499128646>