

Islam, hallinta ja turvallisuus

TOIMITTANEET

TUOMAS MARTIKAINEN & MARJA TIILIKAINEN



e e t o s

Islam, hallinta ja turvallisuus

Islam, hallinta ja turvallisuus

Toimittaneet

Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen



c e t o s

Vuonna 2004 perustettu Eetos on yhdistys, jonka tarkoituksena on ylläpitää, tukea ja edistää monitieteellistä ja kriittistä humanistisen alan toimintaa ja tutkimusta. Eetos-yhdistyksen toiminnallisena lähtökohtana on asettua tieteen, taiteen ja filosofian solmukohtiin.

Eetoksen e-julkaisut

- Teemu Taira ja Pasi Väliaho (toim.): *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. 2015 (nid. 2004, Eetos-julkaisuja 1).
- Teemu Taira: *Notkea uskonto*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 2).
- Karve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 3).
- Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze*. 2015 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 11).
- Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (toim.): *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representationin jälkeen*. 2016 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 13).
- Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. 2017 (nid. 2014, Eetos-julkaisuja 14).
- Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. 2019 (nid. 2015, Eetos-julkaisuja 17).
- Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (toim.): *Posthumanismi*. 2020 (nid. 2014, Eetos-julkaisuja 15).
- Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Texasista Kokkolaan*. Toim. Pia Livia Hekanaho ja Jarmo Haapanen. 2023 (nid. 2010, Eetos-julkaisuja 9).
- Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (toim.): *Islam, hallinta ja turvallisuus*. 2023 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 12).

Eetos-julkaisuja 12
<http://www.eetos.org>

© 2013 & 2023 kirjoittajat

ISBN 978-952-7385-04-3 (PDF)

ISSN 2343-1210 (PDF)

ISBN 978-952-67966-3-5 (nid.)

ISSN 1795-3014 (nid.)

Sisällys

Esipuhe	7
Johdanto: islamin hallinta <i>Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen</i>	9
Sivilisaatioiden dialogit, turvallisuus ja hallinta <i>Heikki Kerkkänen</i>	25
Islam ja sukupuolistuneen väkivallan uhka suomalaisessa mediakeskustelussa <i>Suvi Keskinen</i>	55
Miten terrorismin ja radikalisoitumisen vastaisesta toiminnasta tuli tärkeä kysymys Suomessa <i>Toby Archer & Leena Malkki</i>	79
Islamin hallinnan haasteet Euroopassa <i>Aini Linjakumpu</i>	109
Musliminaisten pukeutumisen hallintaa 2000-luvun Ranskassa <i>Johanna Konttori</i>	133
Vähemmistöuskontojen hallinta Ison-Britannian ”suuressa yhteiskunnassa” <i>Teemu Taira</i>	159

Uskonnollisen monimuotoisuuden ja islamin hallinta Venäjän Karjalassa <i>Tiina Sotkasiira</i>	185
Somalia – 20 vuotta hallintaa ilman valtiota <i>Marja Tiilikainen</i>	213
Ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt 11. syyskuuta 2001 jälkeen: turvallistaminen ja sen tahattomat seuraukset <i>Abdalla Ali Duh</i>	233
Uskonnon hallinta ja turvallistaminen valtiollisena toimintana <i>Tuomas Martikainen</i>	253
Kirjoittajat	278
Henkilöhakemisto	279
Asiahakemisto	281

Tämä kirja on ensimmäinen suomenkielinen islamin hallinnan ja turvallistamisen kysymyksiin keskittyvä teos. Ajatus kirjasta syntyi osana professori Tuula Sakaranahon johtamaa *Ylikansallisen islamin hallinta: tapausesimerkkinä Suomi, Irlanti ja Kanada* -projektia (Suomen Akatemia 2010–2013). Koska islamiin liittyvää tutkimusta tehdään Suomessa jo usealla eri tieteenalalla, lähdimme liikkeelle sekä avoimella kirjoituskutsulla että ottamalla yhteyttä tuntemiimme alan tutkijoihin huhtikuussa 2010. Loppujen lopuksi kiinnostuneita oli niin paljon, että päädyimme julkaisemaan kaksi eri teosta. Ensimmäinen näistä – *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa* – julkaistiin toukokuussa 2011 yhteistilaisuudessa ajatushautomo Magman kanssa. Kirjan julkaisua tuki myös uskon- totieteen *Post-Secular Culture and a Changing Religious Landscape in Finland* -huippuyksikkö Åbo Akademista. Jo tätä ennen oli järjestetty yhdessä Magman kanssa aiheeseen liittyvä *Islam: A Threat to Europe?* -seminaari Vanhalla ylioppilastalolla Helsingissä maaliskuussa 2011.

Haluamme kiittää kirjoittajia hyvin sujuneesta yhteistyöstä hankkeen aikana ja toivomme monitieteisen yhteistyön kantavan hedelmää myös tulevaisuudessa. Kiitämme myös käsikirjoitusta kommentoineita Tuula Sakaranahoa ja kustantajan valitsemaa anonymia arvioitsijaa. Lisäksi Sirkku Latomaa tarjosi korvaamattonta apua kielenhuollon osalta: käännöstieteen opiskelijat tekivät

Ammattimainen tekstintarkistus -kurssilla kielenhuollon kaikkiin lukuihin. Opiskelijat olivat: Venla Jokinen, Santeri Lauren, Päivi Lemmetty, Annika Luosmala, Johanna Löytynoja, Johanna Mäki, Anna Palomäki, Janika Pukki, Johanna Sauna-aho, Pekka Snellman ja Laura Ulmanen. Thomas Södergård Svenska social- och kommunalhögskolanissa tarkasti kirjallisuusluettelot. Erityinen kiitos kuuluu tutkimusavustaja Nina Maskulinille toimituksellisesta työstä, Karoliina Dahlille hakemistojen laatimisesta ja kustantajalle kannustavasta suhtautumisesta hankkeeseen ensimmäisestä yhteydenotosta alkaen.

Turussa ja Helsingissä 6. toukokuuta 2013

Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen

Syyskuun tapahtumat vuonna 2001 ja sen jälkeinen kehitys ovat luoneet pelon ilmapiiriä. Olen omalta osaltani pyrkinyt myötävaikuttamaan siihen, että suomalaiset uskontokunnat olisivat kiinteässä keskusteluyhteydessä toisiinsa ja välittäisivät asiallista tietoa muista uskonnoista ja uskontokuntien jäsenistä muun muassa kutsumalla heitä yhteisiin keskustelutilaisuuksiin.

Tasavallan presidentti Tarja Halosen puhe *Uskonnot suomalaisessa yhteiskunnassa* -seminaarissa, 28.8.2007

Presidentti Tarja Halonen otti toimikautensa 2000–2012 aikana aktiivisen roolin uskonnollisten jännitteiden liennyttäjänä suomalaisessa yhteiskunnassa. New Yorkissa ja Washingtonissa 11. syyskuuta 2001 tapahtuneiden terrori-iskujen jälkimainingeissa uskonto ja erityisesti radikaali, väkivaltainen islamistinen terrorismi nousi kansainvälisen politiikan kärkiteemojen joukkoon. Pian iskujen jälkeen presidentti Halonen kutsui koolle islamilaisia, juutalaisia ja kristillisiä uskonnollisia johtajia (Illman 2006, 82–84), ja siitä alkaneesta prosessista perustettiin vuosikymmen myöhemmin *USKOT-foorumi*: uudenlainen, yhteiskuntarauhaa edistävä ja uskonnollisia kannanottoja esittävä korkeantason uskonnollis-yhteiskunnallinen yhdistys. Samoihin aikoihin perustettiin lukuisa joukko muita uskontoon liittyviä kansalaisyhteiskunnan yhteisöjä ja myös viranomaisten kiinnostus uskontoa kohtaan kasvoi. Mistä oikein on kysymys?

Uskonnon siirtyminen lähemmäs yhteiskunnallisen keskustelun keskiötä ei ole erityisen suomalainen ilmiö, vaan osa laajempaa maailmanlaajuista muutosta, jossa yhdistyy huoli yhteiskunnan sisäisestä eheydestä ja kansallisesta turvallisuudesta. Muutoksen taustat ovat moninaiset. Niiden keskeiset elementit voidaan kuitenkin palauttaa uskonnon poliittisen merkityksen kasvuun eri puolilla maailmaa 1970-luvulta lähtien sekä toisen maailmansodan jälkeen Länsi-Eurooppaan muuttaneeseen muslimitaustaiseen väestöön ja sen sosiaalis-taloudellisiin ongelmiin etenkin 1980-luvulta alkaen. Lisäksi muutokseen vaikuttaa myös jo edellä mainittu uskonnon, usein islamin, nimissä tapahtunut kansainvälinen terrorismi 2000-luvulta lähtien. Vasta viimeksi mainittu nosti uskonnon keskeiseksi yhteiskunnallisen ja poliittisen keskustelun ja toimenpiteiden kohteeksi.

Suomalainen keskustelu islamista on saanut vaikutteita erityisesti eurooppalaisista, jo pitkään esillä olleista islam-diskursseista, joita tuottavat niin poliitikot, valtamediat, eri yhteisöt kuin kansalaisetkin. Keskustelun taustalla on huoli muslimien integraatiosta asuinmaihinsa, sillä monet eurooppalaiset muslimit kuuluvat yhteiskunnan vähäosaisiin ja useat heistä ovat maahanmuuttotautaisia. Lukuisilla poliittisilla toimenpiteillä on pyritty puuttumaan sosiaalisiin ongelmiin ja lisäämään muslimien mahdollisuuksia osallistua yhteiskunnan toimintaan. Islamin nimissä tehtyjen terrori-iskujen ja muiden väkivallanteekojen vuoksi on toteutettu muun muassa mittavia lainsäädännöllisiä toimenpiteitä radikalisoitumisen ja väkivallan ehkäisemiseksi sekä kansallisen turvallisuuden takaamiseksi. Myös uskontojen välinen vuoropuhelu, uskontodialogi, on nähty tärkeänä, ja valtiot ovat tukeneet sitä.

Kyseessä on siis kahtalainen huoli: yhtäältä yhteiskunnallinen eriytyminen uhkaa kansallista eheyttä, ja toisaalta väkivalta ja eritoten terrorismi uhkaa kansallista turvallisuutta. Näitä huolia yhdistää näkemys siitä, että jollakin tavoin ja ainakin jossakin määrin juuri uskonto, ja nimenomaan islam ja islamilaiset yhteisöt, olisivat paitsi huolen taustalla, myös avain ongelmien ratkaisuun.

Tämä lähtökohta on tuonut uskonnolliset ja etenkin islamilaiset yhteisöt ja toimijat osaksi laajempaa poliittis-yhteiskunnallista kokonaisuutta, jossa heihin kohdistetaan muun muassa toiveita ja odotuksia, poliittisia toimenpiteitä sekä painostusta. Islam, eli käytännössä sitä edustavat islamilaiset yhteisöt ja yksittäiset muslimit, on tullut uudella tavalla valtiollisen kiinnostuksen kohteeksi, ja muslimien toimiin pyritään vaikuttamaan monin eri tavoin. Osin näistä syistä muslimitaustaiset henkilöt helposti uskonnollistetaan eli heidän käyttäytymisensä ja toimiensa ajatellaan johtuvan nimenomaan islamista.

Tämä kirja keskittyy islamin hallintaan ja turvallistamiseen valtiollisesta näkökulmasta. Useat kirjan luvuista keskittyvät alueellisesti Suomeen, minkä lisäksi osassa niistä käsitellään myös Isoa-Britanniaa, Keniaa, Ranskaa, Somaliaa ja Venäjää. Islamin hallinta ja turvallistaminen on ilmiönä kansainvälinen, ja siitä käytävä paikallinen ja kansallinen keskustelu saa myös maailmanlaajuisia ulottuvuuksia, mistä on esimerkkinä muun muassa Ranskan huivikiistat. Kansainvälisten esimerkkien avulla on mahdollista nähdä tarkemmin myös maiden välisiä eroja. Tässä johdannossa luodaan lyhyt katsaus islamiin artikkelien kohdealueilla sekä esitellään kirjassa keskeinen hallinnan ja turvallisuuden aihepiiri. Lopuksi esittelemme kirjan luvut ja kerromme, kuinka ne tarkastelevat aihetta.

Taustatietoja islamista ja muslimeista

Islam on maailman toiseksi suurin uskontoperinne. Vuonna 2010 muslimeja arvioitiin olevan 1,6 miljardia eli 23 prosenttia maailman väkiluvusta. Länsimaissa muslimeista asuu kolme prosenttia. (Pew Research Center 2011, 13, 18.) Islam on ollut laajamittaisen tutkimuksen kohteena viime vuosikymmeninä. Koska aiheesta on kirjoitettu lukuisia tutkimuksia ja tietokirjoja myös suomen kielellä, emme tässä yhteydessä käsittele islamin uskontoon liittyviä ky-

symyksiä (ks. esim. Palva ja Perho 1998; Hämeen-Anttila 2004). Lisäksi on olemassa kattavia yleisesityksiä niin suomalaisista (esim. Martikainen, Sakaranaho ja Juntunen 2008) kuin eurooppalaisista (esim. Maréchal ym. 2003; Nielsen ym. 2013) muslimieista. Kirjan lukujen taustoittamiseksi tuomme näitä eri maiden muslimiväestöjen pääpiirteitä esiin.

Suomen muslimiväestön koko on noin 60 000 henkeä. Valtaosa heistä on ensimmäisen polven maahanmuuttajia ja arviolta kaksi kolmasosaa pakolaistaustaisia. Loput ovat heidän lapsiaan, käännynnäisiä ja perinteiseen, 1870-luvulta alkaen Suomeen asettuneeseen tataarivähemmistöön kuuluvia muslimieja. Arvion tarkkuutta haittaavat erityisesti puutteelliset tiedot maahanmuuttajien Suomessa syntyneistä lapsista, sillä olemassa oleva kansalaisuuteen, äidinkieleen ja syntymämaahan perustuva tilastointi ei enää luotettavasti tavoita heidän maahanmuuttotaustaansa. Suurimmat kansalliset ja etniset ryhmät ovat somalialaiset, arabit useista eri maista, kurdit, turkkilaiset sekä entisestä Jugoslaviasta lähteneet bosnialaiset ja Kosovon albaanit. Suomessa toimii arviolta 50 moskeijayhteisöä, ja keskeisin edustuksellinen yhteisö on *Suomen Islamilainen Neuvosto*. Suomen muslimitaustaisen väestön uskonnollisesta identiteetistä, aktiivisuudesta ja uskonnollisista suuntauksista on vain vähän yleistettävissä olevaa tietoa. Kotimaisen ja eurooppalaisen tiedon pohjalta voidaan kuitenkin arvioida, että heistä valtaosa identifioituu muslimieiksi, vain vähemmistö on uskonnollisesti aktiivisia suuria juhlapyyhiä lukuun ottamatta ja enemmistö on sunnimuslimieja. Valtaosa Suomen muslimieista asuu pääkaupunkiseudulla ja muutamissa suurehkoissa kaupungeissa. Muslimiväestö on kasvanut nopeasti sekä maahanmuuton että valtaväestöä korkeamman syntyvyyden johdosta. (Martikainen 2013.)

Pew Research Center (2011) arvioi, että vuonna 2010 Euroopassa asui 44,1 miljoonaa muslimia. Euroopan 698,8 miljoonasta asukkaasta tämä vastaa kuutta prosenttia. *Pew Research Center* arvioi muslimien osuuden Euroopan väestöstä kasvavan kahdek-

saan prosenttiin vuonna 2030, joskin maakohtaiset erot kasvussa ovat huomattavia. Suurin muslimiväestö asuu Venäjällä, jonka jälkeen suuruusjärjestyksessä muita yli miljoonan muslimin maita ovat Ranska, Saksa, Iso-Britannia, Italia ja Espanja. Venäjällä on arviolta 16,4 miljoonaa muslimia eli 11,7 prosenttia väestöstä. Suuri osa Venäjän muslimeista asuu federaation muslimienemmistöisillä alueilla. Tosin maan sisäisen muuttoliikkeen myötä heitä on muuttanut suuriin kaupunkeihin kuten Moskovaan, Nižni Novgorodiin ja Pietariin. Ranskassa asuu arviolta 4,7 miljoonaa muslimia, mikä on 7,5 prosenttia väestöstä. Suurin osa Ranskassa asuvista muslimeista on saapunut Pohjois-Afrikasta. Isossa-Britanniassa asuu arviolta 2,9 miljoonaa muslimia, joista suurin osa on saapunut entisistä alusmaista, etenkin Bangladeshista, Intiasta ja Pakistanista. Ison-Britannian väestöstä 4,6 prosenttia on muslimeja. Näissä maissa muslimien määrän ennustetaan jatkavan kasvuaan kansainvälisen muuttoliikkeen ja korkean syntyvyyden vuoksi. (Pew Research Center 2011, 121–129.) Kunkin maan julkisissa muslimeja käsittelevissä keskusteluissa on omia kansallisia erityispiirteitään, kuten kirjan luvuissa tuodaan esiin. Vuosien varrella näitä eri maiden keskusteluja islamista ja muslimeista on käsitelty myös suomalaisessa mediassa.

Globalisaation ja lisääntyneen liikkuvuuden seurauksena tarve seurata ja ymmärtää myös Euroopan ulkopuolisten muslimimaiden tapahtumia on tullut yhä keskeisemmäksi. Suomea koskettaa erityisesti Afrikan sarven tilanne sen myötä, että maassamme on kohtuullisen suuri somalinkielinen vähemmistö. Käytännössä Somalian koko väestö koostuu muslimeista, ja naapurimaassa Keniassa muslimeja on noin kymmenen prosenttia. Maat ovat rajanaapureita, ja niitä yhdistää somaleiden etninen ryhmä, johon kuuluu sekä Kenian somaleita että Somalian pakolaisia. Myös kaupalliset ja poliittiset yhteydet sekä paimentolaisten reitit yhdistävät somaleita rajan molemmin puolin. Somalia on yksi maailman keskeisistä pakolaisten lähtömaista, ja somalidiaspora onkin levinnyt eri puolille maailmaa. Suomessa somalit ovat kenties eniten keskuste-

lua herättänyt yksittäinen maahanmuuttajaryhmä. Somalidiaspora on hyvä esimerkki uudenlaisesta, hyvin nopeasti maailmanlaajuisesti leviävästä pakolaiskysymyksestä, jonka mahdollistavat uudet liikkuvuus- ja kommunikaatioteknologiat. Lisäksi uutisointi Somalian kriisistä on ollut osa kotimaista mediakenttää jo kriisin alkuajoista, 1990-luvun taitteesta lähtien.

Hallinta, turvallisuus ja uskonto

Hallinnan (engl. *governance*) ja turvallisuuden, erityisesti turvallistamisen (engl. *securitisation*), tutkimuksen juuret ovat eri puolilla yhteiskuntatieteitä, mutta niitä yhdistää kiinnostus poliittisen vallan uusiin muotoihin. Hallinnan tutkimus on noussut merkittäväksi aiheeksi alun perin julkishallinnon ja kansainvälisen politiikan aloilla, joilla on tarkasteltu perinteisen hierarkkisen, valtiollisen ohjauksen muuttumista markkina- ja verkostopohjaiseksi sekä aiempaa horisontaalisemmaksi ja monisysteemiseksi vallankäytöksi. Taustalla on nähty uusliberalistisen ideologian vaikutus, jota kautta valtioiden roolin on tulkittu kaventuneen ja markkinoiden kasvaneen. Sittenmin hallinnan näkökulma on levinnyt monille muille tieteenaloille. (Bell ja Hindmoor 2009, 1.)

Hallinnan tutkimuksen ytimessä on pyrkimys ymmärtää ja analysoida uusia vallankäytön muotoja ja niiden seurauksia. Monien muiden keskeisten ja monitieteisesti käytettyjen käsitteiden lisäksi myös *hallinta* on moneen taipuva, ”amebamainen” ilmaus (Karppi ja Sinervo 2009, 9). Tähän kirjaan sopii hyvin Anne Mette Kjærin (2004, 7) väljä määritelmä: ”hallinta viittaa johonkin laajempaan kuin hallinto, ja siinä pyritään määrittelemään pelin säännöt”. Kyseessä on siis valtionhallintoa laajempi tapa pyrkiä vaikuttamaan tapahtumien kulkuun.

Turvallisuustutkimuksen uusi aalto korostaa valtioiden omaksumaa, aiempaa laajempaa turvallisuuskäsitystä, joka heijastaa kylmän sodan jälkeistä uutta turvallisuusympäristöä, yhteiskun-

nallisten prosessien monimutkaistumista ja kansallisvaltioiden roolin muutosta (Buzan, Wæver ja de Wilde 1998). Kansallista turvallisuutta ei enää nähdä yksiselitteisesti sotilaallisena kyvykkyytinä vastata vieraan vallan hyökkäykseen, vaan sen lisäksi myös monimutkaisena yhteiskunnallisena prosessina, jossa yhteiskunnallinen vakaus itsessään on muuttunut keskeiseksi turvallisuusnäkökulmaksi. Turvallistaminen voi siis merkitä mahdollisten uhkien ja riskien määrittelemistä turvallisuuskysymyksiksi, ja sen tavoitteena on näiden ilmiöiden hallitseminen. Lisäksi se voi käytännössä koskea mitä tahansa ilmiötä ilmastonmuutoksesta uskonnolliseen radikalisoitumiseen. Turvallistamisen nimissä voidaan erilaisia turvallisuusuhkia pyrkiä ratkaisemaan käyttämällä tavanomaisesta poikkeavia toimenpiteitä.

Yhteistä hallinnan ja turvallisuuden näkökulmille on oletus kansallisvaltioiden aseman muutoksesta ja maailmanlaajuisen keskinäisen riippuvuuden lisääntymisestä. Näkökulmien edustajat myös uskovat valtioilla ja muilla julkisilla toimijoilla olevan huomattavaa valtaa kansalaisten elämään ja sen ehtoihin, joskin aiempaan verrattuna muuttuneella keinovalikoimalla. Ajallisesti tutkimussuuntaukset keskittyvät erityisesti kylmän sodan päättymisen jälkeiseen aikaan, jolloin muun muassa kansainvälinen kauppa, muuttoliike ja yhteistyö ovat jatkuvasti kasvaneet. Käytännön tasolla hallinta ja laajentunut turvallisuuskäsitys kohtaavat poliittisissa ohjelmissa ja niiden implementoinnissa, joissa monialaiset verkostot ovat tavanomaisia ja tarpeellisiakin turvallisuusksymysten monimutkaisuuden takia. Lisäksi samoja turvallisuus päämääriä voidaan ajaa eri politiikan aloilla eri tavoin. Esimerkiksi diplomatian, koulutuksen, poliisitoimen ja sosiaalihuollon edustajat voivat puuttua maahanmuuttajien syrjäytymisen uhkaan kuinkin oman keinovalikoimansa avulla.

Uskonto ei perinteisesti ole kuulunut keskeisiin hallinnan ja turvallisuuden tutkimuksen fokusalueisiin, mutta se on vähitellen noussut aiempaa näkyvämmäksi. Uskontojen hallinnan merkityksen lisääntyminen näkyy kirjallisuudessa muun muassa uudelleen

virinneenä kiinnostuksena uskonnon ja valtion suhteisiin ja uskontolainsäädäntöön (esim. Christoffersen, Modéer ja Andersen 2010) sekä jossain määrin lisääntyneenä kiinnostuksena uskonnon asemaan hyvinvointivaltiossa ja uskonnollisiin kansalaisjärjestöihin liittyvissä kysymyksissä (esim. Dinham 2009). Turvallisuuskysymyksissä islamin ja turvallisuuden asema on saanut varsin laajaa huomiota (Cesari 2009). Hallintaa ja turvallisuutta on kuitenkin käsitelty melko harvoin rinnakkain. Tässä mielessä kirjan luvut eivät pelkästään esittele uutta näkökulmaa islamin hallintaan ja turvallistamiseen, vaan ylipäättään hallinnan ja turvallistamisen käsitteiden väliseen suhteeseen.

Teoksessa viitataan useisiin kansainvälistä huomiota saaneisiin islamiin liittyneisiin kohuihin tai islamin nimissä tehtyihin terrori-iskuihin, jotka ovat vaikuttaneet aihepiiriä koskevaan kansainväliseen keskusteluun ja poliittiseen päätöksentekoon. Esittelemme kohuista kirjassa mainitut, ja muutaman muun keskeisen tapahtuman, seuraavaksi lyhyesti.

Salman Rushdien kirjoittaman *Saatanalliset säkeet* -kirjan julkaisu vuonna 1988 sai aikanaan runsaasti huomiota kirjan julkaisua vastustaneiden mellakoiden johdosta ja erityisesti tuolloisen Iranin hengellisen johtajan ajatollah Khomeinin kehoituksesta surmata kirjailija. Vuonna 1989 alkoivat ranskalaiset huivikiistat, joiden ytimessä on uskonnon julkinen näkyvyys ranskalaisessa yhteiskunnassa. Sittemmin kiistat ovat levinneet myös joihinkin muihin maihin. Näiden tapausten siivittämänä islamin näkyvyys Euroopassa kasvoi.

Vähitellen islamistisen terrorismin kansainvälinen näkyvyys alkoi kasvaa. Yhdysvaltojen Tansanian ja Kenian suurlähestystöihin kohdistettiin autopommi-iskut 7.8.1998, joissa kuoli satoja ja haavoittui tuhansia henkilöitä. Iskujen taustalla oli *al-Qaida*-terrorijärjestö, joka alkoi tällöin saada kansainvälistä huomiota. New Yorkin ja Washingtonin lentokoneilla toteutetuissa terrori-iskuissa 11.9.2001 menehtyi lähes 3 000 henkeä ja niiden kautta *al-Qaida* nousi kansainvälisesti tunnetuksi järjestöksi. Iskujen seu-

rauksena uskonnollinen terrorismi nousi tärkeäksi kansainväliseksi puheenaiheeksi ja alkoi ns. globaali terrorisminvastainen sota. Iskuja seurasi eri puolilla lisää. Kenian Mombasassa autopommi surmasi israelilaisomisteiseen hotelliin suunnatussa iskussa kymmeniä ihmisiä 28.11.2002. Madridin aamuruuhkassa 11.3.2004 räjäytettiin neljässä junassa kymmenen pommia, jotka surmasivat lähes 200 henkeä. Pommi-iskujen taustavaikuttamista kiistellään. Venäjällä Beslanin koulukaappauksessa 1.–3.9.2004 sai surmansa yli 300 henkeä. Kaappajien arvellaan tukeneen Tšetšenian itsenäisyyspyrkimyksiä. Lontoon julkisessa liikenteessä räjäytettiin neljä pommia 7.7.2005, joiden seurauksena 52 ihmistä kuoli. Lontoon iskujen tekijät olivat saaneet vaikutteita al-Qaidan ideologiasta, mutta olivat toimineet itsenäisesti. Moskovassa pommi-iskuja tehtiin metroon 29.3.2010 ja Domodedovon lentokentälle 24.11.2011. Kummassakin kuoli kymmeniä ihmisiä ja ne liittyivät Kaukasuksen alueen levottomuuksiin.

Tanskalainen *Jyllands-Posten*-päivälehti julkaisi 30.9.2005 kaksoista pilapiirrosta profeetta Muhammadista, jonka seurauksena seuraavana keväänä mellakoitiin eri puolilla maailmaa. Tämä ns. Muhammad-pilapiirrosjupakka oli ensimmäinen merkittävä pohjoismaainen islamiin liittyvä konflikti. Tapahtuman seurauksena keskusteliin laajasti muun muassa ilmaisunvapauteen liittyvistä kysymyksistä. Tämän jälkeen Pohjoismaissa on keskustelu islamista liittynyt ruotsalaisen taitelijan Lars Vilksin piirtämiin Muhammad-kuviin ja Tukholmassa 11.12.2010 epäonnistuneeseen terrori-iskuun.

Keskusteluun tuli kuitenkin uusia sävyjä, kun norjalainen Anders Behring Breivik surmasi lähes sata henkeä Oslossa ja Utøyan saarella tehdyissä iskuissa 22.7.2011. Edellä mainituista poiketen terrori-iskujen taustalla oli vihamielinen suhtautuminen islamin uskontoon, ja iskut toivat 2000-luvulla kasvaneen islaminvastaisen liikehdinnän laajasti julkiseen tietoisuuteen. Onkin syytä muistaa, että eurooppalaisessa turvallisuuspolitiikassa ja terrorismintorjunnassa on kyse myös muusta kuin islamiin liittyvästä turvallista-

misesta. Esimerkiksi sisäasiainministeriön julkaisemassa toimintaohjelmassa väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi (2012) nostetaan esille myös Suomessa tapahtuneet koulusurmat ja ylipäätään huoli nuorten syrjäytymisestä.

Luvut

Kirjan luvut käsittelevät maailmanlaajuisia ja kansallisia hallinnan ja turvallistamisen mekanismeja ja niiden välisiä jännitteitä sekä teoreettisesti että tapaustutkimusten kautta. Yhtäältä kirja tarjoaa taustatietoja ja pohdintaa muslimien ja julkisen vallan suhteista Suomessa, Isossa-Britanniassa, Ranskassa, Venäjällä, Keniassa ja Somaliassa sekä transnationaalisessa tilassa. Toisaalta se syventää, haastaa ja kyseenalaistaa aiheesta käytyä julkista keskustelua ja viranomaisten toimintaa. Lukujen aineistot ja analyysimenetelmät vaihtelevat, mistä syystä niiden tulokset eivät ole aina verrannollisia. Tulokset ovat kuitenkin usein samansuuntaisia. Esimerkiksi useat kirjoittajat tuovat esille ongelmallisen oletuksen muslimiudesta, jonka nähdään määrittävän muslimien elämää. Kirjoittajat painottavat myös ympäröivän yhteiskunnan, lainsäädännön, julkisen keskustelun, maailmanlaajuisen terrorismin vastaisen sodan ja muiden tekijöiden vaikutusta muslimien ja heidän yhteisöjensä elämään ja toimintaan. Kirjoittajien taustat ovat useissa eri oppiaineissa, muun muassa sosiologiassa, uskontotieteessä ja valtio-opissa, ja olemme jossain määrin muokanneet eri tieteenalojen kielenkäyttöä yhdenmukaisempaan suuntaan. Kirjan lukuihin viitataan teoksen sisällä kirjoittamalla tekijän nimi kapiteelilla (esim. LINJAKUMPU).

Heikki Kerkkänen tarkastelee uskontojen ja kulttuurien vuoropuhelua hallinnan rationaalisuuksien näkökulmasta. Suomessa on viime vuosikymmenellä aloitettu lukuisia kulttuurien ja uskontojen vuoropuhelua edistäviä hankkeita, joista osa on valtiovetoisia. Kerkkäsen analysoimia valtiollisia vuoropuheluhankkeita on koor-

dinoinut ulkoasiainministeriön yhteydessä toimiva *Sivilisaatioiden dialogi* -ryhmä. Kerkkäsén mukaan dialogiprosesseja ohjaavat monenlaiset oletukset ja pyrkimykset, joihin lukeutuvat niin valtiollisen turvallisuuden kuin hyvän kansalaisuuden edistäminen. Vuoropuheluissa yhdistyvät pyrkimykset tuottaa mahdollisuuksia eri ryhmille ja ennaltaehkäistä ongelmia.

Suvi Keskinen analysoi luvussaan suomalaisen mediakeskustelun luomaa kuvaa islamista ja sukupuolistuneesta väkivallan uhkasta. Keskinen tarkastelee raikausten rodullistettua maskuliinisuutta ja kauppakeskus Sellon surmia (31.12.2009) sekä Anja Snellmanin *Parvekejumalat* ja Leena Lehtolaisen *Minne tytöt kadonneet?* -kirjoja. Näistä käytyjen media- ja verkkokeskustelujen kautta pohditaan suomalaisen maahanmuutto- ja islam-keskustelun piirteitä 2000-luvulla. Keskinen mukaan julkiset keskustelut toisintavat länsimaisen ja suomalaisen elämäntavan edistykseksiä ja toiseuttavat muslimit siitä.

Toby Archerin ja Leena Malkin luku nostaa esiin terrorismin vastaisen toiminnan ja radikalisoitumisen ehkäisyn suomalaisessa politiikassa. Archer ja Malkki kysyvät, mistä syystä terrorismin vastainen viranomaistoiminta on kasvanut Suomessa merkittävästi 1990-luvulta 2000-luvulle, vaikka *Suojelupoliisi* on kyseisenä aikana systemaattisesti arvioinut terrorismin todennäköisyyden pieneksi. Luvussa katsotaan *Euroopan unionin* jäsenyyden olleen keskeinen vaikuttaja tähän kehitykseen sen lisäksi, että terrorismi on muuttunut luonteeltaan verkostomaiseksi.

Aini Linjakumpu pohtii luvussaan eurooppalaista islamin hallintaa. Linjakumpu nostaa esille islamin muuttumisen hallinnan kohteeksi ja kuinka se vaikuttaa muslimiuden muotoutumiseen. Hän tuo esille myös islamin edustuksellisuuden vaikeudet ja ongelmat. Linjakummun tekstissä muistutetaan muslimina olemisen olevan vain yksi merkityksellinen osa yksilön ja ryhmien elämää. Lisäksi muslimien asiaa julkisuudessa ajavat tahot edustavat vain osaa niistä monista eri intresseistä, joita muslimeilla on. Valtiollisen hallinnan kontekstissa tämä kuitenkin saattaa hämärtä,

ja islamilaisen identiteetin nähdään usein määrittelevän ihmisen koko elämää. Sama huomio toistuu myös monissa muissa kirjan artikkeleissa.

Johanna Konttori jatkaa sukupuolinäkökulmaa luvussaan musliminaisten pukeutumiseen liittyvistä kiistoista 2000-luvun Ranskassa, missä *laïcité*-periaate (suom. tunnustuksettomuus, maallisuus) on merkittävä osa kansallista identiteettiä. Konttorin mukaan musliminaisten pukeutumiseen ovat pyrkineet vaikuttamaan monet eri tahot. Luvussa analysoidaan lainsäätäjiä ja järjestöjä sekä sitä, millä tavoin nämä ovat ottaneet kantaa musliminaisten pukeutumiseen. Musliminaisten omaa ääntä ei julkisessa keskustelussa juurikaan ole kuultu. Konttorin luku taustoittaa myös Suomessa melko laajasti uutisoitua Ranskan huivikeskustelua ja toimii peilinä Suomessa käytäville keskusteluille aiheesta.

Teemu Taira pohtii luvussaan, miten Ison-Britannian vähemmistöuskontojen hallinta suhteutuu keskusteluun suuresta yhteiskunnasta. Suuren yhteiskunnan perusajatus on yksilöiden, perheiden, yhteisöjen ja yhdistyksien aikaisempaa suurempi vastuunkanto hyvinvointiyhteiskunnasta. Uskontojen tehtäväksi katsotaan entistä enemmän tuottaa yhteistä hyvää, mielellään ilman eri korvausta tai ainakin halvemmalla kuin julkinen valta. Taira analysoi aiheesta käytyä brittiläistä mediakeskustelua islamin ja muiden vähemmistöuskontojen kautta.

Tiina Sotkasiiran luku käsittelee islamin hallintaa Karjalan tasavallassa. Vaikka Venäjällä on jo pitkään asunut muslimeja, Karjalan tasavaltaan muslimien muuttoliike on suuntautunut vasta viime vuosikymmeninä. Sotkasiira soveltaa hallinnan tutkimuksen näkökulmaa analysoidessaan Karjalan aluehallinnon yhteistyöpyrkimyksiä muslimijärjestöjen kanssa. Kontupohjan mellakat vuonna 2006 ovat esimerkki pinnan alla kytevistä jännitteistä siirtolaisten ja paikallisten asukkaiden välillä.

Marja Tiilikainen tarkastelee luvussaan hallinnan, turvallis-
tamisen ja islamin välisiä monisyisiä yhteyksiä Somaliassa. Hän taustoittaa Somalian väkivaltaista lähihistoriaa itsenäistymisestä

nykypäivään ja pohtii erityisesti sitä, miten kansainväliset turvallistamispolitiikat sekä *Islamilaisten oikeusistuinten liiton* aikaansaaman rauhan murskaaminen vuonna 2006 ovat vaikuttaneet Somaliان tilanteeseen. Lisäksi Tiilikainen käsittelee somalidiasporan roolia Somaliان konfliktissa ja jälleenrakennuksessa.

Abdalla Duhin artikkeli käsittelee transnationaalisia islamilaisia kansalaisjärjestöjä ja niiden toimintaa Keniassa. Duh analysoi New Yorkin ja Washingtonin vuoden 2001 terrori-iskujen vaikutusta erityisesti *Muslim Aid UK*, *World Assembly of Muslim Youth*, *al-Haramain Islamic Foundation* ja *International Islamic Relief Organization* -järjestöjen toimintaan. Duh valaisee turvallistamisen toimintalogiikkaa ja kansainvälisen terrorismin vastaisen sodan seurauksia ruohonjuuritasolla, kuten tutkittujen järjestöjen merkittävästi hankaloitunutta toimintaa.

Tuomas Martikainen nostaa artikkelissaan esille islamin hallinnan ja turvallistamisen aiheuttaman muutoksen uskontojen ja julkisen vallan suhteissa. Martikainen esittää, että kyseessä on laajempi murros uskonnon ja valtion välisissä suhteissa kuin miltä ensi silmäyksellä näyttää. Uskonnollisia yhteisöjä on alettu tarkastella entistä enemmän osana koko yhteiskunnan hyvinvointia eikä omina erillisinä yksiköinä. Uudet hallinnan muodot korostavat hierarkkisten suhteiden sijaan verkostojen merkitystä sekä uskontojen edustuksellista roolia. Siten valtiovalta pyrkii vaikuttamaan uskontoihin ja kontrolloimaan niitä monin eri tavoin. Islamiin liitetyt turvallisuushuolet ovat olleet keskeinen tekijä tämän hallintatavan yleistymisessä. Uuden hallintatavan leviäminen vaikuttaa myös muiden uskontojen toiminnan ehtoihin.

Kokonaisuudessaan kirjan luoma kuva islamin, hallinnan ja turvallisuuden suhteesta voidaan tiivistää seuraavasti: Islamiin liitetyt käytös- ja sukupuolinormit (KESKINEN, KONTTORI) ja erityisesti islamilainen terrorismi (ARCHER ja MALKKI) on määritelty uhkaksi kansalliselle yhtenäisyydelle ja turvallisuudelle monissa länsimaissa. Tällöin islam edustaa kulttuurista toiseutta (KESKINEN, SOTKASIIRA). Jotta tämä olisi ollut mahdollista, yksilöt on

määritely aiempaa kapeammin uskonnollisen identiteettinsä, muslimiuden, kautta. Uskonnollisten yhteisöjen oletetaan edustavan muslimeja (LINJAKUMPU), ja niiden avulla muslimien elämään pyritään vaikuttamaan vuoropuhelulla (KERKKÄNEN) ja muilla uusilla hallintatavoilla, mikä puolestaan vaikuttaa myös muiden uskontojen asemaan (MARTIKAINEN). Muutokset ovat osa laajempaa valtion roolin uudelleen määrittelyä, jossa kansalaisyhteiskunnan osana on tuottaa julkisia palveluja ja yhteistä hyvää (TAIRA). Koska islamin turvallistaminen on kansainvälinen ilmiö, sillä on vaikutuksia myös maahanmuuttajamuslimien lähtömaissa (DUH, TIILIKAINEN).

Lähteet

Bell, Stephen ja Andrew Hindmoor (2009) *Rethinking Governance: The Centrality of the State in Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buzan, Barry, Ole Wæver ja Jaap de Wilde (1998) *Security: A New Framework of Analysis*. London: Lynne Rienne Publishers.

Cesari, Jocelyne (2009) *The Securitisation of Islam in Europe*. Research Paper No. 15. CEPS Challenge Programme. Saatavilla: <http://aei.pitt.edu/10763/1/1826.pdf>; luettu 9.12.2011.

Christoffersen, Lisbet, Kjell Å Modéer ja Svend Andersen (toim.) (2010) *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*. København: Djøf Publishing.

Dinham, Adam (2009) *Faiths, Public Policy and Civil Society: Problems, Policies, Controversies*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2004) *Islamin käsikirja*. Helsinki: Otava.

Illman, Ruth (2006) *Ett annorlunda Du: reflektioner kring religionsdialog*. Göteborg: Makadam.

Karppi, Ilari ja Lotta-Mari Sinervo (2009) Johdannoksi: uusi hallintatapa tutkimuksen haasteena. Ilari Karppi ja Lotta-Mari Sinervo (toim.), *Governance: uuden hallintatavan jäsentyminen*. Tampere: Tampereen yliopisto, hallintotieteiden keskus, 7–11.

- Kjær, Anne Mette (2004) *Governance*. Cambridge: Polity.
- Maréchal, Brigitte, Stefano Allievi, Felice Dassetto ja Jørgen Nielsen (toim.) (2003) *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill.
- Martikainen, Tuomas (2013) Finland. Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić ja Egdūnas Račius (toim.), *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 5*. Leiden: Brill, 237–246.
- Martikainen, Tuomas, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen (toim.) (2008) *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nielsen, Jørgen (2011) Islamin nousu Euroopassa. Tuomas Martikainen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*. Turku: Savukeidas, 11–30.
- Nielsen, Jørgen S., Samim Akgönül, Ahmet Alibašić ja Egdūnas Račius (toim.) (2013) *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 5*. Leiden: Brill.
- Palva, Heikki ja Irmeli Perho (toim.) (1998) *Islamilainen kulttuuri*. Helsinki: Otava.
- Pew Research Center (2011) *The Future of Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*. Washington, DC: Pew Research Center, Forum on Religion & Public Life.
- Sisäasiainministeriö (2012) *Tavoitteena eheä yhteiskunta: kansallinen toimienpideohjelma väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi*. Sisäasiainministeriön julkaisusarja 28/2012. Helsinki: Sisäasiainministeriö.

Uskontopolitiikka turvallisuuskysymyksenä

Tarve käydä keskustelua uskonnollisten yhteisöjen oikeuksista ja velvollisuuksista ei ole uusi ilmiö. Laajaa keskustelua on käyty kautta historian esimerkiksi siitä, millä tavoin uskonnollinen vakaumus saa näkyä julkisessa tilassa ja julkisissa instituutioissa, kuinka paljon poikkeuksia uskonnollisille ja katsomuksellisille ryhmille sallitaan kaikkia kansalaisia koskevia lakeja sovellettaessa ja mikä on kulloinkin katsottu valtion kannalta pakottavaksi intressiksi kontrolloida ja rajoittaa uskonnon- ja omantunnonvapautta (Alcock 2000; Joppke 2010; Sihvola 2011). Keskustelu johtaa aika ajoin kohti suoria ihmisten toimintavapauksiin kohdistuvia interventioita, ja perusteluna käytetään hyvin usein koko väestön turvallisuutta, hyvinvointia ja muiden oikeuksien turvaamista. Näin tapahtui 2000-luvun alussa useammassa Euroopan maassa, joissa esimerkiksi kansalaisuuden saamista ja uskonnollisten symbolien julkista näkyvyyttä alettiin kontrolloida yhä voimakkaammin uskonnollisesti motivoituneeseen, väkivaltaiseen radikalisoitumiseen liittyvien huolien vuoksi. (ks. Joppke 2010, 137–142).

Samaan aikaan vähemmistö- ja uskontopolitiikka kytkeytyi ulko- ja turvallisuuspolitiikkaan myös kansainvälisillä dialogialoitteilla, joissa korostettiin eri uskontokuntien ja ajatusmaailmojen yhteisen vuoropuhelun lisäämistä. *YK:n turvallisuusneuvosto* kehotti jäsenmaitaan kansainvälisiin toimiin New Yorkissa ja Washingtonissa 11.9.2001 tehtyjen terrori-iskujen jälkeen, jotta

”sivilisaatioiden välistä ymmärrystä voitaisiin lisätä terrorismin vastaisessa taistelussa” (Yhdistyneiden Kansakuntien Turvallisuusneuvosto 2001). Espanjan ja Turkin hallitusten aloitteesta vuonna 2005 perustettu YK:n *Sivilisaatioiden allianssi* käynnistyi Madridissa 11.3.2004 tehdyn terrori-iskun jälkeen. Allianssin tavoitteena on erityisesti edistää median, koulutuksen, nuorison ja siirtolaisuuden aihealueilla tapahtuvaa vuoropuhelua ”länsimaiden ja islamilaisen maailman” välillä (Jaakola 2008).

Muitakin dialogiprosesseja syntyi 2000-luvulla nopeaan tahtiin. YK:ssa syntyivät muun muassa UNESCON dialogit, EU:ssa *Välimeren unioni*, Anna Lindh -säätio, *ASEM Interfaith Dialogue* ja Euroopan neuvostossa *Valkoinen kirja*. Lisäksi *Organisation of Islamic Cooperation (OIC)* sekä *Arabiliitto* ovat tehneet omat dialogialoitteensa. Vuonna 2008 uuden aloitteen uskontojen ja kulttuurienvälisen vuoropuhelun tehostamiseksi teki Saudi-Arabian kuningashuone. Kaikissa aloitteissa mainitaan uskonnollinen traditio ja kasvuympäristö sosiaalisia siteitä ja identiteettejä rakentavina voimina. Näillä voimilla on merkitystä sen kannalta, millainen mielikuva ihmisistä muodostuu toisilleen. Monissa aloitteissa korostetaan maailmankatsomuksia koskevan monipuolisen koulutuksen, vuoropuhelun ja kasvatuksen merkitystä myös turvallisuuden näkökulmasta. Ääriryhmiin liittyminen on vaikeampaa henkilölle, joka tuntee syvemmin eri uskonnoista ja kulttuureista tulevia ihmisiä sekä eri ympäristöissä vaihtelevien uskontulkintojen sosioekonomiset taustat (ks. esim. Euroopan neuvosto 2008; UNESCO 2005).

Tämän luvun tavoitteena on saada kuva siitä, millä tavoin 2000-luvun kansainvälisiä dialogialoitteita, niiden tavoitteita sekä saavutuksia määriteltiin *Suomen ulkoasiainhallinnossa*. Suomalaisen ulkoasiainhallinnon dialogipolitiikkaa koordinoi ja ohjasi ulkoministeriöön vuonna 2006 perustettu *Sivilisaatioiden dialogit* -ryhmä. Suomessa dialogialoitteiden on ilmaistu olevan perusedellytys sille, että maahanmuuttajat sopeutuvat ja kotoutuvat onnistuneesti. Ne ovat myös väline ennakkoluulojen poista-

miseksi, muukalaisvihan torjumiseksi ja kulttuurisen tasa-arvon edistämiseksi sekä sopiva ja tehokas työmuoto, jolla voidaan estää konflikteja ja hallita kriisejä. (Jaakola 2009.) Kansalaisyhteiskunnassa sekä seurakuntakentällä aktiivisia dialogitoimijoita ovat olleet muun muassa kirkkohallituksen alainen *Kirkko ja islam* -työryhmä (Martikainen 2009), *TP Interfaith* -foorumia koordinoiva *Suomen ekumeeninen neuvosto*, Kulttuurifoorumi-tapahtumia järjestävä *Kulttuuri- ja uskontofoorumi Fokus* (entinen *Kristillinen kulttuuriliitto*) sekä uutena tulokkaana *Uskontojen yhteistyö Suomessa ry*, jotka jäävät tarkastelun ulkopuolelle.

Sivilisaatioiden dialogit -ryhmä aloitti ensin poliittisen islamin tutkimusryhmänä ulkoasiainministeriön poliittisella osastolla, josta se siirtyi myöhemmin Amerikan ja Aasian osastolle Sivilisaatioiden dialogit -nimellä. Ryhmän perustamiseen vaikutti voimakkaasti tuolloin kärjistynyt Muhammad-pilapiirroslupakka, kansainvälisten dialogialoitteiden määrän lisääntyminen ja Suomen EU-puheenjohtajuus.

Sivilisaatioiden dialogit -ryhmä hankki tietoa kansainvälisistä dialogialoitteista ja ääriilikkeistä sekä raportoi niistä ulkoasiainhallinnon ja muun valtionhallinnon tarpeisiin. Ryhmä koordinoi Suomen kannanottoja ja operatiivista esiintymistä EU:ssa, YK:ssa ja muissa kansainvälisissä yhteistoiminnoissa. Se osallistui ulkoasiainministeriön edustajana aiheiston käsittelyyn myös kotimaassa muiden viranomaisten, järjestöjen ja tutkimusyhteisöjen kanssa. Ryhmä valmisti sivilisaatioiden dialogiin liittyvää aineistoa tasavallan presidentille ja ulkoministerille sekä korkean tason vierailutarpeisiin ja tapaamisiin. Sivilisaatioiden dialogit -ryhmä loi tällä tavoin asiasisältöä Suomen dialogipolitiikkaan ja linjasi sitä osaksi ulkosuhteita.

Tämä luku keskittyy niihin dialogialoitteisiin, joiden työstäminen on haastattelujen ja asiakirja-aineiston perusteella nähty Suomen ulkoasiainhallinnossa tärkeiksi suomalaisen ulko- ja turvallisuuspolitiikan edistämiseksi. Tarkasteluun päätyivät Euroopan neuvoston dialogia koskeva *Valkoinen kirja*, YK:n Sivilisaati-

oiden allianssi, ASEM Interfaith Dialogue sekä YK:n yleisistunnot siltä osin kuin niissä käsiteltiin teemoja, jotka Suomen ulkoasiainhallinto oli katsonut tärkeiksi dialogiaiheistolle. Aineistona ovat lisäksi kaikki Sivilisaatioiden dialogit -ryhmän ulkoasiainministeriön kotisivuilla julkaisemat artikkelit, puheenvuorot, kolumnit ja tietoaineistot. Kaikkia kolmea Sivilisaatioiden dialogit -työryhmässä keväällä 2011 ollutta virkamiestä on haastateltu. Yksittäiset haastattelulainaukset ovat tekstissä työryhmän nimissä, ja kaikki haastateltavat ovat lukeneet tekstin. Ryhmä on myös luovuttanut yhden dialogipolitiikan kokonaisuutta käsittelevän ulkoasiainministeriön sisäisen muistion tutkimuskäyttöön (Jaakola ja Voionmaa 2009).

Mitä dialogi tarkoittaa?

Dialogista on olemassa lukuisia määritelmiä (Braybrooke 1998; Vasko 1999; Beversluis 2000; Illman 2006; Leirvik 2011). Usein määritelmien lähtökohtana on vuorovaikutteinen kuunteleminen ja puhuminen sekä toisen näkökulman ja katsantotavan ymmärtäminen erityisesti uskonnollisessa kontekstissa. Näkemyseroja on runsaastikin siinä, rajataanko dialogi puhtaasti teologisten oppikysymysten alaan, arkiseen vuorovaikutukseen vai – kuten kansainvälisissä dialogialoitteissa – poliittisten, sosiaalisten ja yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisuyrityksiin. Saksalaisen hermeneutikko Hans-Georg Gadamerin käsityksessä dialogista horisonttien kohtaamisena kiteytyy monia sekä teologisille että valtiollisille dialogialoitteille yhteisiä teemoja. Gadamer ottikin viimeisinä elinvuosinaan kantaa juuri niihin teemoihin, joita myös kansainväliset dialogialoitteet käsittelevät (ks. Gothóni 2005, 69–70).

Gadamerin mukaan dialogi on vastavuoroista, avointa ja kriittistä vuoropuhelua sekä yhdessä ajattelua. Dialogin tavoitteena ei ole niinkään kumppanin argumentoiminen kumoon vaan kaikkien mielipiteiden testaaminen ja siitä syntyvä yhteisen kokemus- ja

ajatteluhorisontin avautuminen. Dialogissa ihmiset eivät voi absoluuttisesti pitää kiinni omista kannoistaan, koska tällöin ne eivät joutu aitoon testiin. Jos koetellemme vain toisten ihmisten väitteitä, emme osaa kyseenalaistaa omaa kantaamme. (Huttunen 2010.)

Dialogi synnyttää Gadamerin mukaan hermeneuttisen kokemuksen, joka on eräänlainen oppimis- ja sivistyskokemus. Se muuttaa, laajentaa ja yhdistää dialogiin osallistuvien keskustelukumppaneiden ymmärrystä puheena olevasta asiasta. Dialogissa syntyy yhteisiä merkityksiä, horisonttien laajentumisia, jotka ovat enemmän kuin dialogiin osallistujien erillisten, dialogia edeltävien pohdintojen summa. (Huttunen 2010.)

Dialogin käynnistyminen ja horisontin laajentuminen edellyttävät Gadamerin mukaan avoimuutta perinteelle. Tässä yhteydessä perinne tarkoittaa vaikutushistoriallista jatkumoa, esimerkiksi taidetta, kieltä, tiedettä ja uskontoa. Tämä vaikutushistoria on ollut vaikuttamassa esiymmärrykseen, joka dialogin osapuolille on muodostunut. Ihminen on pakotettu aina toimimaan sellaisten olosuhteiden ja ehtojen rajoissa, joita hän ei itse ole luonut. Historiaansa sidoksissa oleva todellisuus ohjaa ihmisiä tulkitsemaan ja arvottamaan havaintojen ja tulkintojen maailmaa. Kriittisinkään ihminen ei pysty täysin irtautumaan vaikutushistoriastaan ja sen aikaansaamasta tulkintahorisontista. Kaikki järjen käyttö, ajattelu, tulkinta ja kritiikki tapahtuvat jossakin konkreettisessa historiallisessa tilanteessa ammentaen ongelmanasettelusta, johon menneet tapahtumat ovat vaikuttaneet. (Gadamer 2004, 27–28.) Vaikutushistorian hyvä tuntemus ja tiedostaminen ovat edellytykset dialogille sekä uusia näkökulmia ja tietotaitoja dialogissa synnyttävälle hermeneuttisille kokemuksille. Onnistuneessa dialogissa syntyy uusi laajentunut kokemushorisontti, joka ei välttämättä ole parempi edelliseen nähden. Myös uusi horisontti voi olla jatkuvan muutoksen ja kritiikin kohteena. (Tontti 2001.)

Gadameria on kritisoitu siitä, että hän asettaa perinteen liian korkeaan asemaan. Hänen välineistöllään ei ole myöskään mahdollista nostaa päivänvaloon niitä perinteen fundamentalistisia,

kiihkoisänmaallisia tai muulla tavoin haitallisia piirteitä, jotka vaikeuttavat ihmisten tasa-arvoista kanssakäymistä ja estävät kokemushorisontteja laajentumasta. (Huttunen 2010.) Tulkinnan voi kyseenalaistaa. Vaikka Gadamer puhuu perinteen auktoriteetin tunnistamisesta, hän ei tarkoita, ettei perinnettä voisi tarkastella kriittisesti (Tontti 2001). Gadamer vain kehottaa dialogia käyviä ihmisiä pitämään mielessään oman äärellisyytensä ja historiallisen ehdollisuutensa sekä välttämään sortumista ”valistuksen itse-riittoiseen omahyväisyyteen” (Gadamer 2004, 10). Sortuminen tarkoittaa, että dialogin osapuoli ei suhtaudu avoimesti toisen osapuolen totuuskäsitykseen eikä kykene ikään kuin asettumaan tämän kenkiin. Sen sijaan hän arvottaa näkemäänsä, kuulemaansa ja kokemaansa niin paljon oman järjellisyyskäsityksensä kautta, ettei kykene itsekritiikkiin ja oman totuuskäsityksensä syntyhistorian kriittiseen analysointiin.

Sivilisaatioiden dialogit hallintana

Gadamerin dialogikäsitys on monellakin tapaa läsnä eri dialogialoitteiden perustavoitteissa, mutta sen avulla ei vielä varsinaisesti pääse käsiksi siihen, miten ja millaisiin auktoriteetteihin nojaten dialogeja on toteutettu käytännössä. Millaisin ehdoin dialogin osapuolet pääsevät esittämään kantojaan? Mitkä näkemykset tulevat vaikuttaviksi, mitkä uskottaviksi ja mitkä ylipäänsä kuulluiksi? Kuka määrittelee dialogin käymisen perussäännöt? Millaisen tiedon varassa dialogeja toteutetaan, ja millaiselle tiedon ja tuotannolle dialogiprosessit antavat tilaa? Millaisille organisaatioille ja yhteenliittymille annetaan oikeus puhua julkisilla areenoilla kokonaisten uskontokuntien puolesta?

Saksalaista *Islam Konferenz* -dialogiprosessia tutkineen Schirin Amir-Moazamin mukaan kyseisen dialogiprosessin muslimiosa-
puoli joutui epäsymmetriseen kommunikaatitilanteeseen, kun sitä ei ainoastaan vaadittu hyväksymään Saksan perustuslakia dia-

login lähtökohdaksi vaan myös sitoutumaan ”saksalaiseen arvoyhteisöön”, josta käytettiin ilmaisua *Grundgesetz Plus* (suom. perustuslaki plus, perustuslain hyvä puoli). Muslimiosapuoli koki myös epäoikeudenmukaiseksi, että sukupuolten tasa-arvoa koskeissa keskusteluissa keskityttiin painottuneesti muslimien sukupuoliroolikäsitysten puntaroimiseen ja kysymykseen siitä, olivatko ne hyväksyttäviä saksalaisessa yhteiskunnassa. Se, miten sukupuolten välinen tasa-arvo on toteutunut koko yhteiskunnassa historiallisesti ja esimerkiksi erilaisten sosioekonomisten ryhmien välillä, jäi tarkastelun ulkopuolelle. Monet kokivat, että dialogiareenaa käytettiin muslimien Saksaan integroitumisen tarkkailun välineenä, jolloin todelliseen vuoropuheluun ei päästy. (Amir-Moazami 2011, 8.)

Tuomas Martikaisen mukaan kiinnostus valtiolliseen uskontodialogiin on lähtenyt liikkeelle sosiaalisten, poliittisten, taloudellisten ja oikeuksien toteutumiseen liittyvien ongelmien ”uskonnollistamisesta”, ja dialogia käydään toistaiseksi vielä varsin abstraktilla tasolla uskonnollisten ja poliittisten eliittien kesken. Dialogialoitteet voidaan Martikaisen mukaan nähdä parhaimmassa tapauksessa luottamuksen rakentajina ja yhteisten näkökulmien löytämisen paikkoina, mutta ainakin lyhyellä tähtäimellä niiden vaikutus käytäntöön on epätodennäköistä. Valtaosa vaikutusmahdollisuuksien puutteeseen, taloudelliseen eriarvoisuuteen ja sosiaalisiin ongelmiin liittyvistä kysymyksistä, joita dialogifoorumeissa usein käsitellään, eivät edes ole uskonnollisesti ratkaistavissa. (Martikainen 2011, 82–83).

Valtiolliset, kansalliset ja kansainväliset dialogialoitteet voidaan nähdä hallintana. Hallinta on yksilöihin ja populaatioihin kohdistuvaa toimintaa, jonka tarkoituksena on muovata, hyödyntää, voimaperäistää ja ohjata ihmisten ruumiillisia, sielullisia, ajatuksellisia tai yhteisöllisiä kykyjä ja ominaisuuksia. (Helén 2004, 207–208.) Hallinnan perusluonteeseen kuuluu, että se sisältää järjestelmällisiä toimintatapoja, joilla yksilöt, instituutiot ja muut organisoituneet valtajärjestelmän muodot pyrkivät vaikuttamaan

toisiin yksilöihin ja tahoihin tiettyjä päämääriä silmällä pitäen (Kaisto ja Pyykkönen 2010, 16).

Hallinnan analyttiseen tutkimusperinteeseen merkittävästi vaikuttaneen Michel Foucault'n (1982) mukaan yhteiskunnalliseen hallintaan on aina sisäänrakennettuna ajatus terveistä ja sairaista, rikollisista ja lainkuuliaisista kansalaisista sekä auttajista ja autettavista. Foucault'n mukaan valtasuhteita syntyy kaikkiin käytäntöihin, joissa ihmiset vaikuttavat toisiinsa. Ne rakentuvat ihmisten välisten kyvykkyyserojen ja eriarvoisten asemien varaan. Ihmisten voimat, taidot ja toimintamahdollisuudet näet poikkeavat toisistaan (Alhanen 2007, 121). Tiettyyn kategoriaan, esimerkiksi terroristiksi, mielisairaaksi, kansanviholliseksi tai laittomaksi siirtolaiseksi nimeäminen on historiassa usein oikeuttanut tiettyyn asennoitumiseen, kohteluun sekä myös legitimoitua väkivaltaa (Foucault 2010, 100–101). Näin ollen täytyy eritellä, millä tavoin valtasuhteet toimivat ja millaiset toimet ne tekevät mahdollisiksi.

Tässä työssä voidaan käyttää apuna hallinnan rationaliteettien analysointia. Hallinnan rationaliteetti on vaikutushistoriaan sidottu yksilöllisen ja kollektiivisen ajattelun tapa, joka ohjaa poliittisia, sosiaalisia ja myös tieteellisiä ongelmanasetteluja. Se ohjaa kunkin ihmisen tapaa ymmärtää ja luokitella todellisuutta ja ilmiöiden syy-seuraussuhteita. Rationaliteettia kuvaa hyvin Ilpo Helénin (2005, 102) luonnehdinta: ”(hallinta)käytännöllä on tiettyyn pisteeseen asti erityinen *säännöllisyys, logiikka, strategia, itsestäänselvyys ja järki: se on ikään kuin paikka, jossa sanottu ja tehty, sääntö ja perustelu, suunniteltu ja itsestäänselvä* [sic] *kohtaavat*”. Poliittisen järjestelmän tasolla erilaiset rationaliteetit tekevät laajemmat ongelmanasettelut ja väestöön kohdistuvat politiikkatoimet mahdollisiksi (Rose 1999, 24–40).

Hallinnan rationaliteetit tekevät mahdolliseksi esimerkiksi sen, että ”sivilisaatio” ja ”dialogi” muodostuvat poliittisessa käytännössä, tieteessä ja ajattelussa vallitseviksi tavoiksi jäsentää, luokitella ja selittää inhimillistä toimintaa. Varsin erilaiset hallitsijat ja toisistaan poikkeavin tavoin organisoituneet valtiot ovat kautta ai-

kain paitsi käyneet kauppaa, myös sotineet ja neuvotelleet, mutta vain tietyissä tilanteissa ja tietynlaisen ajatusjärjestelmän puitteissa nämä valtiot katsotaan toisistaan poikkeavien ”sivilisaatioiden” edustajiksi.

Maantieteellisten alueiden sisällä vallitsevat sekä ajallisesti muuttuvat kielelliset, poliittiset, sosioekonomiset, demografiset, vallanjakoon liittyvät sekä traditioiden paikallisiin tulkintoihin liittyvät erot mutkistavatkin yksilotteisimpia sivilisaatiojaotteluja. Useissa asennetutkimuksissa erot esimerkiksi suhtautumisessa edustukselliseen demokratiaan sekä uskonnon ja julkisen tilan suhteeseen eivät vaihtelee yhtä paljon maantieteellisten alueiden kuin sosioekonomisten ja koulutuksellisten ryhmien välillä (ks. Norris ja Inglehart 2003; Tessler 2010)

Useat erilaiset rationaliteetit ovat läsnä, kun sekä yksilöt että valtiot haluavat ohjata inhimillistä käyttäytymistä ja kun ne näkevät jonkin toimintatavan ongelmallisena. Islam Konferenz -dialogiprosessissa yhteiskunnan turvallisuus, integriteetti sekä inhimillinen hyvinvointi määritellään ennen kaikkea sen kautta, kuinka islaminuskoinen väestönosa kykenee osoittamaan sitoutuvansa valtion perustuslain arvoihin (Amir-Moazami 2011).

Läpi Euroopan on nähty erilaisia pyrkimyksiä tuottaa paikallisia, ”kotoutettuja” versioita islamista luomalla paikallisia instituutioita ja kattojärjestöjä, jotka toimisivat paitsi muslimiyhteisön ääninä suhteessa valtioinstituutioihin myös vastuullisina yhteisöjen sisäisen keskustelun ylläpitäjinä (Juntunen 2008, 52–54). Kun islamia on pyritty organisoimaan dialogipartneriksi valtiotason instituutioiden kanssa, kysymykseksi on usein jäänyt, mitä kategoria *muslimi* tarkoittaa. Kuinka erilaiset uskontraditiot ja -asenteet sekä sekularisoituneet ja uskontonsa jättäneet muslimit tulevat huomioituiksi suhteessa uskontoaan aktiivisesti harjoittaviin henkilöihin? Tämä kysymys oli läsnä myös Suomessa, kun vähemmistövaltuutettu Mikko Puumalaisen työn tuloksena aikaansaatu, 22 rekisteröitynyttä yhdyskuntaa käsittänyt *Suomen Islamilainen Neuvosto* perustettiin marraskuussa 2006 (Juntunen 2008, 54).

Tällä tavoin islamisoivassa hallintarationaalisuudessa annetaan islaminuskaisen väestön uskonnolliselle ja sosiaaliselle elämälle erityinen merkitys yhteiskuntakokonaisuuden hallittavuuden kannalta. Tämä voi konkretisoitua yhtäältä valtiollisina pyrkimyksinä esimerkiksi vahvistaa imaamien koulutusta, toisaalta rajoituksina. Rajoitukset voivat koskea naisten pukeutumista julkisissa tiloissa tai myös kansalaisuuden myöntämättä jättämistä henkilölle, jonka tiedot, taidot ja asenteet ovat viranomaisten näkökulmasta yhteensopimattomia liberaalin, sekulaarin järjestyksen kanssa (Joppke 2010, 137–142).

Samalla valtiollisissa dialogialoitteissa voidaan nähdä aktiivisen kansalaisuuden rationaalisuus, jossa korostetaan yksilöiden vapaaehtoisen yhteenliittymisen, autonomisuuden ja aktiivisuuden olevan edellytys yhteiskuntakokonaisuuden sujuvalle toiminnalle. Valtiolla ei ole omasta takaa riittäviä kykyjä ja tietoja toimia siten, että väestön ja yksilöiden onnellisuus ja hyvinvointi voidaan taata (Miller ja Rose 2010, 89–90). Siksi hallinnan kohteet, välineet ja tehtävät on järjestettävä refleksiivisessä suhteessa kansalaisiin. Heidän toivotaan aktivoituvan yksilöiksi, jotka osallistuvat aktiivisesti omaan hallintaansa toteuttaessaan itseään koskevia eettisiä valintoja ja esittäessään toiveitaan ja tunteuksiaan julkisilla keskusteluareenoilla (Pyykkönen 2007).

Joskus tiettyjen ryhmien ”integroitumattomuutta” tarkastellaan uhkatekijänä yhteiskuntakokonaisuuden toimivuudelle ja paikoin myös sen turvallisuudelle. Turvallisuus- ja poliisiasiantuntijuuksille annetaan aika ajoin erityistä tilaa myös oikeusturvan kustannuksella, kun eksistentiaalisen, koko yhteiskunnan integriteettiä koskevan uhkan torjunnan tarve ajaa muiden periaatteiden edelle. Tällöin voidaan puhua turvallistavasta hallintarationaliteetista (Huysmans 2000; Huysmans ja Squire 2009). Tällöin erityinen mielenkiinto kohdistuu esimerkiksi siihen, kuinka terroristiksi päädytään ja kuinka ”potentiaalisia terroristeja” tunnistetaan (Mervola 2005). Turvallistava hallintarationaali teki mahdolliseksi esimerkiksi sen, että Britanniassa ja Yhdysvalloissa

säädettiin pian New Yorkin ja Washingtonin vuoden 2001 terrorismikujien jälkeen terrorismilait. Ne mahdollistivat terroriepäillyn pidättämisen ilman syytteitä määrittelemättömäksi ajaksi, mikä on vastoin kummankin maan perustuslain *habeas corpus* -säädösten määräystä syyttää pidätettyä henkilöä rikoksesta tai päästää hänet vapaaksi (Joppke 2010, 91–96).

Lisäksi dialogiprosessien yhteydessä voidaan eritellä kansainvälisen oikeuden hallintarationaalisuus. Tässä yhteydessä dialogeissa ilmaistut ideaalit, tavoitteet ja arvot alkavat vaikuttaa vasta, kun ne kyetään kääntämään kansainvälisen oikeuden ja ihmisoikeuksien asiantuntijoiden kielelle. Erityistä vaikuttavuutta on niillä henkilöillä, jotka kansainvälisten tuomioistuinten ratkaisemia tapauksia sekä kansainvälisiä sopimuksia apunaan käyttäen ottavat kantaa siihen, mitkä oikeudet ovat perustavanlaatuisia ja luovuttamattomia ihmisoikeuksia ja mitkä taas sellaisia tapoja, joihin valtioilla on paitsi oikeus myös velvollisuus puuttua (Halme 2008).

Kohti dialogeja: ETYK-prosessi ja aktiivisen kansalaisuuden hallintarationaalisuus

Kylmän sodan konteksti loi puitteet ensimmäisille multilateraalisille vuoropuheluille, joissa Suomen ulkoasiainhallinto oli mukana. Kansainvälisesti näkyvin ponnistus oli vuosien 1973–1975 Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökonferenssi ETYK, joka otti tavoitteekseen purkaa kylmän sodan vastakkainasetteluja. ETYK-prosessia ei vielä nimetty ”sivilisaatioiden” dialogiksi, mutta siinä läsnä olevat hallinnan rationaalisuudet olivat varsin samankaltaisia kuin myöhemmissä, eksplisiittisesti ”sivilisaatioiden” välisten ristiriitojen ratkaisemiseen rakennetuissa prosesseissa. Konferenssin työjärjestykseen liitettiin *Natoon* kuuluvien maiden ryhmän painostuksesta niin sanottu kolmas kori: ihmisten, ajatusten, ja tiedon vapaaseen liikkumiseen tähtäävien kansainvälisten suhteiden kehittäminen (Hentilä 2006, 983). Euroopan maat ja Yhdysvallat

painostivat Neuvostoliittoa kolmannen korin kysymyksillä kansalaisyhteiskuntaosallisuudesta ja ihmisoikeuksista, mutta aluksi kolmannen korin vaikutus itäblokin maiden ihmisoikeustilanteeseen jäi varsin kosmeettiseksi. Usko valtiosta riippumattomiin järjestöjen rooliin kuitenkin vahvistui rautaesiripun kummallakin puolella etenkin 1980-luvun aikana (Kaldor 2006, 80). Vuoden 1985 jälkeisinä vuosina myös Neuvostoliiton poliittinen johto omaksui ihmisoikeusnormit viralliseen retoriikkaansa ja muutti politiikkaansa radikaalisti (Saari 2002; Kaldor 2006, 80).

ETYK-prosessin jälkeen aktiivisen kansalaisuuden hallintarationaalisuus, ajatus globaalista kansalaisyhteiskunnasta sekä ”globalisaation demokraattisesta hallinnasta” näkyi tavassa, jolla toista Helsinki-prosessia, *Helsinki Process on Globalisation and Democracy*, toteutettiin vuosina 2002–2005 ja 2006–2007. Prosessissa haluttiin jo alussa ”rakentaa kumppanuuksia hallitusten, elinkeinoelämän, kansainvälisten järjestöjen sekä kansalaisyhteiskunnan välillä” (Ulkoasiainministeriö 2005). Pyöreän pöydän monitoimijadialogeja käynnistettiin. Ne käsittelivät ”yhteistyöprosessin edellytyksiä Lähi-idässä, innovatiivisten kehitysrahoitusmekanismien toimeenpanoa, uskonnollisten toimijoiden roolia rauhanprosesseissa sekä keinojen löytämistä taloudellisen kasvun ja työllisyyden edistämiseksi kehitysmaissa” (Valtioneuvosto 2007). Haastattelussa ulkoasiainministeriön virkamies kuvasi dialogin toteutumista seuraavasti:

...ei ainoastaan valtioiden välillä vaan nimenomaan kansalaisyhteiskunnan toimijoiden, tutkijayhteisön, bisneksen, uskontotaustaisten toimijoiden, median, kaikkien vaikuttajien kanssa. On tärkeää, että toimijat kykenevät keskustelemaan, ymmärtämään ja toimimaan yhdessä, koska valtiot eivät tähän pysty eikä niiden pitäisikään.

Sitaatissa kiteytyy liberaalin hallinnan ajatus siitä, että ihmiset eivät ole poliittisen vallan alamaisia, vaan heillä on osansa sen toiminnassa. Idealisoitu aktiivinen kansalainen ei ole hallittavissa

pakoin. Taloudellinen toiminta, sosiaalinen elämä ja yksilöllinen käyttäytyminen tulee saada hallittavaksi useiden eri auktoriteettien ja ihmisten itsensä välityksellä, ja olennaista on saada haltuun tietoa ja kokemuksia kansalaisten elämään vaikuttavista tekijöistä. ETYK-prosessissa hallinnan alaiset kansalaiset eivät tulleet representoiduiksi eri ”sivilisaatioiden” edustajina, vaan ennemmin ”itä-blokin”, ”rautaesiripun”, ”toisinajattelijoiden” ja ”kylmän sodan” kaltaisten käsitteiden kautta hahmotettavina ihmisinä. Dialogia ja vuoropuhelua korostava retoriikka jatkui myös kylmän sodan jälkeen, jolloin ihmisten elämään vaikuttaviksi tekijöiksi nostettiin entistä voimakkaammin uskonnolliset elementit, ”etniset suhteet” sekä ”syrjäytymisen” ja ”osallisuuden” teemat.

*Syyskuun 2001 terrori-iskut käännekohtana ja
YK:n Sivilisaatioiden allianssi*

Aktiivisen kansalaisuuden hallintarationaalisuuden täyttämiin vuoropuheluihin ilmaantui voimakas uskonto- ja turvallisuuselementti New Yorkissa ja Washingtonissa 2001 tehtyjen terrori-iskujen jälkeen. Ulkoasiainhallintoa alkoivat kiinnostaa seuraavat kysymykset: miten väestöjen radikalisoitumista voitaisiin ehkäistä, miten länsimaiden ja muslimimaailman suhteita voitaisiin parantaa ja voidaanko terrorismia torjua tehokkaasti muutenkin kuin sotilastoimin? (Jaakola 2009.) Radikalisoituminen paikannettiin ennemmin taloudellisiin ja sosioekonomisiin tekijöihin sekä osattomuuden tunteeseen kuin uskontoon sinänsä. Virkamies muotoili asian näin:

Yksi avainkysymys meille on ollut se, kuinka paljon uskonnolliset, kulttuuriset ja etniset tekijät vaikuttavat selkkauksien syntymiseen ja sitä kautta valtiosuhteisiin. Meidän eräänlainen pääväittäjä on, että hyvin harvoin uskonnolliset, kulttuuriset ja etniset tekijät ovat pääsyy, mutta ne ovat ihania kuorurutuksia, kun on kovempia, konkreettisia syitä: taloudellisia, poliittisia

ja vallanjakoon liittyviä. Selkkauksen osapuolet käyttävät näitä identiteetti- ja erilaisuusasioita lisäsyinä viholliskuvan nostamisessa ja piirtämisessä esille.

Vuosi 2001 oli nimetty sivilisaatioiden dialogin teemavuodeksi YK:n yleiskokouksen päätöslauselmissa jo vuosina 1998, 1999 ja 2000 (YK:n yleiskokous 2001). Kriisitilanteen synnyttyä kansainväliset toimijat aktivoituivat ja alkoivat nopeassa tahdissa rakentaa uusia dialogimekanismeja. Monet muslimimaat olivat aloitteellisia. Marraskuussa 2001 YK:n yleiskokous hyväksyi sivilisaatioiden dialogin maailmanlaajuisen agendan ja toimintasuunnitelman alun perin Iranin aloitteesta (YK:n yleiskokous 2001). Suomessa tasavallan presidentti puolestaan kutsui Suomen kolmen suurimman uskonnon edustajat neuvonpitoon ja suositteli niille uskontokuntien suhteita ja yhteistyötä käsittelevän kansallisen dialogin aloittamista. Suomen ekumeeninen neuvosto (SEN) oli prosessissa aloitteellinen ja alkoi myös koordinoita tätä uskontojohtajien tapaamista. TP Interfaith -prosessi muodosti jatkumon, johon osallistuu nykyisin myös marraskuussa 2006 perustetun Suomen Islamilaisen Neuvoston (SINE), *Suomen Islam-seurakunnan* sekä *Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston* edustajia. (Jaakola ja Voionmaa 2009.)

Yhtäältä ulkoasiainhallinnon virkamiehet korostivat sitä, että konfliktit eivät ole vain uskonnollisin voimin ratkaistavissa, mutta toisaalta uskonnollisen kokemuksen ja identiteetin rooli oli asia, joka tuli huomioida kun sekä valtiot että kansalaiset kävivät dialogia ”islamilaiseksi maailmaksi” määritellyn osapuolen kanssa:

On tärkeää erottaa teologinen ja perustavanlaatuisia ihmisoi-
keuksia käsittelevä, yhteiskunnallinen dialogi toisistaan. Me kes-
kitymme jälkimmäiseen. Osa kysymyksistä on kuitenkin niin
perustavanlaatuisia, että teologinenkin puoli täytyy ottaa huo-
mioon. Länttä on katsottu siten, että he ovat luopuneet uskon-
nosta ja kaikista periaatteista ja niin sanotut suuret maat tekevät
esimerkiksi Irakissa tai Afganistanissa milloin mitäkin, mikä on

valtapoliittisesti tai talouspoliittisesti sopivaa. Me olemme itse taas muokanneet kauhean stereotyyppiset kuvat islamista joidenkin kokemusten perusteella. Varmasti suurin osa muslimeista on sitä mieltä, että terrorismi ei ole oikein. Tästä on tutkimustakin. Dialogityössä pitää oppia asettumaan toisen asemaan ja ymmärtää sitä. Nykyisin länsikin osaa keskustella siitä, että uskonnolla on edes jokin tila. Trendihän on ollut, että tästä julkisesta tilasta uskonto on haluttu ikään kuin häivyttää. Toisen uskonnollinen kokemus on saatettu unohtaa, vaikka sitten sinänsä on arvostettu kirkon toimimista, menty naimisiin, vihitty, konfirmoitu ja kastettu.

Eräs tärkeimmistä dialogihankkeista on YK:n Sivilisaatioiden allianssi (UNAOC), jonka ystäväämaa Suomi on. Sivilisaatioiden allianssin Suomen yhdyshenkilö on myös Sivilisaatioiden dialogit -ryhmän jäsen. UNAOC perustettiin YK:n pääsihteerin alaisuuteen vuonna 2005. Sivilisaatioiden allianssin tavoitteeksi muotoutui ”länsimaiden ja islamilaisen maailman välisen vuoropuhelun parantaminen erityisesti nuorisoon, mediaan, koulutukseen ja siirtolaisuuteen liittyvissä hankkeissa” (Ulkoasiainministeriö 2011). Suomi auttaa nuorisoa tukemalla kehitysyhteistyövaroin allianssin *Youth Solidarity Fund* -nuorisorahastoa, joka kohdistetaan nuorison monikulttuurista ymmärtämistä tukeville projekteille Afrikan alueella. Medialukutaitoa Suomi on edistänyt nimeämällä ehdokkaita Sivilisaatioiden allianssin kansainväliseen *Global Expert Finder* -asiantuntijarekisteriin. Rekisteriin hyväksytyt asiantuntijat ovat kansainvälisen median käytettävissä, kun käsitellään ”islamilaisen maailman ja länsimaiden väliseen kontaktipintaan ja dialogiin liittyviä kysymyksiä” (Ulkoasiainministeriö 2011). He ovat eräänlaisessa *rapid response* -valmiustilassa silloin, kun uskontosuhteisiin vaikuttava kriisi, esimerkiksi pilapiirrosjupakka, leimahtaa. Suomessa Sivilisaatioiden allianssin kansallisen yhteyshenkilön, *focal pointin*, tukena toimivat sekä viranomaiset että kansalaisyhteiskunnan viiteryhmät, jotka järjestävät muun muassa kansallisella tasolla YK:n Sivilisaatioiden allianssin aihepiiriin kuuluvaa toimintaa.

YK:n Sivilisaatioiden allianssin ja tätä kautta myös Sivilisaatioiden dialogit -ryhmän perustavoitteena on uskonnollisten kysymysten kontekstualisointi. Haastattelussa virkamies kertoo tavoitteista seuraavasti:

Pitää osata erottaa, mikä on uskontoa, mikä on kulttuuria ja mikä on taas kansallista perinnettä tai historiaa. Tarvitaan koko ajan pientä peilausta. Kysymys on siitä, millä tavoin meilläkin taataan yhteiskunnan turvallisuus. Tämä taas liittyy siihen, että meillä ei ole syrjittyjä eikä ketään radikaalisti syrjäytyneitä ja sellaisia ryhmiä, jotka kokevat olevansa yhteiskunnan unohtamia.

Aktiivisen kansalaisen ihanteesta poikkeaminen piirtyy tällä tavoin turvallisuuskysymykseksi etenkin silloin, kun ”syrjitty ja syrjäytynyt” henkilö on identifioitavissa muslimiksi tai kulttuurisesti erilaiseksi henkilöksi. Keinona tähän osattomuuden ongelmaan ei kuitenkaan tarjota tässä yhteydessä poliisi- ja sotilasvoimaa. Enemmän tähdätään siihen, että puheena olevat ihmiset tulisivat kuulluiksi. Avoimeksi kuitenkin jää, missä määrin Sivilisaatioiden allianssin alaiset käytännöt pystyvät vaikuttamaan niihin taloudellisiin, poliittisiin ja sosiaalisiin tekijöihin, jotka Sivilisaatioiden dialogit -ryhmä määrittelee konfliktien ja kiistojen taustalle. Yhtä lailla voidaan kysyä, onko uskontopohjaisten organisaatioiden kokoonkutsuminen ja syrjäytymisretoriikka juuri se ratkaisu, jolla gadamerilaisessa mielessä eri katsomukselliset kokemushorisontit saadaan kohtaamaan (vrt. Juntunen 2008; Martikainen 2011).

*Euroopan neuvosto ja Valkoinen kirja suomalaisen
dialogipolitiikan määrittäjinä*

Vuonna 2007 Euroopan neuvosto aloitti hankkeen, jonka tarkoituksena oli saada aikaan *Valkoinen kirja* kulttuurienvälisen vuoropuhelun edistämiseksi. Suositusten työstämisessä vedottiin myös kansalaisyhteiskuntaan, ja Suomen ekumeeninen neuvosto vastasi

omalla konsultaatiollaan. Myös kirkkohallitus osallistui asiakirjan työstämiseen osana *Euroopan kirkkojen konferenssia*. Asiakirja hyväksyttiin Euroopan neuvoston ministerikokouksessa toukokuussa 2008. *White Paper on Intercultural Dialogue* -asiakirja on Sivilisaatioiden dialogit -ryhmän mukaan kokonaisvaltaisin yleisesitys siitä, millä tavoin sivilisaatioiden dialogien keinot ja päämäärät mielletään Suomen ulkoasiainhallinnossa. Asiakirja määrittelee dialogin seuraavalla tavalla:

Kulttuurienvälinen dialogi on prosessi, joka pitää sisällään avointa ja toisia kunnioittavaa mielipiteenvaihtoa eri etniset, kulttuuriset, uskonnolliset, kielelliset taustat ja perinteet omaavien yksilöiden ja ryhmien välillä. Sen perustana on molemminpuolinen ymmärrys ja kunnioitus. Se edellyttää vapautta ja mahdollisuuksia ilmaista itseään, kuten myös halua ja edellytyksiä kuunnella toisten näkemyksiä. Kulttuurienvälinen dialogi edistää poliittista, sosiaalista, kulttuurista ja taloudellista integraatiota sekä koheesiota kulttuurisesti monimuotoisissa yhteiskunnissa. Se edistää tasa-arvoa, ihmisarvoa sekä kokemusta yhteisestä päämäärästä. Sen tarkoituksena on kehittää syvempää ymmärrystä erilaisista maailmankuvista ja tavoista sekä lisätä yhteistyötä, osallisuutta ja valinnanvapautta. Se sallii henkilökohtaisen kasvun ja muutoksen, ja se tukee suvaitsevaisuutta ja toisen kunnioittamista. (Euroopan neuvosto 2008, 17, suom. HK.)

Dialogiasiakirja myös erittelee joukon riskejä, joita yksilöt, ryhmät ja valtiot voivat kohdata, mikäli edellä mainitun kaltaista toimintaa ei toteuteta:

Dialogiin osallistumattomuus voi lisätä toisia koskevia stereotyyppisiä näkemyksiä, luoda molemminpuolisen epäilyn, pelon ja jännitteiden ilmapiiriä sekä vähemmistöjen käyttöä syntipukkeina. Tämä lisää suvaitsemattomuutta ja syrjintää. Dialogin kariutuminen yhteiskuntien sisällä ja välillä saattaa pönkittää olosuhteita, joita hyväksikäytetään ääriiliikkeiden ja terrorismin nostattamisessa. (Euroopan neuvosto 2008, 16, suom. HK.)

Turvallistamisen ja aktiivisen kansalaisuuden hallintarationaalisuudet yhdistyivät tällä tavoin, ja niissä korostettiin ilmaisunvapautta, uskonnonvapautta sekä muita oikeusvaltion, demokratiaan ja ihmisoikeuksiin liittyviä moraaliulottuvuuksia. Erilaiset kriisit, ääriliikkeet, terrorismi ja turvallisuusuhkat nähtiin seurausiksi siitä, että aktiiviseksi ja suvaitsevaiseksi kansalaiseksi pääseminen ei ollut onnistunut. Virkamies tiivistä asian oikeudelliseen viitekehykseen haastattelussa seuraavasti:

Riittää, että kaikki noudattavat Suomen perustuslakia ja muita relevantteja lakeja. YK:n ihmisoikeuksien julistus on YK:n puolella se perusta, jonka päälle on tehty sopimus poliittisista ja kansalaisoikeuksista. Siinä hyvin tarkasti mietityn pykälän määritellään ne tilanteet, jolloin valtion tulee uskonnonvapauden alalla sallia tai kieltää toimintaa. Vielä läheisempi ja tukevampi sopimus pohja meille eurooppalaisille on Euroopan neuvoston Euroopan ihmisoikeussopimus. Sen ihmisoikeustuomioistuimessa pystytään viime kädessä käsittelemään näitä ääritapauksia: onko loukattu toisen kunniaa, onko häpäisty, onko kiihotettu kansanryhmää vastaan, onko estetty harjoittamasta uskontoa. Minä sanoisin tiivistäen, että Suomelle sivistysvaltiona sopii hyvin noudattaa näitä kahta asianomaista sopimusta.

Valkoinen kirja, Euroopan ihmisoikeussopimus sekä YK:n ihmisoikeussopimusjärjestelmä muodostavat tällä tavoin normatiivisen perustan, johon ”meidän eurooppalaisten” sekä ”Suomen sivistysvaltion” esitetään sitoutuvan. Tästä normatiivisesta perustasta piirtyy esiin liberalistiseen perinteeseen ja mahdollisuuksien tasarvoon nojautuva eetos, joka pitää sisällään oikeuden tunnustaa ja harjoittaa uskontoa, oikeuden ilmaista vakaumusta, sekä oikeuden kuulua tai olla kuulumatta uskonnolliseen yhdyskuntaan ja oikeuden olla osallistumatta omantunnon vastaiseen uskonharjoittamiseen.

Henkilökohtaisilla ominaisuuksilla, kuten sukupuoliella, ulkonäöllä, etnisyydellä ja uskonnolla, ei tässä eetoksessa tule olla

merkitystä sen kannalta, pääseekö yksilö poliittisen yhteisön tai työpaikan täysivaltaiseksi jäseneksi. Tärkeämpää on kunkin oma toiminta ja se, katsotaanko hänet riittävän aktiiviseksi, velvollisuudentuntoiseksi ja työmarkkinaorientoituneeksi henkilöksi. Hyväksytyksi tuleminen edellyttää, että yhteisön jäsen pitää huolta itsestään ja toisistaan eikä aiheuta käyttäytymisellään muille vaaraa (vrt. Joppke 2010, 101–110).

Voidaankin väittää, että tällä tavoin määritellään ulkoasiainhallinnon liberalistiset lähtökohdat ja *standpoint* dialogille. Kysymykseksi jääkin, mitä tapahtuu silloin, kun ihmiset ja valtiot eivät ole valmiita hyväksymään näitä esiin tuotuja lähtökohtia. Ristiriidat tulivatkin varsin näkyviksi siirryttäessä YK:n ja ASEM Interfaithin areenoille, joissa nämä lähtökohdat haastettiin.

YK:n yleiskokous ja ASEM Interfaith dialogin areenoina

Samalla kun YK:n Sivilisaatioiden allianssin ja Helsinki-prosessin kaltaiset hankkeet pyrkivät rakentamaan kansalaisyhteiskuntaan käytäntöjä, joiden avulla erilaisia käsityksiä toisista uskonnoista, kulttuureista ja historioista voitaisiin kontekstualisoida ja monipuolistaa sekä ennaltaehkäistä kriisejä, YK:n yleiskokous ja ihmis-oikeusneuvosto alkoivat työstää uskontoon liittyviä päätöslauselmia.

Tässä yhteydessä astuttiin aktiivisen kansalaisuuden hallintarationaalisuudesta toisenlaisen hallintarationaalisuuden, kansainvälisen oikeuden hallintarationaalisuuden piiriin. Valtiolliset näkemykset esimerkiksi uskonnonvapaudesta, sananvapaudesta ja syrjinnästä piti voida kodifioida oikeudelliselle kielelle. Eri toimijoiden vaikutushistoriat ja näkemyserot tulivat voimakkaasti esille. Suomi osana Euroopan unionia vastustaa pyrkimystä laatia uusia kansainvälisiä säännöksiä, jotka säätelisivät ilmaisunvapautta, varsinkin median toimintaa suhteessa uskontoihin. Aihepiiri on EU-maiden mielestä jo kattavasti säädelty, ja mahdollisen uuden aloit-

teen pelätään rajoittavan olemassa olevia ihmisoikeuksia, erityisesti ilmaisunvapautta. EU on pyrkinyt käsittelemään asiaan liittyviä huolia uskontoon perustuvan syrjinnän vastaisessa toiminnassa ja on perinteisesti esittänyt tähän liittyvän, yleiskokouksessa konsensuksella hyväksytyn päätöslauselman (A/RES/61/161). Islamilainen yhteistyöjärjestö (The Organisation of Islamic Cooperation, OIC) puolestaan on ajanut päätöslauselmaa uskontojen pilkkaamista vastaan eli uskontojen kunnioittamisesta instituutioina (A/RES/61/164). EU-maat ovat pelänneet, että käsitteellä uskontojen pilkkaamisesta voidaan legitimoida uskonnon- ja mielipiteenvapauden rajoituksia. EU ja sen mukana Suomi korostavat ihmisten ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapautta, uskontoon perustuvan syrjinnän vastaista toimintaa ja suvaitsevaisuuden edistämistä, joihin kuuluvat uskonnon harjoittamisen vapaus ja myös vapaus erota uskontokunnasta. (Jaakola ja Voionmaa 2009.)

Vaikka kansainvälisen oikeuden kentällä toimijatahojen, erityisesti Euroopan unionin ja OIC:n erimielisyydet tulivat varsin selkeästi esiin, Suomen ulkoasiainhallinto näki, että vuosien varrella on tapahtunut myös lähentymistä. Tämä konkretisoitui muun muassa kesäkuussa 2011, kun YK:n yleiskokous hyväksyi päätöslauselman A/RES/66/3 *United against racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance* konsensuksella (YK:n yleiskokous 2011).

Lähentymistä tapahtui myös vuonna 2005 käynnistyneessä ASEM Interfaith -dialogiprosessissa, joka tähtää Euroopan ja Aasian maiden väliseen kanssakäymiseen uskontojen ja katsomusten alueella. Vuoden 2008 Amsterdamin kokouksen uskontojen opetusta koskeissa loppupäätelmissä korostettiin, että pelkkä uskontojen tunteminen ei sinänsä riitä. Opetuksessa tulee lisäksi pyrkiä lisäämään ymmärrystä – myös uskonnottomista maailmankatsomuksista (ASEM Interfaith 2008). Johtopäätöksissä todettiin lisäksi, että vuoropuhelua on tarkasteltava myös yhteisöjen tieto- ja kokemusvarantojen vahvistamisen näkökulmasta eikä yksin kriisien ehkäisyn välineenä (ASEM Interfaith 2008).

Soulin vuoden 2009 kokouksessa Suomi oli toisena järjestäjämäana. Kyseisen kokouksen johtopäätöksissä korostettiin, että ilman monipuolista ja laajaa eri uskontojen ja katsomusten tuntemusta ei ole edellytyksiä kohdata tasa-arvoisesti muualta tulleita ihmisiä (ASEM Interfaith 2009). Uskontojen tuntemus sekä katkeamaton kulttuurien ja uskontojen välinen vuoropuhelu ovat myös Madridin kokouksen (ASEM Intefaith 2010) johtopäätösten mukaan avainasemassa ääriliikkeiden ja terrorismin ennaltaehkäisyssä ja turvallisuuden rakentamisessa. ASEM Interfaithin kokous Toledossa huhtikuussa 2010 oli haastateltavan virkamiehen mukaan dialoginen tapaaminen:

ASEM Interfaith -dialogissa on yksi Aasian maa ja yksi EU-maa yhteispuheenjohtajuudessa. Me pidimme hyvin tärkeänä, että seuraavalle vuodelle saamme Pakistanin ja Espanjan yhteen. Pakistan on tällä hetkellä yksi hankalimpia ongelmamaita liittyen koko terrorismijärjestelmän syöttämiseen. Näille maille annettiin tehtäväksi naisteeman ja nuorten journalistien toimintaohjeiden edelleen työstäminen. Pakistanin suulla pystyttiin tuomaan eräänlainen Toledon henki esille, ja saimme aikaan hyviä suosituksia. Näyttäisi siltä, että viime aikoina yhteisissä teksteissä on – mielenkiintoista kyllä – alettu pystyä puhumaan hienommin ja samalla kielellä. Välillä tilanne oli se, että kumpikin osapuoli kielsi toisensa tavan lähestyä näitä teemoja.

*Johtopäätökset: sivilisaatioiden dialogit kansalaisuuden
rakentamisen tekniikkana*

Sivilisaatioiden dialogeja koskevassa puheessa ja toimenpideohjelmissa tulee esiin syrjäytymisdiskurssi, joka kytkeytyy aktiivisena kansalaisena olemisen ihanteeseen. Henkilö joka ei kykene tämän ihanteen vaatimuksia täyttämään, näyttäytyy potentiaalisena vaarana, joka tulee saada hallintaan ”pehmeillä” keinoilla.

Turvallistamisen viitekehys on sivilisaatioiden dialogiprosessien alkuunpanija ja oikeuttaja. Koko toiminnan tarkoituksena on vaikuttaa terrorismin taustatekijöihin sekä luoda uudenlainen kriisinhallinnan väline. Uskonto ja etniset suhteet eivät kuitenkaan näyttäydy dialogiretoriikassa niinkään suorana syynä radikalisoitumiseen vaan enemmän välineenä, jota voi käyttää väärin silloin, kun henkilö ”ajautuu” vaikutusmahdollisuuksiensa puutteen, taloudellisen tilanteensa, poliittisten olosuhteiden sekä näköalattomuuden vuoksi marginaaliin.

Sitoutuminen eurooppalaiseen vaikutushistoriaan ja liberalismin perinteeseen on dialogiretoriikassa varsin eksplisiittistä. Kannanotoissa vedotaan usein idealisoituihin representaatioihin kansalaisyhteiskunnasta, vapaista kansalaisista, yhteisestä keskustelusta sekä ihmisoikeuksista. Tämän eetoksen ohjaamana dialogiprosesseilla pyritään tekemään vieraiksi ja toisiksi, usein ennen kaikkea islamilaisiksi määritellyt yksilöt, yhteiskunnat ja alueet hallittaviksi, ennakoitaviksi ja turvallisiksi.

Dialogiprosesseissa tapahtuu horisonttien kohtaamista gadamerilaisessa mielessä. Haastateltujen virkamiesten mukaan toisen ihmisen uskonnollisen kokemuksen ymmärtäminen on välttämätöntä sekä valtiosuhteissa että yhteiskuntien sisällä, vaikka keskustelija ei olisikaan itse uskonnollinen. Kansainvälisissä dialogialoitteissa horisonttien kohtaaminen tapahtuu kuitenkin ennen kaikkea valtiollisten päättäjien sekä uskonnollisten yhteisöjen johtajiksi valittujen henkilöiden välillä. Sivilisaatioiden allianssi, *Valkoinen Kirja*, ASEM Interfaith tai YK:n yleisistunnot eivät voi suoraan vaikuttaa siihen, millä tavoin esimerkiksi uskonnollisia vähemmistöjä kohdellaan eri maissa. Julkilausumat ja suositukset liikkuvat varsin teoreettisella tasolla, mutta niillä on kuitenkin merkitystä luottamuksen ja yhteisen kommunikaatiopinnan rakentajina, eri kokemusmaailmojen yhteen tuojina ja syvemmän keskustelun aloittajina.

Gadamerin termin dialogiprosessien retoriikassa voidaan nähdä yhdessä ajattelun lisäksi myös elementtejä, joita hän kuvasi

”valistuksen itseriittoisena omahyvyytensä”. Dialogiprosessit ovat paikkoja, joissa arvoihinsa ja vaikutushistoriaansa sidoksissa olevat päättäjät pyrkivät manifestoimaan omat poliittiset sitoumuksensa universaaleina, kaikkia yhdistävinä arvoina ja oikeuksina. Samalla tavoin ongelmat, kriisit, vaarat, riskiäksilöt sekä ”radikalisaation” kaltaiset normista poikkeamiset kuvataan korostetusti ”toisten” vaikutuksesta syntyneinä asioina. Näin tapahtuu sekä ”läntisiksi” että ”islamilaistetuiksi” määriteltujen maiden kohdalla.

Vaikutelmaa ei vähennä se, että kulttuurienvälisyys, uskontokysymykset sekä etniset suhteet alkavat muodostua laajemmaksi kiinnostuksen kohteeksi vasta, kun ne ilmaistaan riskeinä ja ongelma-alueina yhteiskuntakokonaisuuden toimivuudelle ja toisinaan sen turvallisuudellekin; kun ”meidän” arkemme muuttuu äkillisesti ”ulkoiseksi” nähtyjen elementtien seurauksena (vrt. Huysmans 2000; Mervola 2005).

Christian Joppken (2010) mukaan uskontosuhteiden organisoimisessa uskonnolliset vähemmistöt, erityisesti eurooppalaiset muslimit, ovat 2000-luvulla olleet erityisen tarkkailun kohteina. Tämä on paikoin näkynyt huivikieltoina ja erilaisina taitotietojen ennakkotarkkailun käytäntöinä, joita on toteutettu yhteen uskontokuntaan painottuen, paikoin yhdenvertaisuusperiaatteiden vastaisesti. Uskonnollisuus paikannetaan varsin helposti erilaisiin, toisiin, joiden uskotaan edustavan Euroopan ulkopuolista todellisuutta. (Joppke 2010, 137–142.)

Dialogiprosesseissa painottuva kontekstualisoiva, historiaa esiin tuova sekä oikeuksia ja eri yhteisöjen jäsenten kuulemistä korostava työote muodostaa tarpeellisen lisänäkökulman tilanteessa, jossa turvallisuusrationaalisuus on ollut paikoin dominoivaa, Euroopan unionin turvallisuusviranomaisten valvontaoikeuksia ja rahoitusta on kasvatettu ja jossa terrorismilakeja on säädetty (Huysmans 2000; Huysmans ja Squire 2009).

Ulko- ja turvallisuuspolitiikan kokonaiskehystä vertailtaessa dialogiprosessit muodostavat kuitenkin vielä varsin pienen toimintavälineistön. Dialogiprosesseja ei esimerkiksi ole mainittu sen

enempää uusissa hallitusohjelmissa kuin valtioneuvoston turvallisuus- ja puolustuspoliittisessa selonteossakaan (Valtioneuvosto 2009, Valtioneuvosto 2011). Myös ASEM Interfaith on koko EU:n ulkosuhdepolitiikassa varsin marginaalisessa osassa. Interfaith-ulottuvuuteen verrattuna ASEM-rakenteen muut ulottuvuudet ovat huomattavasti merkittävämpiä Euroopan unionin ulkoministeriönä toimivalle *Euroopan ulkosuhdehallinnolle (EUH)*. Sivilisaatioiden dialogit ovat vain yksi osa laajempaa erilaisuuden poliittisen organisoinnin kokonaiskuviota, jossa potentiaalsiin terroristeihin ja syrjäytyneisiin kohdistetaan erilaisia toimenpiteitä.

Dialogia eivät myöskään käy uskonnot, sivilisaatiot tai kulttuurit vaan ennen kaikkea ihmiset omine koulutus- ja kotitaustoineen ja sidoksineen kaduilla, kouluissa, työpaikoilla, yhdistyksissä ja katsomuksellisissa yhteisöissä. Valtiot ja EU:n, EN:n, YK:n, ASEM:n ja OIC:n kaltaiset valtiolliset yhteisöt eivät ole tällöin pelkästään uskonnollisten ja kulttuuristen tapojen ohjaamia toimijoita. Ne ovat pluralistisia kokonaisuuksia, joiden kantoihin vaikuttavat niin paikalliset sisäpoliittiset kiistat, kunkin maan poliittisen organisoitumisen historia, ja globaalien resurssien jakautumiseen liittyvät kysymykset.

On varsin todennäköistä, että tämä valtasuhteiden kokonaisuus ei ole täysin hallittavissa dialogisella tai millään muullakaan menetelmällä. Samat Lähi-idän ja Pohjois-Afrikan maiden johtajat, jotka kansainvälisillä dialogiareenoilla ovat pyrkineet toimimaan islamilaisen maailman äänitorvina ja myös käyttäneet ihmisoi-keuskieltä haastaessaan läntisiä tulkintoja vapauksista ja velvollisuuksista, ovat omissa maissaan tulleet haastetuiksi, paikoin myös syrjäytetyiksi yhteiskunnallisissa liikehdinnöissä, joissa on ollut sekä ääriuskonnollisia että sekulaareja äänenpainoja.

Vaikka hallinnallisella toiminnalla olisikin selkeät päämäärät ja käytännöt, sen vaikutukset ja seuraukset voivat olla varsin ennakkoimattomia. Sangen usein myös ennalta odottamattomat tekijät ilmaantuvat vaikuttamaan siihen, kuinka hallittavat toimivat. YK:n yleiskokouksiin 1990-luvun lopulla osallistuneiden maiden

edustajat tuskin osasivat odottaa, millaiseksi sivilisaatioiden dialogin teemavuodeksi päätöslauselmin nimetty vuosi 2001 muotoutuu ja millaisia seurauksia se saa aikaan.

Lähteet

Asiakirjat

ASEM Interfaith (2008) *The Amsterdam Statement of Interfaith Dialogue*.

ASEM Interfaith (2009) *Seoul Statement of Interfaith Dialogue*.

ASEM Interfaith (2010) *Madrid Statement of Interfaith Dialogue*.

Euroopan Neuvosto (2008) *White Paper on Intercultural Dialogue*. "Living together as equals in dignity". Strasbourg: Euroopan Neuvosto.

Jaakola, Vesa ja Voionmaa Hannele (2009) Sivilisaatioiden, uskontojen ja kulttuurien väliset dialogit 2009. Muistio HEL-7376-8. Ulkoasiainministeriö.

Ulkoasiainministeriö (2005) *Helsinki-prosessi ehdottaa uudenlaista mallia hallitusten, elinkeinoelämän, ja kansalaisyhteiskunnan väliselle yhteistyölle*. Tiedote 140/2005. Helsinki: Ulkoasiainministeriö.

Ulkoasiainministeriö (2011): *Sivilisaatioiden Allianssi: UN Alliance of Civilizations (UN AoC)*. Helsinki: Ulkoasiainministeriö. Saatavilla: <http://formin.finland.fi/public/default.aspx?nodeid=39205&contentlan=18&culture=fi>; luettu 2.10.2011.

UNESCO (2005) *Dialogue among Civilizations. The International Symposium on Dialogue among Cultures and Civilizations*. Sana'a, Yemen, 10 to 11 February 2004. Paris: UNESCO. Saatavilla: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001404/140496e.pdf>; luettu 24.6.2013.

Valtioneuvosto (2007) *Pääministeri Matti Vanhasen hallituksen ohjelman seuranta*. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 6/2007. Helsinki: Valtioneuvosto.

Valtioneuvosto (2009) *Suomen turvallisuus- ja puolustuspolitiikka 2009. Hallituksen turvallisuus- ja puolustuspoliittinen selonteko*. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 11/2009.

Valtioneuvosto (2011) *Pääministeri Jyrki Kataisen hallitusohjelma*. Saata-villa: <http://valtioneuvosto.fi/hallitus/hallitusohjelma/pdf/fi.pdf>; luettu 31.5.2013.

Yhdistyneiden Kansakuntien Turvallisuusneuvosto (2001) *Security Council resolution 1377. Threats to international peace and security caused by terrorist acts*. Yhdistyneiden Kansakuntien Turvallisuusneuvosto.

Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous (2001) *Resolution adopted by the general assembly A/RES/56/6. Global Agenda for Dialogue among Civilizations*. Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous.

Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous (2007) *Resolution adopted by the general assembly A/RES/61/161. Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*. Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous.

Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous (2007) *Resolution adopted by the general assembly A/RES/61/164. Combating defamation of religions*. Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous.

Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous (2011) *Resolution adopted by the general assembly A/RES/66/3. United against racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance*. Yhdistyneiden Kansakuntien Yleiskokous.

Haastattelut

Suurlähettiläs, Sivilisaatioiden allianssin (UNAOC) focal point, Ilari Rantakari 19.7.2011

Lähetystöneuvos Hannele Voionmaa 13.7.2011

Lähetystöneuvos Vesa Jaakola 13.7.2011

Kirjallisuus

Alcock, Antony (2000) *A History of the Protection of Regional Cultural Minorities in Europe from the Edict of Nantes to the Present Day*. London: Macmillan Press.

Alhanen, Kai (2007) *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Amir-Moazami, Schirin (2011) Pitfalls of Consensus-oriented Dialogue: The German Islam Conference (Deutsche Islam Konferenz). *Approaching Religion* 1(1), 2–15.

- Beverluis, Joel (2000) *Sourcebook of the World's Religions: An Interfaith Guide to Religions and Spirituality*. Novato: New World Library.
- Braybrooke, Marcus (1998) *Faith and Interfaith in a Global Age*. Grand Rapids: Oxford CoNexuss Press and Braybrook Press.
- Foucault, Michel (1982) Subject and Power. *Critical Inquiry* 8(4), 777–795.
- Foucault, Michel (2010) *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Hermeneutiikka: ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.
- Gothóni, René (2005) Vuoropuhelun ylläpitäminen ja toiseuden ymmärtäminen globalisaation suurimpia haasteita. *Tieteessä tapahtuu* 1/2005, 66–70.
- Halme, Miia (2008) *Human Rights in Action*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Helén, Ilpo (2004) Hyvinvointi, vapaus ja elämän politiikka: Foucault'lainen hallinnan analytiikka. Keijo Rahkonen (toim.), *Sosiologia nykykeskusteluja*. Helsinki: Gaudeamus, 206–236.
- Helén, Ilpo (2005) Genealogia kritiikkinä. *Sosiologia* 42(2), 93–109.
- Hentilä, Seppo (2006) Kylmän sodan, muurien murtumisen ja uuden epävarmuuden aika. Seppo Zetterberg (toim.), *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*. Porvoo: WSOY, 955–1022.
- Huttunen, Rauno (2010) Gadamer–Habermas-debatti. Sami Syrjämäki, Toni Kannisto ja Lauri Järvilehto (toim.), *LOGOS-ensyklopedia*. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Saatavilla: <http://filosofia.fi/node/2833>; luettu 2.10.2011.
- Huysmans, Jef (2000) The European Union and Securitization of Migration. *Journal of Common Market Studies* 38(5), 751–777.
- Huysmans, Jef ja Vicki Squire (2009) Migration and Security. Myriam Dunn Cavelty ja Victor Mauer (toim.), *Handbook of Security Studies*. London: Routledge, 169–180.
- Illman, Ruth (2006) *Ett annorlunda du: reflektioner kring religionsdialog*. Göteborg: Makadam.
- Jaakola, Vesa (2008) Sivilisaatioiden Allianssi sopii Suomelle. *Pohjolan Sanomat* 25.1.2008.
- Jaakola, Vesa (2009) Vihaa puretaan vuoropuhelulla. *Aamulehti* 6.4.2009.

Joppke, Christian (2010) *Citizenship and Immigration*. Cambridge: Polity Press.

Kaisto, Jani ja Miikka Pyykkönen (2010) Johdanto: Hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta: sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.

Juntunen, Marko (2008) Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteettien hajaantuminen. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–62.

Kaldor, Mary (2006) *Globaali kansalaisyhteiskunta – vastaus sodan ongelmaan*. Helsinki: Like.

Leirvik, Oddbjörn (2011) Philosophies of Interreligious Dialogue: Practice in Search of Theory. *Approaching Religion* 1(1), 16–24.

Martikainen, Tuomas (2009) *Kirkko ja islam -työryhmä vuosina 1988–2008*. Kirkko ja islam -julkaisuja 2. Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkoasiain neuvoston (KUN) asettama kirkko ja islam -työryhmä.

Martikainen, Tuomas (2011) *Suomi Remix*. Helsinki: Into Kustannus.

Mervola, Markus (2005) Kurjia köyhiä ja potentiaalisia terroristeja: ”integroitumattomat” yhteiskunnallisina vaaroina. *Kosmopolis* 35(1), 31–42.

Miller, Peter ja Nikolas Rose (2010) *Miten meitä hallitaan*. Suomentanut Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino.

Norris, Pippa ja Ronald Inglehart (2003) Islamic Culture and Democracy: Testing the “Clash of Civilizations” Thesis. Ronald Inglehart (toim.), *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*. Leiden: Brill, 5–34.

Pyykkönen, Miikka (2007) *Järjestäytyvät diasporat: etnisyys, kansalaisuus, integraatio ja hallinta maahanmuuttajien yhdistystoiminnassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saari, Sinikukka (2002) *Kolmas kori kumossa: Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökokous ja Neuvostoliiton ihmisoikeuskannat 1975–1990*. Poliittisen historian julkaisematon pro gradu. Helsingin yliopisto, yhteiskuntahistorian laitos.

Sihvola, Juha (2011) *Maailmankansalaisen uskonto*. Helsinki: Otava.

Tessler, Mark (2010) Religion, Religiosity and the Place of Islam in Political Life: Insights from the Arab Barometer Surveys. *Middle East Law and Governance* 2, 221–252.

Tontti, Jarkko (2001) Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta. Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä (toim.), *Filosofien oikeus II*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys, 219–238.

Vasko, Timo (1999) *Luomisesta Jumalan valtakuntaan: Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen dialogissa kristinuskon ja islamin kanssa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Islam ja sukupuolistuneen väkivallan uhka
suomalaisessa mediakeskustelussa
Suvi Keskinen

Turvallistaminen ja puhe monikulttuurisuuden kriisistä

Viime vuosikymmenen aikana puhe islamista ja Euroopassa asuvista muslimeista on vahvasti kiertynyt turvallistamisen ja hallinnan teemojen ympärille. Turvallisuushasta muodostui keskeinen argumentti New Yorkin ja Washingtonin terrori-iskujen 2001 jälkeisessä ja terrorismin vastaisen sodan vastakkainasettelun retorikan hallitsemassa eurooppalaisessa keskusteluilmapiirissä. Monet poliitikot ja yhteiskunnalliset keskustelijat vaativat turvallisuuden nimissä maahanmuuttopolitiikan kiristämistä, monikulttuurisuuspolitiikasta luopumista ja muslimien tiukempaa sopeuttamista osaksi muuta yhteiskuntaa (Triandafyllidou, Modood ja Zapata-Barrero 2006, 1). Useaan Euroopan maahan levisi puhetapa, joka korostaa etnisen ja rodullisen moninaisuuden tuomia ongelmia ja esittää monikulttuurisuuden ajautuneen kriisiin (Grillo 2007; Lentin ja Titley 2011). Tässä kriisipuheessa on kyse ennemminkin kansallisen identiteetin määrittelystä ja erilaisuuden hallinnasta kuin useimmiten varsin vaatimattomiksi jääneiden monikulttuurisuuspolitiikkojen arvioinnista. Monikulttuurisuuden ongelmista puhuminen on tarjonnut erityisesti radikaalin oikeistopopulismin edustajille, mutta myös muille poliitikoille ja yhteiskunnallisille toimijoille, tilaisuuden korostaa rodullistettujen ja etnistettyjen ryhmien erilaisuutta, kansallisen kulttuurin ensisijaisuutta ja länsimaisten arvojen paremmuutta (Hervik 2006; Vertovec ja Wessendorf 2010; Lentin ja Titley 2011). Näissä keskusteluissa islam ja

muslimiväestö ovat saaneet edustaa ”toista” (Said 2011), jota vasten kansallista ja eurooppalaista identiteettiä on määritelty.

Islamista, monikulttuurisuuden ongelmista ja erilaisuuden hallinnasta puhuttaessa keskeisessä asemassa on ollut kysymys sukupuolten tasa-arvosta. Erityisesti musliminaisten huivinkäytöstä sekä perheissä esiintyvistä kontrollista ja väkivallasta, kuten niin kutsutuista pakkoavioliitoista, kunniaväkivallasta ja tyttöjen sukuelinten silpomisesta, on käyty kiistoja monissa maissa (Scott 2007; Phillips ja Saharso 2008; Keskinen 2009; Teigen ja Langvasbråten 2009). Näitä kysymyksiä on käytetty esimerkkeinä muslimien väitetystä vaikeudesta sopeutua länsimaiseen elämään ja valtaväestön tarpeesta vetää rajoja erilaisuuden suvaitsemiselle. Samalla kansallisen kuulumisen ehtoja ja eurooppalaisuuden rajoja on määritelty sukupuolen, etnisyyden, rodun ja uskonnon perusteella. Islamia ja monikulttuurisuuden ongelmia käsittelevä puhe onkin monin tavoin sukupuolistunutta. Yhtäältä sen keskipisteessä on tyttöjen ja naisten asema muslimiperheissä ja -yhteisöissä. Toisaalta puhettavassa rakennetaan uhkakuvia terrorismista, maahanmuuttajavaltaiten lähiöiden mellakoista ja rikollisuudesta (Grillo 2007), jotka mielikuvissa liitetään nuorten miesten edustamaan vaaralliseen maskuliinisuuteen.

Tässä luvussa tarkastelen, miten sukupuoli jäsentää islamista, maahanmuutosta ja väkivallasta käytävää suomalaista mediakeskustelua sekä millaisia uhkakuvia keskusteluissa rakennetaan. Pohdin aluksi kysymystä rodullistetuista maskuliinisuuksista käsittelemällä uutisointia ja verkkokeskusteluja, jotka koskevat Oulussa 2006 ja 2007 tapahtuneita kahta joukkoraiskausta sekä Sellon kauppakeskuksen surmia 31.12.2009. Luvun pääosan muodostaa kahden kaunokirjallisen teoksen, Anja Snellmanin *Parvekejumalat* ja Leena Lehtolaisen *Minne tytöt kadonneet?*, julkaisuun liittyvän mediakeskustelun analyysi. Tarkastelen, miten kirjat ja niistä kommentoivat mediatekstit käsittelevät sukupuolten tasa-arvoa ja muslimiperheitä sekä millaisia erontekoja teksteissä tuotetaan. Lähtökohtanani on, että kirjat ja niiden vastaanotto osal-

listuvat maahanmuuttoa ja islamia koskevaan yhteiskunnalliseen keskusteluun, joka on viime vuosina vilkastunut huomattavasti Suomessakin (Keskinen, Rastas ja Tuori 2009).

Käsittelen *Parvekejumalat-* ja *Minne tytöt kadonneet?* -teosten vastaanottoa lehdissä julkaistujen kirja-arvioiden ja artikkeleiden pohjalta. Kirjan julkaisuun liittyy usein kirjailijoiden antamia haastatteluja erityisesti aikakauslehdille ja naistenlehdille, osin myös sanomalehdille. Haastattelut toimivat osana kirjan markkinointia, mutta ne rakentavat myös kuvaa siitä, miten kirjailija haluaa kirjan teemoja esitellä ja millaista keskustelua kirjoista käydään mediassa. Aineistoon kuuluu 27 artikkelia ja kirja-arviota¹, jotka on julkaistu internetissä, sanomalehdissä ja aikakauslehdissä toukokuun ja marraskuun 2010 välisenä aikana. Lisäksi aineistoon sisältyy kirjojen mainoksia, Anja Snellmanin haastatteluja verkossa ja yhdessä television kirjallisuusohjelmassa² sekä muutamia kirjoista käytyjä verkkokeskusteluja (*Kaksplus.fi* ja *Hommaforum*)³. Media-aineiston analyysissä olen käyttänyt diskurssianalyttistä lähestymistapaa (Wetherell, Taylor ja Yates 2001; Jørgensen ja Phillips 2002) kiinnittäen huomiota siihen, miten sukupuolesta, perhesuhteista, väkivallasta, islamista ja suomalaisuudesta puhutaan sekä millaisia erontekoja ja hierarkioita teksteissä tuotetaan. Tarkoitukseni ei ole ollut nimetä tiettyjä diskursseja vaan lähilukemalla tekstejä analysoida niiden keskeisiä merkitysrakenteita ja jaotteluja.

Rodullistetut maskuliinisuudet ja väkivalta

Suomalaiset mediatutkimukset osoittavat, että islamia ja maahanmuuttoa käsittelevissä lehtikirjoituksissa korostuu turvallistamisen teema. Vuosituhannen alkuvuosia käsittelevien tutkimusten mukaan maahanmuuttajia koskeva uutisointi oli sinänsä asiallista ja rasistisia ilmauksia välttävää mutta kuitenkin rakenteellisesti vääristynyttä (Raittila 2002; Raittila 2009, 69). Rikollisuutta kä-

sittelevien juttujen määrä lehdissä oli suuri, ja niissä korostettiin usein tekijän etnistä taustaa. Islamiin liittyvää uutisointia selvittänyt tutkimus osoitti, että islam liitetään mediassa hyvin usein ja rutiininomaisesti väkivaltaan (Maasilta, Rahkonen ja Raittila 2008). Islamia käsittelevissä lehtijutuissa sekä television uutis- ja ajankohtaisohjelmissä joka viidettä toimijaa kuvattiin väkivallan yhteydessä joko terroristina tai muuna väkivallan käyttäjänä (mts. 40). Vaikka tämäntyyppiset esittämisen tavat ovat epäilemättä lisääntyneet syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen, ilmiöllä on pidemmälle ulottuvat juuret. Islamin kuvaamista länsimaaisessa mediassa analysoinut Edward Said (1997) on tuonut esiin, miten jo 1970-luvulta lähtien Lähi-itään ja islamiin liittyvä kuvasto on painottunut väkivaltaan, terrorismiin ja fanaattisuuteen. Tällaisten representaatioiden vahvistuminen liittyy globaalien suhteiden ja vastakkainasettelujen uudelleenmuotoutumiseen sosialistisen järjestelmän romahtamisen jälkeisessä kansainvälisessä tilanteessa.

Väkivallan korostuminen islamin ja Suomeen muuttaneiden ihmisten kuvauksissa sisältää selkeän sukupuoliulottuvuuden. Median kuvauksissa väkivallan tekijöinä esiintyvät pääosin miehet, kun taas naiset ja lapset esitetään yleensä väkivallan uhreina. Voidaan puhua väkivaltaisen maahanmuuttajamiehen kulttuurisesta hahmosta (Huttunen 2004), jossa tiivistyvät vieraus ja uhka niin kulttuurisessa mielessä kuin yhteisön turvallisuudenkin näkökulmasta. Tämä kulttuurinen hahmo perustuu länsimaalaisuuden ja ei-länsimaalaisuuden erottelulle, mutta myös viime aikoina islamiin liitetuille uhkakuville. Hahmo kytkeytyy kolonialismin ja rasismien historian myötä rakentuneisiin ajatustapoihin, jotka jäsentävät nykypäivänkin Pohjoismaissa kohtaamisia rodullistettujen toisten kanssa (de los Reyes ym. 2002; Rastas 2007; Keskinen ym. 2009; Tuori 2009). *Rodullistamisella* viitataan kategorisointeihin, ajatustapoihin ja käytäntöihin, joiden avulla ihmisryhmien välisiä valtaeroja luonnollistetaan ja oikeutetaan kulttuuristen tai ulkonäköön viittaavien tekijöiden perusteella (Murji ja Solomos 2005; Molina 2005, 95). Rodullistaminen voi siis perustua yhtä

lailla ihonvärin kuin kulttuurierojen pohjalta rakennettuihin yleistäviin kategorisointeihin ja eriarvoistamisen prosesseihin. Muslimeja koskeva rodullistava puhe hyödyntääkin usein näitä molempia ulottuvuuksia.

Väkivaltaisen maahanmuuttajamiehen hahmo ja rodullistetut eronteot näkyvät hyvin siinä keskustelussa, jota lehdistössä ja internetissä käytiin ”Oulun joukkoraiskauksiksi” nimettyjen tapahtumien yhteydessä loppuvuodesta 2006 ja keväällä 2007 (ks. Keskinen 2011a).⁴ Kolme peräkkäistä, selvittämätöntä raiskausta muutaman kuukauden aikana aiheutti runsaasti huolta paikallisten asukkaiden keskuudessa, ja kysymys tekijöiden ulkomaa-laisuudesta nousi esille erityisesti verkkokeskusteluissa. Vaikka tekijöitä ei missään vaiheessa tavoitettu ja tuntomerkit olivat varsin epämääräisiä, monet keskustelupalstojen kirjoittajat ”tiesivät” nopeasti, mihin ryhmiin tekijät kuuluivat. Verkkokeskusteluissa rakennettiin kuvaa väkivaltaisista ja vaarallisista toisista miehistä, jotka olivat tummaihoisia, islaminuskoisia ja turvapaikanhakijoina maahan saapuneita. Väkivallan nähtiin kiinteästi liittyvän näihin ryhmiin ja lisääntyvän suorassa suhteessa niihin kuuluvien ihmisten määrän kasvuun. Verkkoympäristössä rakennettiin rodullistettuja maskuliinisuuksia yleistämällä ja homogenisoimalla ihonvärin ja uskonnon perusteella määriteltäviä ryhmiä sekä olemuksellistamalla väkivalta näiden ryhmien ominaisuudeksi. Lehdistö pyrki kuvaamaan paikallisyhteisön turvallisuuteen liittyviä huolia moniulotteisesti ja käsitteli muun muassa rasismien vaaraa tapahtumien yhteydessä, mutta toisaalta se nosti palstoilleen myös verkkokeskustelujen rodullistavaa puhetta.

Väkivaltaisen maahanmuuttajamiehen hahmoa rakennettiin myös monissa mediakeskusteluissa, jotka seurasivat uudenvuodenaattona 2010 tapahtuneita surmia Sellon kauppakeskuksessa Espoossa. Kuten Oulun tapahtumien yhteydessä monet verkkokeskustelijat näkivät yksittäisen teon olevan ilmentymä maahanmuuton ja rikollisuuden lisääntymisen suhteesta. Myös lehdistössä ja poliitikkojen puheissa pohdittiin rikollisuuden ja maahanmuu-

ton suhdetta esittämällä muun muassa aiempaa helpompaa maastakarkotusta ratkaisuksi väkivaltaongelmaan. Pohdittaessa syitä itsensä, entisen naisystävänsä ja tämän työtovereita surmanneen miehen teoille esiin nostettiin tekijän etninen tausta, Kosovon albaani, ja hänen uskontonsa, islam. Tekijää epäiltiin sekä sotarikolliseksi että kunniaväkivallan toteuttajaksi, mutta kumpikaan näistä tulkinnoista ei saanut tukea tiedossa olevista tosiseikoista. Osa keskustelijoista puolestaan kyseenalaisti rodullistettujen maskuliinisuuksien rakentamista ja kritisoi etnisyydelle ja uskonnolliselle taustalle rakentuvia homogenisoivia selityksiä. (Keskinen 2013.)

Pelottava ja kiehtova toisten elämä

Väkivaltaisen maahanmuuttajamiehen kulttuurinen hahmo elää elämäänsä myös kirjojen *Parvekejumalat* ja *Minne tytöt kadonneet?* sivuilla. Molempien kirjojen tarinassa perheen miesten, erityisesti isän ja veljien, harjoittama väkivallan uhka varjostaa omaa päättäväisyyttä ja itsenäisyyttä tavoittelevien nuorten maahanmuuttajanaisten elämää.⁵ *Minne tytöt kadonneet?* -kirjassa rikoskomisario Maria Kallio selvittää maahanmuuttajatyttöjen katoamisia, joiden taustalta paljastuu perheen miesten toteuttamia kunniamurhia ja väkivallan uhkaa. *Parvekejumalat* puolestaan rakentuu kuvaukselle kahden nuoren naisen toisiinsa kietoutuvista tarinoista, joista suuremman tilan saa 15-vuotiaan somalitytön Aniksen kamppailu perheensä ja yhteisönsä edustamaa kapeaa ja alistavaa naisen roolia vastaan.

Anis haluaa meikata, käydä Madonnan konsertissa, osallistua ympäristönsuojelutoimintaan ja rakastua kehen haluaa – käytännössä ja traagisin seurauksin valkoiseen suomalaispoikaan. Anis haluaa elää valkoisen länsimaisen tytön elämää, toisin sanoen seurata niitä normatiivisia elämänmalleja, joita emansipoituneiden ja vapautuneiden naisten elämään länsimaissa katsotaan kuuluvan. Tämä toive kontrastoidaan kirjassa vahvasti Aniksen perheen ja

ympäröivän somaliyhteisön edustamaan autoritaariseen, suljettuun ja fundamentalistiseen piiriin. Perheen ja somaliyhteisön elämää kuvataan monenlaisen väkivallan ja naisten alistamisen läpäisemänä. Sen lisäksi, että Anis kirjan lopussa työnnetään parvekkeelta alas, tarinaan kudotaan tyttöjen sukuelinten silpomista, pahoinpitelyjä, kontrollointia ja henkistä nujertamista. Väkivalta ja alistaminen läpäisevät perheen ja somaliyhteisön kuvauksen niin totaalisesti, että teksti liikkuu ajoittain groteskin parodian rajamailla. Esimerkiksi Aniksen maatessa sairaalassa isän ja veljien pudotettua hänet parvekkeelta huoneeseen livahtaa somalialainen⁶ hoitaja toteuttamaan sukuelinten silpomisen, jonka Anis on sitä ennen onnistunut välttämään.

Kumpikaan kirjoista ei kuitenkaan ole niin yksiulotteinen kuin näistä perusasetelmista voisi päätellä. *Parvekejumalat*-kirjan toinen päähenkilö on valkoinen suomalaisnainen Alla-Zahra, joka on kääntynyt islamiin petyttyään liian vapaaseen ja välinpitämättömäksi kokemaansa kasvatusympäristöön sekä jouduttuaan seksuaalisen väkivallan kohteeksi. Hänen tarinansa myötä teoksessa nousevat käsittelyyn naisten alistamisen ja sukupuolistuneen väkivallan kysymykset laajemminkin kuin liitettyinä somaliyhteisöön ja islamiin. *Minne tytöt kadonneet?* -kirjassa taas maahanmuuttajaperheen miesten väkivaltatekkojen taustalta paljastuu äärioikeistolainen salaliitto, jonka tarkoitus on ollut provosoimalla ja valheita levittämällä lisätä kunniaväkivallan määrää ja saada valtaväestö suhtautumaan maahanmuuttoon kielteisesti. Vaikka ratkaisua voi pitää juonellisesti kömpelönä ja epäuskottavana, se kuitenkin tarjoaa kirjoittajalle mahdollisuuden käsitellä rasismia ja siihen liittyviä yhteiskunnallisia valtasuhteita, joihin *Parvekejumalat* puolestaan ei millään tavoin tartu.

Parvekejumalat on perusratkaisultaan näennäisen tasapuolinen siinä mielessä, ettei se käsittele väkivaltaa ainoastaan maahanmuuttajaperheiden ongelmana. Kirjan pääosassa on kuitenkin Aniksen kamppailu oikeudesta elää suomalaiseksi ymmärrettyä elämää sekä hänen traaginen kohtalonsa perheen ja somaliyhteis-

sön väkivallan kohteena. Alla-Zahran kokema joukkoraiskaus jää lyhyeksi sivumaininnaksi, eikä hänen perheensä välinpitämättömyyttä voi mitenkään pitää vertailukelpoisena suhteessa siihen tapaan, jolla kirjailija kuvaa somaliperhettä ja -yhteisöä. Vaikka muslimiperheen ja -yhteisön vastapoolina kuvattu ”suomalainen” elämä ei kirjassa kaikilta osin näyttäydy ihanteellisena ja tavoiteltavana, se kuitenkin tarjoaa mahdollisuuksia hyvälle elämälle ja kehitykselle, toisin kuin kirjan rakentama kuva somaliyhteisön elämäntavasta.

Erityisesti *Parvekejumalat*-teoksessa musliminaisten huivi on merkittävä symboli, johon viitataan toistuvasti. Myös *Minne työt kadonneet?* -kirjassa huivilla on tehtävänsä: se löytyy muun muassa kuristetun tytön kaulasta. Huivin ikonisen aseman hyödyntäminen näkyy myös siinä, että molempien kirjojen kansikuva on rakennettu sen varaan. Tulkintani mukaan huivitematiikan avulla siteerataan ja kotiutetaan suomalaiseen kontekstiin muualla Euroopassa yleisiä sukupuolen, seksuaalisuuden ja islamin diskursseja (ks. Keskinen 2012). Monissa maissa, tunnetuimpana esimerkkinä Ranska (Scott 2007; KONTTORI), on viime vuosina lainsäädännön keinoin rajoitettu musliminaisten huivin ja muun peittävän vaateuksen käyttöä tai keskusteltu tällaisista lakimuutoksista. Aihetta koskevissa keskusteluissa otetaan käyttöön ja artikuloidaan uusilla tavoilla niitä moninaisia merkityksiä ja symboleja, joita musliminaisten huiviin kytkeytyy jälkikolonialistisen historian myötä. Huivi on kolonialismin ajoista lähtien symboloinut länsimaissa uhkaa ja perustavanlaatuisia erilaisuutta, kuten kuvauksissa naisten alistamisesta, mutta yhtä lailla myös kiehtovuutta ja houkutusta (Young 2003, 80–85; Macdonald 2006). Huivilla on lisäksi pitkä historia kolonialismin vastaisen taistelun symbolina, ja monet nykyeurooppalaisten musliminaisten huivinkäyttöä analysoivat tutkimukset osoittavat huivin usein toimivan vastarintaidentiteettien merkkinä (Woodhull 2003; Afshar, Aitken ja Franks 2005). Huivinkäytöllä voidaan korostaa oikeutta oman identiteetin määrittelyyn ja asettua vastustamaan rodullistettuja valtasuhteita.

Vastarintaan viittaavat merkitykset eivät kirjoissa *Parvekejumalat* ja *Minne tytöt kadonneet?* tai niiden mediavastaanotossa erityisemmin näy. Sen sijaan niissä liikutaan pelottavuuden ja kiehtovuuden välillä. Islamin houkuttelevuus ja kiehtovuus liittyy esimerkiksi *Parvekejumalien* tapaan kuvata erilaisia itämaisia tuoksua ja tunnelmia sekä mausteiden mukaan nimettyjä somalityttöjä. Tyttöjen nimet, kuten Anis, Vanilja ja Fenkoli, tuovat kirjaan eksoottista ja sadunomaista tunnelmaa, kuten myös viittaukset autiomaan tuuleen ja hiekkaan. Islam yhdistävänä kuvastona ja tunnelmien rakentaminen maantieteellisistä eroista piittaamatta näkyy esimerkiksi siinä, että Somaliaa kuvaavissa jaksoissa saateetaan puhua Saharan autiomaasta.

Ylirajaisia vaikutteita kuvaa myös *Parvekejumalat*-nimeen liittyvä avaintapahtuma: kunniamurha parvekkeelta pudottamisena. Yhtään tämäntyyppistä kunniamurhatapausta ei Suomessa ole epäilty, saati että sellaista olisi poliisitutkinnassa todettu tapahtuneen. Parvekkeelta pudottaminen viittaakin Ruotsissa tapahtuneisiin tai sellaisiksi epäilyihin kunniamurhiin, joissa nuoret maahanmuuttajataustaiset tytöt ovat menettäneet henkensä pudottuaan parvekkeelta. Ruotsalaisen keskustelun merkitys sille, miten kunniaväkivallasta meillä keskustellaan, on muutenkin ollut suuri. Kunniaväkivaltadiskurssi saapui Suomeen Ruotsista siellä vuonna 2002 tapahtuneen Fadime Sahindalin murhan myötä, ja samalla tänne omaksuttiin suurelta osin ruotsalainen kulttuuriselityksille rakentuva puhetapa (Keskinen 2009). Tämän kehityksen seurauksena ”kunniamurha” on edelleen Suomessa tunnetumpi nimitys kuin lievempää väkivaltaa sisältävä ”kunniaväkivallan” käsite.

Muslimitytöt ja suomalaisiksi ymmärretty tasa-arvo

Edellä argumentoin, että erityisesti *Parvekejumalat* rakentuu hierarkisoivalle erottelulle patriarkaalisen muslimikulttuurin ja

naisten vapautumiseen perustuvan länsimaisen kulttuurin välillä, vaikka teos tuokin monisävyisyyttä länsimaiseksi ymmärretyn kulttuurin kuvaukseen. Sukupuolten tasa-arvosta on muodostunut eron merkki sekä Euroopassa yleisemmin (Lewis 2005; 2006) että erityisesti Pohjoismaissa, missä sukupuolten tasa-arvolla on vahva asema kansallisissa itsemäärittelyissä ja tasa-arvotyö on instituutionalisoitu monin tavoin osaksi valtionhallintoa ja politiikkaa (de los Reyes ym. 2002; de los Reyes ja Mulinari 2005; Magnusson ym. 2008; Keskinen ym. 2009; Keskinen 2011b). Patriarkaalinen ja tasa-arvoinen -jaottelua käytetään erottelemaan valtaväestöä ja vähemmistöjä toisistaan yhdistämällä jaottelu homogenisoivaan kulttuurikäsitteeseen. Ajatus toisten kulttuurista ja valtaväestön kulttuurista, joiden välillä on perustavanlaatuisia eroja, toimii myös rodullistamisen välineenä, sillä kulttuurit asetetaan usein hierarkkiseen järjestykseen. Kirjojen *Parvekejumalat* ja *Minne tytöt kadonneet?* mediavastaanotolle on tyypillistä, että siinä suhtaudutaan eri tavoin tähän kaksijakoiseen erotteluun. Sitä toistetaan, kommentoidaan ja kyseenalaistetaan, mutta samalla se muodostaa keskeisen jaottelun, jonka ympärillä keskustelu ja ilmiön jäsentäminen pyörivät.

Aikakauslehdissä julkaistuissa kirjailijahaastatteluissa esiintyy sekä kuvauksia patriarkaalisista toisista että pyrkimyksiä rakentaa dialogia etnisten ja rodullisten jakojen yli. Toiseuttaville ja dikotomisoiville jaotteluille rakentuvat erityisesti lehtijuttujen otsikot ja tekstistä nostetut tiivistetyt lauseet, jotka keskittyvät suomalaisen kulttuurin ja muslimikulttuurin välisiin eroihin. Ne tuottavat kuvaa alistetuista musliminaisista, jotka kaipaavat vapautta mutta tarvitsevat sen saavuttaakseen muiden apua: ”Muslimitytöt katkovat kahleitaan” (*Ilta-Sanomat* 28.8.2010), ”Alistettuja pitää puolustaa” (*Seura* 12.8.2010) ja ”Oman tahdon puolesta” (*Me Naiset* 12.8.2010). Vaikka lehtijuttujen teksteissä käsitellään moniulotteisemmin eroja ja yhtäläisyyksiä suomalaisiksi ja maahanmuuttajiksi nimettyjen naisten kokemuksissa ja elämänpiireissä, tekstistä poimitut tiivistykset ja huomiolauseet keskittyvät usein

äärimmäisyyksiin sekä kulttuurisiin ja sukupolvisiin eroihin: ”On vain hyvää tuuriani, että olen syntynyt maahan, jossa minua ei kiviteta kuoliaaksi” (*Seura* 12.8.2010), ”Meidän kulttuurissamme ensin mennään naimisiin ja sitten rakastutaan” ja ”Sellaista vaimoa minusta ei saa kuin äitini” (*Me Naiset* 12.8.2010). Joissain tapauksissa naisiin kohdistuva väkivalta liitetään muslimien arkipäivään: ”Dekkaristi Leena Lehtolainen ja muslimitytön arki Suomessa” (*Me Naiset* 12.8.2010). Sen sijaan, että väkivaltaa käsiteltäisiin erityisenä ja harvemmin esiintyvänä ilmiönä, kunniaväkivallan annetaan ymmärtää olevan keskeisessä osassa muslimityttöjen arkielämässä.

Osassa lehtijuttuja kirjailijat asetetaan keskustelemaan Suomeen muuttaneiden tai islamiin kääntyneiden naisten kanssa. Esimerkiksi islamiin kääntynyttä Isra Lehtistä ja suomensomalialaista Saido Mohamedia on pyydetty kommentoimaan *Parvekejumalat*-teosta, jonka tapaa kuvata islamia ja somalialaisten arkielämää molemmat pitävät yksipuolisena ja negatiivisena (*Ilta-Sanomat* 28.8.2010). Kirjailija Leena Lehtolaisen haastattelu *Me Naisissa* (12.8.2010) on toteutettu yhdessä vuoden pakolaisnaisten Nasima Razmyarin kanssa. Artikkelissa käsitellään paitsi tyttöjen alistamista ja kunniaväkivaltaa myös rasismia, maahanmuuttajien työttömyyttä ja muita yhteiskunnallisia kysymyksiä. Toisessa artikkelissa Ihmisoikeusliiton asiantuntija Saido Mohamed kyseenalaistaa dikotomista erottelua ”suomalaiseen” ja ”somalialaiseen” väkivaltaan sekä arvostelee kuvaa, jonka *Parvekejumalat* luo somalialaisten elämästä Suomessa (*Hufvudstadsbladet* 10.6.2010). Tämän lehtijutun otsikko ”Fördomarna bara förstärks”⁷ on myös aineiston ainoa, jossa rasismi nostetaan pääosaan. Lehtikirjoituksissa on siis sijaa myös kriittisille näkemyksille ja muslimieja koskevien representaatioiden haastamiselle, mutta ne näyttävät sijoituvan pääosin teksteihin, joissa esiintyy rodullistettuihin ryhmiin kuuluvia haastateltavia.

Kirja-arvioissa representaatioiden kritiikki sen sijaan jää vähemmälle huomiolle. Suurimmassa osassa arvioita teoksia käsi-

tellään kulttuuristen erojen näkökulmasta ja erottelu suomalaisen ja muslimikulttuurin välillä otetaan lähtökohdaksi. Kulttuurit esitetään usein yhtenäisinä ja toisistaan radikaalisti poikkeavina kokonaisuuksina. Monissa kirja-arvioissa käytetään nimitystä ”kulttuurien törmäys” (*Lapin Kansa* 19.8.2010; *Turun Ylioppilaslehti* 30.9.2010; *Etelä-Saimaa* 11.11.2010). *Minne tytöt kadonneet?* -kirjan kuvataan käsittelevän ”sitä kulttuuritörmäystä, jonka maahanmuuttajat kokevat tullessaan täysin poikkeavasta ympäristöstä suomalaisiin olosuhteisiin” (*Lapin Kansa* 19.8.2010) ja selittävän ”kolmen maahanmuuttajatyön katoamisten kautta muslimien perusarvoja ja -tapoja sekä niiden eroja perinteisiin suomalaisiin ajattelumalleihin ja tekoihin” (*Pohjalainen* 11.11.2010). *Parvekejumalat*- ja *Minne tytöt kadonneet?* -kirjojen keskiössä nähdään olevan ”erityisesti nuorten musliminaisten oikeudet, joista islamilla ja länsimaisella materialismilla on hyvin erilaiset käsitykset” (*Kouvolan Sanomat* 1.9.2010).

Kulttuurinen näkökulma on näkyvissä myös arviossa, jossa *Parvekejumalat*-teoksen kuvataan käsittelevän ”voimallisesti val-lankäyttöä, alistamista ja ihmisoikeusrikosten hyväksyttävyyttä kulttuurisilla syillä” (*Keskisuomalainen* 9.6.2010). Myös kirja-arvioissa näkyy kunniaväkivallan liittäminen muslimien jokapäiväiseen elämään: ”Anja Snellmanin uusi romaani kertoo somaliperheen arjesta” (*Helsingin Sanomat* 10.6.2010). Monet kirja-arviot tuottavat siis kuvaa alistuksen sävyttämästä muslimityttöjen elämästä ja asettavat sen vastakkain suomalaiseksi mielletyn tasa-arvon kanssa. Epätasa-arvo ja naisten kokemaa väkivaltaa paikannetaan pahoihin patriarkaatteihin, jotka sijoittuvat maan rajojen ulkopuolelle tai rodullistettujen toisten ruumiisiin (Mulinari ym. 2009, 5).

Useat kirja-arvioiden kirjoittajat ovat viehättyneitä Snellmanin kirjan kielestä ja teemoista. He myös kiittävät sitä vaikean aiheen tasapainoisesta käsittelystä. Monet arvioitsijat näkevät *Parvekejumalat*-teoksen kuvaavan sukupuolten epätasa-arvoa, uskonnollista fanaattisuutta tai ihmisoikeusloukkauksia tavalla, joka ylittää et-

niset, rodulliset ja uskonnolliset rajat. Vain yhdessä arviossa nostetaan esiin kriittinen ja representaatioita ravisteleva näkökulma, jota sanoma- ja aikakauslehdissä haastatellut musliminaisetkin toivat näkyviin. Varsin vähän huomiota kirja-arvioissa saa *Minne tytöt kadonneet?* -kirjan rasismiin liittyvä teema ja suomalaisen yhteiskunnan etnis-rodullisten valtasuhteiden analyysi, johon kirjan rakenne olisi kuitenkin antanut mahdollisuuden. Kirja-arvioitsijat kohdistavat huomionsa kulttuurieroihin ja ottavat vastakkainasettelun näkökulman tarkastelunsa lähtökohdaksi, kun taas rodullistamisen ja toiseuttamisen piirteet teoksissa sivuutetaan suurelta osin.

Faktan ja fiktion välissä

Muslimiperheistä ja tyttöjen asemasta keskustelua herättäneet kirjat ovat kaunokirjallisia teoksia, mikä tuo keskusteluun jännitteisen lähtökohdan. Kirjoja luetaan julkisuudessa vahvasti yhteydessä todelliseen elämään ja niiden nähdään osallistuvan maahanmuutosta käytävään keskusteluun. Kirjailijoille annetaan – ja he myös jossain määrin ottavat itselleen – tietynlaisia asiantuntijan asemaa. Esimerkiksi Anja Snellmania haastateltiin kunniaväkivaltaan liittyvistä kysymyksistä, ja hän esiintyi puhujana aihetta käsittelevässä tilaisuudessa, vaikka toisaalta hän korosti kirjoittaneensa nimenomaan fiktiota. Tämä häilyvä raja fiktiivisen kerronnan ja todellisen elämän välillä tuottaa vaikeuksia myös kirjojen kuvauksia kriittisesti lähestyville lukijoille. Kun he arvostelevat kirjoissa esitettyä kuvaa muslimiperheistä ja somalialaisesta yhteisöstä, kritiikki sivuutetaan joissain tapauksissa painottamalla kyseessä olevan nimenomaan fiktiivinen teos, ei raportti todellisesta elämästä.

Lähes kaikki kirja-arviot ja lehtijutut kommentoivat fiktion ja todellisuuden välistä suhdetta – joko siten, että kirjoja luetaan kuvauksena muslimien elämästä, tai siten, että faktan ja fiktion välinen suhde otetaan pohdinnan kohteeksi. Kirja-arviot toteaa-

vat, että *Parvekejumalat* ”pamahtaa monikulttuurisuuskeskustelun keskiöön. Se tuo vahvan näkökulman ongelmiin, joita niin sanottuun kotoutumiseen liittyy” (*Keskisuomalainen* 9.6.2010), ”kertoo ihmisistä, joita näemme joka päivä kaupungilla, vaan emme tunne, ollenkaan” (*Helsingin Sanomat* 10.6.2010) ja ”käsittelee ihan oikeassa maailmassa tapahtuvia asioita” (*Turun Sanomat* 11.6.2010). Erityisesti *Parvekejumalat*-teosta, jossa tarinaa kerrotaan teini-ikäisen Aniksen näkökulmasta, luetaan suhteessa todelliseen muslimielämään. *Minne tytöt kadonneet?* -kirjan dekkarilajityyppi ja valkoisen suomalaispoliisin näkökulmasta kerrottua tarina eivät selvästikään tarjoa yhtä paljon tilaa samaistumiselle, affektiiviselle luennalle ja kauhunsekaiselle kiehtovuudelle, mitä *Parvekejumalat*-teoksen vastaanotosta voi löytää.

Osa arvioista kyseenalaistaa kirjojen taipumusta samaistaa tarina ja todellisuus: ”Då måste den sakorienterade läsaren ändå påminna sig om att det här inte är en rapport om en typisk somalisk eller muslimsk familj, utan en roman om en dysfunktionell sådan.”⁸ (*Hufvudstadsbladet* 10.6.2010.) Seuraava *Voima*-lehden kirja-arvio kritisoi vahvasti *Parvekejumalat*-teoksen lukemista kuvauksena todellisuudesta ja tulkitsee kirjan perustuvan kulturalistiselle narratiiville, joka uusintaa kolonialistisia ja toiseuttavia diskursseja. Tätä pitkää arviota onkin pidettävä perusteellisena postkoloniaalin ja antirasistisen näkökulman kehittelynä *Parvekejumalat*-teoksen ja sen vastaanoton analyysiin sekä laajemmin keskusteluun, jota Suomessa käydään maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta, sukupuolesta ja seksuaalisuudesta. Kirjoittaja Hanna Kuusela (*Voima* 8/2010) tiivistää kirjan ja sen yhteydessä käydyn keskustelun:

Tässä onkin kenties romaanin suurin puute: se tuotti juuri niin stereotyyppistä vastaanottoa kuin mihin romaanin rakenne antaa aineksia. Perheväkivallasta kärsivä somalittyttö ja epästabiili islamiin kääntyvä suomalaisnainen tuottavat yllätyksettömän lopputuloksen niin romaanissa kuin vastaanotossakin.⁹

Sosiaalisessa mediassa käydyssä keskustelussa näkyy, miten *Parvekejumalat*-teoksen toiseuttavia ja kulttuurieroja korostavia piirteitä kritisoivat näkemykset pyritään hiljentämään korostamalla, että kirja on fiktiota eikä sen kuvauksen arvosteleminen negatiiviseksi tai muslimreja leimaavaksi ole siten perusteltua. Kun Ihmisoikeusliiton Saido Mohamed ja *Hufvudstadsbladetin* kirja-arvioitsija kritisoivat teoksen antamaa kuvaa muslimista ja somaliyhteisöstä, maahanmuuttovastaisten aktiivien *Hommaforumilla* vedottiin kirjan fiktiivisyyteen: ”Milloin kaunokirja on ollut raportti? Miksi sitä pitäisi arvioida raporttina, tai edes mainita, ettei se ole raportti? Tuskin Potteritkaan ovat tarkkoja raportteja tyyppilisestä velhokoulusta.”¹⁰

Monet ihmiset kuitenkin lukivat kirjoja suhteessa monikulttuurisen Suomen arkipäivään, ja niitä myös markkinoitiin realistisina kuvauksina. Kirjakerhon mainoksessa *Minne tytöt kadonneet?* esitellään seuraavasti: ”Maria Kallio selvittää muslimityttöjen katoamisia. Kirja kertoo mukaansatempaavasti tämän ajan monikulttuurisesta Suomesta ja perinteiden törmäyksestä” (*Suuri Suomalainen Kirjakerho* 12/2011). *Kaksplus.fi*-sivustolla käytiin keskusteluja kirjasta ja sen suhteesta tavallisten muslimiperheiden elämään. Eräs keskusteluketjuista alkaa ”Luin *Parvekejumalat* ja nyt mietin, kun näen somalityttöjä että onko ne kaikki alistettuja, silvottuja, onnettomia...”¹¹ Keskusteluketjussa esitettiin sekä näkemyksiä sen puolesta, että kirja kuvaa totuudenmukaisesti muslimien elämää, että kirjan fiktiivistä luonnetta ja rajattua näkökulmaa korostavia puheenvuoroja. Taipumus siirtyä kirjojen narratiivien käsittelystä monikulttuurisen elämän ja sukupuolten epätasa-arvon käsittelyyn on koko aineistoani läpäisevä piirre.

Kaunokirjallisilla teoksilla ja niistä käydyllä keskustelulla on merkittävä ja erityinen rooli niissä prosesseissa, joissa maahanmuuttoon ja monikulttuurisuuteen liittyviä puhetapoja rakennetaan ja uusinnetaan. Tunteisiin vetoava kuvailu, samaistumismahdollisuuksia tarjoavat hahmot ja narratiivien huomaamattomasti rakentamat tunnistettavat tapahtumakulut tuottavat tietynlaisia

käsityksiä ryhmistä, joita tarinat käsittelevät – tässä tapauksessa muslimeista ja somalialaisista. Narratiivien ja kuvastojen valtaa voi myös olla vaikeampi havaita ja siten asettaa kyseenalaiseksi kuin selvästi rakentuneita merkitysjärjestelmiä, diskursseja. Diskurssien, narratiivien ja kuvastojen jatkuva toistaminen eri kulttuurisilla alueilla kaunokirjallisuudesta sanomalehtiteksteihin, televisio-ohjelmiin ja elokuvaan tuottaa ajan myötä myös rutiininomaisuutta sekä puhetapojen ja kuvastojen tuttuutta. Siten esimerkiksi patriarkaalisten toisten ja tasa-arvoisten länsimaalaisten välisestä dikotomiasta muodostuu jaottelu, jonka kaikki tunnistavat. Sitä voidaan toistaa, kommentoida ja kyseenalaistaa, kuten luvussa analysoidut lehtijutut, kirja-arviot ja verkkokeskustelut tekivät. Jaottelun ohi on kuitenkin vaikea päästä, ja keskustelu juuttuu helposti annettuihin asetelmiin.

Kansakunnan rodullistettua ja sukupuolistunutta tuottamista

Aineistossa esiintyvistä eroista ja kriittisistä näkökulmista huolimatta tulkintani on, että kirjat ja niiden vastaanotto vahvistavat jaotteluja, joissa suomalaisuutta ja länsimaalaisuutta rakennetaan toisena kuvautuvaa islamia ja ei-länsimaalaisuutta vasten. Kyse on suomalaisuuden määrittelystä osana länsimaista sivistystä ja siihen sisältyvää moraalista ylivoimaisuutta. Tämä moraalinen hierarkia jätetään tutkituissa teksteissä yleensä implisiittiseksi mutta silti selvästi tunnistettavaksi. Kuten Chandra Talpade Mohanty (2003, 69) on todennut, toisena esiintyvän ja periferiseen asemaan sijoitetun tehtävä on määritellä ensimmäiseksi asetettua eli keskustaa. Kirjojen pohjalta käydyissä keskusteluissa ei ollut kyse Suomesa asuvien somalialaisten perhe-elämästä tai sen moninaisuuden hahmottamisesta vaan suomalaisuuden tuottamisesta islamiin ja ei-länsimaalaisuuteen liittyvien hierarkkisten erotteluiden kautta. Suomensomalialaiset ovat kahden vuosikymmenen ajan muodostaneet Suomen keskeisimmän toisten ryhmän, jota koskevassa

julkisessa puheessa kietoutuvat yhteen rotuun, etnisyyteen ja uskontoon liittyvät merkitykset. Tämä näkyy myös tutkimusaineistossa, varsinkin *Parvekejumalat*-teoksessa ja sen vastaanotossa.

Kansakunnan kuvittelemisessa (Anderson 2007) sukupuoliella ja heteroseksuaalisella perheellä on keskeinen osa (McClintock 1995; Yuval-Davis 1997). Nationalistisissa diskursseissa naisten ja heteroseksuaalisen perheen merkitys liittyy kansakunnan uusintamiseen ja sitä kautta kansakunnan tulevaisuuteen. Myös rodullistavia erotteluja ja kansakunnan rajojen määrittelyä tehdään usein sukupuolen ja seksuaalisuuden varassa. Nykypäivän Pohjoismaissa tasa-arvoisesta naiseudesta ja kahden palkansaajan heteroseksuaalisesta perhemallista on tullut normatiivinen mittapuu, jonka perusteella rodullistettujen ryhmien kansakuntaan kuulumista tai sen ulkopuolelle sulkemista määritetään (Bredström 2005, 67). Kansakunnan rajojen ylläpitäminen sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvien, usein luonnollisiksi ymmärrettyjen erotteluiden varassa tuottaa myös käsitystä rodullistettujen erojen luonnollisuudesta ja itsestäänselvyydestä (mts. 66). Naisten asemaan ja perheeseen liittyvää erilaisuutta voidaan pitää merkinä siitä, että toiset itsestään selvästi ja luonnollisesti ovat erilaisia tai muita kehittymättömpiä.

Musliminaisia koskeva julkinen keskustelu keskittyy ensisijaisesti epätasa-arvon ja perinteiseksi ymmärretyn naiseuden ympärille. Rodullistetut maskuliinisuudet puolestaan ovat huomion keskipisteessä käsiteltäessä perheen ulkopuolelle sijoittuvia väkivaltatilanteita ja rikollisuutta. Myös tästä löytyy yhteys kansakunnan tuottamiseen ja nationalistisiin diskursseihin. Kansakunnan puolustaminen asetetaan nationalistisissa diskursseissa ensisijaisesti miesten tehtäväksi, ja erilaisten maskuliinisuuksien väliset kamppailut ovat olennainen osa nationalistisia ja rasistisia projekteja (Nagel 1998). Oman yhteisön tai kansakunnan puolustaminen myös mahdollistaa sen, että maskuliinisuutta rakennetaan kunnian, rohkeuden ja isänmaallisuuden hengessä. Esimerkiksi tutkimissani raiskausuutisointeihin liittyvissä verkkokeskuste-

luissa rodullistettujen toisten miesten uhka nostettiin korostetusti esille ja käytettiin puheenvuoroja, joita voi pitää symbolisella tasolla käytyinä maskuliinisuuksien välisinä kamppailuina (Keskinen 2011a).

Turvallistamisen teema jäsentää maahanmuuttoa, islamia ja sukupuolistunutta väkivaltaa käsittelevää mediakeskustelua kahdella tavalla. Yhtäältä islamiin ja maahanmuuttoon liitetyn uhan nähdään kohdistuvan yksittäisten ihmisten turvallisuuteen. Tällaisia ihmisiä voivat olla rodullistettujen ryhmien jäsenet, kuten puhuttaessa muslimityöistä ja kunniaväkivallasta, tai valtaväestön jäsenet, kuten puhuttaessa rodullistettujen toisten miesten seksuaalisesta väkivallasta. Toisaalta mediakeskusteluissa rakennetaan jonkin verran myös laaja-alaisempia, sukupuolten tasa-arvoon ja naisten asemaan kohdistuvia uhkia. Näitä uhkia ruumiillistavat muslimityöt, joiden on käytettävä huivia sekä vältettävä suomalaistumista ja yksilöllisen vapautensa toteuttamista. Maahanmuuttokeskusteluissa esiintyy myös näkemyksiä, joissa tämän uhan ei nähdä koskevan vain maahanmuuttajayhteisöjä tai tiettyjä yksilöitä, vaan lopulta myös suomalaista yhteiskuntaa ja sen tulevaisuutta.

Erilaisuuden hallinta ja kansallisten identiteettien uudelleenmuotoilu ovat nousseet merkittäviksi kysymyksiksi muuttuvassa ja yhä vahvemmin ylirajaisten suhteiden määrittämässä yhteiskunnallisessa tilanteessa. Monenlaisten erojen halkomissa eurooppalaisissa yhteiskunnissa maailman jäsentäminen hierarkkisten vastakohtaparien – kuten moderni–esimoderni, demokraattinen–autoritaarinen tai sivistynyt–barbaarinen – varassa toimii keino, jonka avulla monimutkaisista ja monimuotoisista ilmiöistä muotoillaan hallintaan soveltuvia tulkintamalleja (Lewis 2005, 554–555). Kriittisen tutkimuksen tehtävä onkin ottaa tällaiset jaottelut analyysin kohteeksi, tarkastella niiden yhteiskunnallisia seurauksia ja kyseenalaistaa ulossulkevia kansallisen kuulumisen määrittelyjä.

Viitteet

- ¹ Kirja-arviot on pääosin kerätty *Kritiikkiportti*-sivuston kautta (<http://www.kritiikkiportti.fi>).
- ² *Ykkösen aamu-tv: Aamun kirja* 11.11.2010. <http://areena.yle.fi/video/1435344> (haettu 29.4.2011).
- ³ Käytän keskusteluketjuja täydentävänä aineistona lehtijutuille ja kirja-arvioille, sillä yhdessä ne tuovat näkyviin erilaisia kirjojen lukemisen ja vastaanoton tapoja. Näiden foorumien kirjoittajakunta on valikoitunutta siten, että *Kaksplus.fi*-sivustolla keskustelevat erityisesti nuoret äidit perheeseen, lapsiin ja parisuhteeseen liittyvistä kysymyksistä. *Hommaforumilla* puolestaan kokoontuvat maahanmuuttopolitiikkaa arvostelevat ja maahanmuuton kielteisiä puolia korostavat aktiivit.
- ⁴ Olen tarkastellut perusteellisemmin tapahtumia ja niiden käsittelyä lehdissä, verkkokeskusteluissa ja Jussi Halla-ahon blogissa toisessa artikkelissa (Keskinen 2011a).
- ⁵ Olen analysoinut kirjojen narratiivista rakennetta ja keskeisiä teemoja tarkemmin muualla (Keskinen 2012). Narratiivisesta menetelmästä ks. Lacey 2000; Lothe 2000.
- ⁶ Vaikka hoitajaa ei kirjassa nimetä mihinkään etniseen ryhmään kuuluvaksi, lukija ymmärtää tämän annettujen vihjeiden perusteella.
- ⁷ Suom. ”Ennakkoluulot vain vahvistuvat.”
- ⁸ Suom. ”Silloin asiakeskeisen lukijan on muistutettava itseään siitä, ettei tämä ole raportti tyypillisestä somali- tai muslimiperheestä vaan romaani ongelmallisesta ja huonosti toimivasta sellaisesta.”
- ⁹ Tämän luvun tulkinnat ovat monelta osin samansuuntaisia kuin Kuuse-lan arvion.
- ¹⁰ <http://hommaforum.org/index.php?topic=29936.0> (haettu 28.2.2011).
- ¹¹ <http://kaksplus.fi/keskustelu/plussalaiset/mitas-nyt/1924965-luin-parvekejumalat-ja-nyt-mietin-kun-naen-somalityttoja> (haettu 28.2.2011).

Lähteet

- Afshar, Haleh, Rob Aitken ja Myfanwy Franks (2005) Feminisms, Islamophobia and Identities. *Political Studies* 53(2), 262–283.
- Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt*. Suomentanut Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino.
- Bredström, Anna (2005) *Rasism, kön och sexualitet – en intervjustudie*. Rapport A 2005: 3. Stockholm: Statens Folkhälsoinstitut.
- Grillo, Ralph (2007) An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society. *Ethnic and Racial Studies* 30(6), 979–998.
- Hervik, Peter (2006) The Emergence of Neo-nationalism in Denmark, 1992–2001. Andre Gingrich ja Marcus Banks (toim.), *Neo-nationalism in Europe & Beyond*. New York: Berghahn Books, 92–106.
- Huttunen, Laura (2004) Kasvoton ulkomaalainen ja kokonainen ihminen: marginalisoiva kategorisointi ja maahanmuuttajien vastastrategiat. Arja Jokinen, Laura Huttunen ja Anna Kulmala (toim.), *Puhua vastaan ja vaieta*. Helsinki: Gaudeamus, 134–154.
- Jørgensen, Marianne W. ja Phillips, Louise (2002) *Discourse as Theory and Method*. London: Sage.
- Keskinen, Suvi (2009) Honour-Related Violence and Nordic Nation-Building. Suvi Keskinen, Salla Tuori, Sari Irni ja Diana Mulinari (toim.), *Complying With Colonialism: Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate, 257–272.
- Keskinen, Suvi (2011a) Borders of the Finnish Nation: Media, Politics and Rape by ‘Foreign’ Perpetrators. Elisabeth Eide ja Kaarina Nikunen (toim.), *Media in Motion: Cultural Complexity and Migration in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate, 107–124.
- Keskinen, Suvi (2011b) Women’s Rights, Welfare State Nationalism and Violence in Migrant Families. Ravi Thiara, Monika Schroettle ja Stephanie Condon (toim.), *Violence against Women and Ethnicity: Commonalities and Differences across Europe*. Leverkusen-Opladen: Verlag Barbara Budrich, 367–382.
- Keskinen, Suvi (2012) Transnational Influences, Gender Equality and Violence in Muslim Families. Kristin Loftsdóttir ja Lars Jensen (toim.), *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate, 73–88.
- Keskinen, Suvi (2013) *Reconstructing the Peaceful Nation: Negotiating Meanings of Whiteness, Immigration and Islam after a Shopping Mall Shooting*. Julkaisematon käsikirjoitus.

- Keskinen, Suvi, Anna Rastas ja Salla Tuori (2009) *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Tampere: Vastapaino.
- Keskinen, Suvi, Salla Tuori, Sari Irni ja Diana Mulinari (toim.) (2009) *Complying with Colonialism: Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate.
- Lacey, Nick (2000) *Narrative and Genre*. Basingstoke: Palgrave.
- Lehtolainen, Leena (2010) *Minne tytöt kadonneet?* Helsinki: Tammi.
- Lentin, Alana ja Gavan Titley (2011) *The Crises of Multiculturalism*. London: Zed Books.
- Lewis, Gail (2005) Welcome to the Margins: Diversity, Tolerance and Policies of Exclusion. *Ethnic and Racial Studies* 28(3), 536–558.
- Lewis, Gail (2006) Imaginaries of Europe: Technologies of Gender, Economies of Power. *European Journal of Women's Studies* 13(2), 87–102.
- Lothe, Jakob (2000) *Narrative in Fiction and Film*. Oxford: Oxford University Press.
- Maasilta, Mari, Juho Rahkonen ja Pentti Raittila (2008) *Islam suomalaisissa julkoviestimissä*. Tampere: Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos.
- Macdonald, Myra (2006) Muslim Women and the Veil: Problems of Image and Voice in Media Representations. *Feminist Media Studies* 6(1), 7–23.
- Magnusson, Eva, Malin Rönnblom ja Harriet Silius (2008) *Critical Studies of Gender Equalities: Nordic Dislocations, Dilemmas and Contradictions*. Göteborg: Makadam.
- McClintock, Anne (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Mohanty, Chandra T. (2003) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. Reina Lewis ja Sara Mills (toim.), *Feminist Postcolonial Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 49–74.
- Molina, Irene (2005) Rasifisering. Paulina de los Reyes ja Masoud Kamali, (toim.) *Bortom Vi och Dom: teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Stockholm: Statens officiella utredningar, 95–112.
- Murji, Karim ja John Solomos (2005) Introduction. John Solomos (toim.), *Racialization: Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1–27.

Mulinari, Diana, Suvi Keskinen, Sari Irni ja Salla Tuori (2009) Introduction: Postcolonialism and the Nordic Models of Welfare and Gender. Suvi Keskinen, Salla Tuori, Sari Irni ja Diana Mulinari (toim.), *Complying with Colonialism: Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate, 1–16.

Nagel, Joane (1998) Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations. *Ethnic and Racial Studies* 21(2), 242–269.

Phillips, Anne ja Sawitri Saharso (2008) The Rights of Women and the Crisis of Multiculturalism. *Ethnicities* 8(3), 291–301.

Raittila, Pentti (toim.) (2002) *Etnisyys ja rasismi journalismissa*. Tampere: Tampere University Press.

Raittila, Pentti (2009) Journalismin maahanmuuttokeskustelu: hymistelyä, kriittisyyttä vai rasismien tukemista? Suvi Keskinen, Anna Rastas ja Salla Tuori (toim.), *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Tampere: Vastapaino, 67–75.

Rastas, Anna (2007) *Rasismi lasten ja nuorten arjessa*. Tampere: Tampere University Press.

de los Reyes, Paulina, Irene Molina ja Diana Mulinari (toim.) (2002) *Maktens (o)lika förklådnader: kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.

de los Reyes, Paulina ja Diana Mulinari (2005) *Intersektionalitet*. Malmö: Liber.

Said, Edward (1997) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage.

Said, Edward (2011) *Orientalismi*. Suomentanut Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.

Scott, Joan (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.

Snellman, Anja (2010) *Parvekejumalat*. Helsinki: Otava.

Teigen, Mari ja Trude Langvasbråten (2009) The “Crisis” of Gender Equality: The Norwegian Newspaper Debate on Female Genital Cutting. *NORA Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 17(4), 256–272.

Triandafyllidou, Anna, Tariq Modood ja Ricard Zapata-Barrero (2006) European Challenges to Multicultural Citizenship: Muslims, Secularism and Beyond. Tariq Modood, Anna Triandafyllidou ja Ricard Zapata-Barretero (toim.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. London: Routledge, 1–22.

Tuori, Salla (2009) *The Politics of Multicultural Encounters: Feminist Postcolonial Perspectives*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Young, Robert (2003) *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender & Nation*. London: Sage.

Vertovec, Steven ja Susanne Wessendorf (toim.) (2010) *The Multiculturalism Backlash*. Abingdon: Routledge.

Wetherell, Margaret, Stephanie Taylor ja Simeon Yates (toim.) (2001) *Discourse Theory and Practice*. London: Sage.

Woodhull, Winifred (2003) Unveiling Algeria. Reina Lewis ja Sara Mills (toim.), *Feminist Postcolonial Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 567–585.

Miten terrorismin ja radikalisoitumisen vastaisesta
toiminnasta tuli tärkeä kysymys Suomessa
Toby Archer & Leena Malkki

Muuttuvat käsitykset terrorismista

Jos tekee *Helsingin Sanomien* digitaalisessa arkistossa haun ”terrorismi” ja ”Suomi” 1990-luvulla julkaistuista lehdistä, hakutulosten lista ei ole kovin pitkä. Sanaa ”terrorismi” käytettiin tuona aikana vain harvoin. Se esiintyi lähinnä jutuissa, joissa käsiteltiin ”kettutyttöjä” eli turkistarhoilta minkkejä vapauttaneita eläinaktivisteja. Poliittinen väkivalta Suomessa on toisen maailmansodan jälkeen rajoittunut hyvin harvoin yksittäistapauksiin (Malkki 2002, 2011; Lahtinen 2007; Kullberg 2011). Varsinkin terrorismia on pidetty korostetun vieraana ilmiönä, jota ei lainkaan esiinny rauhallisessa Suomessa.

Tilanne on nykyään pysynyt pitkälti ennallaan mitä terrorismiskuihin tulee, mutta vastaavanlainen haku *Helsingin Sanomien* arkistosta 2000-luvun ensimmäisen kymmenen vuoden lehdistä tuottaa luettavaa pitkäksi aikaa. Vastaava katsaus valtionhallinnon laatimiin asiakirjoihin tuottaa samansuuntaisen tuloksen. Sanaa ”terrorismi” käytettiin 1990-luvulla eduskunnassa harvoin, mutta seuraavalla vuosikymmenellä eduskunnalle annettiin aiheesta yli sata esitystä, selvitystä, kirjelmää ja tiedonantoa. Terrorismin uhka ja toimenpiteet sen vastustamiseksi ovat sisältyneet jokaiseen merkittävään, turvallisuuteen liittyvään poliittiseen selontekoon ja ohjelmaan.

Samaan aikaan kuitenkin Suomeen kohdistuvan terrorismin uhan arviot ovat muuttuneet vähän. Terrorismin uhkaa pidetään

edelleen pienenä. Tilanne voi ensi näkemältä vaikuttaa kaksija-koiselta: toisaalta terrorismia ei pidetä suurena uhkana Suomessa, mutta toisaalta terrorismin torjuntaan liittyviin kysymyksiin kiinnitetään aiempaan verrattuna paljon enemmän huomiota. Terrorismin torjunnan kehittyminen Suomessa on vahvasti liitoksissa kansainvälisen terrorismin torjunnan sekä uhka-arvioiden kehittymiseen. 1990-luvun puolivälin jälkeen alettiin keskustella siitä, miten terrorismi näytti muuttaneen muotoaan, ja New Yorkin ja Washingtonin syyskuun 11. päivän iskut vahvistivat näitä käsityksiä. Nykyisin laajasti hyväksytyksi tulleen näkemyksen mukaan nykypäivän ”uusi” terrorismi poikkeaa merkittävästi aiempien vuosikymmenten terrorismista. Terrorismin katsotaan olevan nyt tuhoisampaa ja siksi muuttuneen paikallisen tai kansallisen tason riesasta globaaliksi, pahimmillaan strategiseksi uhkaksi. (Terrorismin muuttumisesta ks. esim. Ranstorp 1996; Laqueur 1999; Jurgensmeyer 2001; Hoffman 2006, 81–130. Kriittisempiä arvioita ovat tehneet esim. Tucker 2001; Duyvesteyn 2004; Malkki 2007; Crenshaw 2011; Duyvesteyn ja Malkki 2012). Myös terrori-iskujen taustalla vaikuttaneiden tahojen organisaattiorakenteet näyttävät muuttuneen. Hierarkkisten solujen ja selkeästi johdettujen organisaatioiden sijasta terroritoiminnassa mukana olevat ovat nykyisin järjestäytyneet hajanaisiin verkostoihin, joissa on laaja kirjo toimijoita ammattilaisista amatööreihin, löyhiin ryhmittymiin ja jopa yksin toimiviin henkilöihin (ks. erityisesti Jenkins 2001; Sageman 2004). Terrorismi näyttää myös muuttuneen luonteeltaan yhä kansainvälisemmäksi.

Sitä myötä kun terrorismin uhkaa on alettu pitää entistä vakavampana, myös terrorismin torjuntaan on tullut uusia lähestymistapoja. Edellä kuvattujen muutosten katsotaan tehneen terrorismista vaikeampaa ja samalla välttämättömämpää torjua kuin aiemmin (esim. Neumann 2009). Terrorismin torjunnan keinovalikoimaan on aina kuulunut pyrkimys kehittää kansainvälistä yhteistyötä, mutta syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen terrorismin vastaisen toiminnan kansainvälisen yhteistyön kehittäminen tuli

ensisijaiseksi tavoitteeksi kansainvälisessä politiikassa. Nykyisen ajattelun mukaan mikä tahansa valtio, jonka huonoa turvallisuustilannetta tai armeliaampaa lainsäädäntöä terroristit voisivat käyttää hyväkseen, muodostaisi heikon lenkin. Terrorismin vastaisen lainsäädännön ja politiikan kehittäminen ja yhdenmukaistaminen tuli yhä tärkeämmäksi kaikille valtioille, eikä yksikään länsimaa olisi voinut jäädä kehityksen ulkopuolelle ulkopoliittisten suhteiden kärsimättä.

Terrorisminvastainen toiminta on noussut tärkeäksi yhä useammassa valtiossa myös siksi, että siitä on tullut entistä huomattavasti laaja-alaisempaa. Aiempina vuosikymmeninä terrorismin vastainen toiminta keskittyi lähinnä kidnappaus- ja panttivankitilanteiden hallintaan sekä sen varmistamiseen, että iskujen tekijät saadaan otettua kiinni ja vietyä oikeuteen vastaamaan teoistaan. Viime vuosikymmenen aikana toiminnan painopiste on siirtynyt huomattavasti kohti ennalta ehkäiseviä toimia (esim. Lehto 2008). Suunniteltujen terrorihyökkäysten ennaltaehkäisyyn on suunnattu yhä enemmän voimavaroja sitä mukaa kuin runsaasti uhreja vaativien iskujen pelko on kasvanut. Toisaalta iskusuunnitelmiin paljastamisesta etukäteen on tullut entistä vaikeampaa, koska terrori-iskujen tekijät ovat nykyisin entistä löyhemmin organisoituneita ja siten niiden uskotaan olevan vaikeammin tiedustelupalveluiden seurattavissa. Tämä on lisännyt kiinnostusta kehittää toimenpiteitä, joilla voitaisiin vaikuttaa siihen, että mahdollisimman harva radikalisoituisi terroritoimintaan asti sekä auttaa siihen jo ryhtyneitä irtautumaan toiminnasta.

Vaikka terrorismin uhan muuttumista kuvataan usein kokonaisvaltaisena ilmiönä, on selvää, että uudella terrorismilla tarkoitetaan ennen kaikkea ääri-islamistista terrorismia. Ääri-islamistinen terrorismi on määritelty laajasti aikamme merkittävimmäksi *kansainväliseksi* terrorismin uhaksi, ja kansainvälinen yhteistyö on suuntautunut pitkälti vastaamaan nimenomaisesti tähän ilmiöön. Ääri-islamistinen terrorismi on ollut pitkälti terrorismin torjunnan yhteistyön keskiössä myös EU:ssa. Kuten *Europolin* vuosittaises-

ta terrorismiraportista voi havaita (Europol 2013), EU-maissa on myös monen muunlaista terroritoimintaa. Syy miksi terrorismin torjunta on kuitenkin keskittynyt nimenomaisesti ääri-islamistiseen terrorismiin vaikuttaa olevan se, että juuri sen torjumisessa koetaan laajasti tarvittavan yhteistyötä jäsenmaiden välillä, kun taas esimerkiksi nationalistis-separatististen kampanjoiden torjuminen mielletään ensisijassa kansallisen tason toiminnaksi. Oslolla ja Utøyassa heinäkuussa 2011 tapahtuneiden iskujen jälkeen huomio on tosin hiljalleen alkanut kääntyä entistä enemmän myös äärioikeiston suuntaan.

Terrorismin torjunnan kehittyminen Suomessa on ollut vahvasti sidoksissa EU:n terrorismin vastaisen toiminnan kehittymiseen. Siksi keskitymme seuraavaksi kuvaamaan EU:n terrorisminvastaisen toiminnan luonnetta. Tämän jälkeen käymme läpi terrorismin torjunnan kehittymistä Suomessa. Lopuksi tarkastelemme vielä sitä, miten terrorismin torjunta ja radikalisoitumisen ennaltaehkäisy kohdentuvat Suomessa ja erityisesti sitä, seuraavatko Suomen ohjelmat kansainvälisen yhteistyön vahvaa keskittymistä ääri-islamistiseen terrorismiin. Onko nähtävissä esimerkiksi sitä, että nämä ohjelmat voisivat voimistaa esimerkiksi Isossa-Britanniassa tunnistettua kehityskulkua, jossa muslimit on alettu nähdä epäilyttävänä yhteisönä? Luku perustuu analyysiin, joka on tehty kattavasta valikoimasta poliittisia asiakirjoja, alkaen eduskunnan asiakirjoista ja julkaisuista aina EU-tason periaatepäätöksiin ja tiedotteisiin. Näiden lähteiden antamaa tietoa on taustoitettu käymällä keskusteluja suomalaisten virkamiesten ja päättäjien kanssa.

Terrorismin vastainen toiminta EU:ssa

Syyskuun 11. päivän terrori-iskut saivat aikaan monia muutoksia terrorismin vastaisessa toiminnassa Suomessa ja muualla. Lisääntynyt mielenkiinto terrorismin torjuntaa kohtaan näkyi monin tavoin niin julkisella kuin yksityiselläkin sektorilla (ks. Limnell 2011).

EU-jäsenyys on ollut keskeisin tekijä Suomen terrorisminvastaisen toiminnan muotoutumisessa. *Euroopan neuvoston* ja *Yhdistyneiden kansakuntien* jäsenmaana Suomella oli jo olemassa sopimusvelvoitteita terrorismin vastustamiseksi. Välittömästi syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen YK hyväksyi päätöslauselman 1373, joka velvoitti kaikki jäsenvaltiot raportoimaan ja kehittämään terrorismin vastaista toimintaansa. EU:n toiminnasta muodostui jo alkumetreillä näitä sopimuksia kattavampaa ja syvempää. YK ei ollut koskaan kyennyt määrittelemään, mitä terrorismi on, joten järjestö pystyi keskittymään vain tietynlaisiin terroritekoihin, kuten kaappauksiin. EU:n ministerineuvoston terrorismin torjuntaa koskeva puitepäätos 13. kesäkuuta 2002 (Euroopan unionin neuvosto 2002) paitsi määritteli mitä terrorismilla tarkoitetaan myös velvoitti kaikki jäsenmaat muuttamaan lainsäädäntöään siten, että kaikki määritelmän mukainen toiminta olisi vastedes rikollista. Määritelmään sisältyi myös poliittisesti hankalia elementtejä, kuten terroristiryhmään kuuluminen.

Euroopassa oli tehty terrorisminvastaista yhteistyötä jo useita vuosikymmeniä ennen syyskuun 11. päivän iskuja. Erilainen hallitustenvälinen yhteistyö alkoi jo 1970-luvulla, mutta eurooppalaisilla instituutioilla kuten *Euroopan komissiolla* ei näissä varhaisissa pyrkimyksissä ollut todellista merkitystä. *Euroopan yhteisön* muutos Euroopan unioniksi Maastrichtin sopimuksella vuonna 1992 tarkoitti myös, että EU:n puitteissa tehty yhteistyö laajeni myös oikeus- ja sisäasioihin, kun ne lisättiin EU:n toimialueeseen ns. kolmannen pilarin muodossa. Yhteistyö tämän pilarin asioissa oli alun alkaen vain hallitustenvälistä, mutta se pohjusti monin tavoin terrorisminvastaista yhteistyötä Euroopassa. Pilarin puitteissa esimerkiksi perustettiin Europol, jonka toiminta käynnistyi täysin vuonna 1999. Terrorismin vastainen toiminta ei alun perin kuulunut Europolin vastuualueisiin, mutta se lisättiin Espanjan aloitteesta. Kolmannen pilarin puitteissa 1990-luvulla tehty yhteistyö, kuten luovutusmenettelyn yksinkertaistaminen EU-maiden välillä, liittyi läheisesti terrorisminvastaisiin toimiin. Vuonna 1997

allekirjoitettu Amsterdamin sopimus velvoitti EU:ta perustamaan oikeuden, vapauden ja turvallisuuden alueen. Alueen toimeenpanoa varten laadittiin vuonna 1999 Tampereen ohjelma, joka sysäsi oikeus- ja sisäasioiden yhteistyön liikkeelle ja josta myöhemmin muotoutui EU:n terrorisminvastainen toiminta (Den Boer ja Monar 2002, 18–20; Bures 2006, 58–60).

Terrorismia ei ennen syyskuun 11. päivän iskuja kuitenkaan pidetty järin tärkeänä oikeus- ja sisäasioiden osa-alueena, eivätkä ”jäsenvaltiot olleet halukkaita hyväksymään [EU:ta] legitiimiksi foorumiksi näiden kysymysten käsittelemiseen” (Argomaniz 2009, 153). Useat jäsenmaat eivät yksinkertaisesti pitäneet terrorismia ongelmana. Rajat ylittävä rikollisuus arkipäiväisissä muodoissaan oli suurempi huolenaihe, ja ne jäsenmaat, joille terrorismi tuotti ongelmia, tekivät mieluummin kahdenvälistä yhteistyötä EU:n rakenteiden ulkopuolella. Tilanne muuttui perinpohjaisesti syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen, kun terrorismista tuli äkkiä tärkein globaali turvallisuuskysymys ja EU havaitsi, että sen oli osallistuttava tämän uhkan torjuntaan.

EU:n terrorisminvastainen politiikka on syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen edennyt kolmessa aallossa. Ensimmäinen aalto oli suoraa seurausta Yhdysvaltoja vastaan kohdistuneista iskuista vuonna 2001, seuraava aiheutui Madridin hyökkäyksistä maaliskuussa 2004, ja viimeisin heinäkuun 2005 pommi-iskuista Lontoon joukkoliikenteeseen. Näitä traagisia tapahtumia on seurannut hyvin aktiivisen yhteistoiminnan vaihe, jonka jälkeen tuki EU-tason yhteistyölle ja mielenkiinto sitä kohtaan on yleensä laantunut, usein vieläpä yllättävän nopeasti. Tämä kertoo yhteisen päätöksenteon vaikeudesta ja yhteistoiminnan monimutkaisista seurauksista (Argomaniz 2009; Coolsaet 2010).

EU ilmaisi tukensa Yhdysvalloille heti syyskuun 11. päivän iskujen jälkeisenä päivänä. Euroopan komission puheenjohtaja Prod (2001) totesi, että ”EU:n toimielimet ja hallitukset työskentelevät tiiviissä yhteistyössä amerikkalaisten ystäviemme kanssa tänä hirvittävänä aikana, nyt ja tulevaisuudessa”. Pian tämän jäl-

keen EU:n toimintasuunnitelma terrorismia vastaan hyväksyttiin Eurooppa-neuvoston ylimääräisessä kokouksessa 21. syyskuuta 2001 (Eurooppa-neuvosto 2001). Kokouksessa päätettiin, että terrorismin torjumiseksi EU:ssa tehostetaan poliisi- ja oikeuslaitosten yhteistyötä, kehitetään kansainvälisiä oikeudellisia instrumentteja, katkaistaan terrorismin rahoituskanavat, vahvistetaan lentoturvallisuutta sekä koordinoidaan EU:n globaaleja toimia terrorismin vastaisen toiminnan edellyttämällä tavalla. Päätöksistä seurasi kaksi nopeaa toimenpidettä: yhteinen määritelmä terrorismille sekä Tampereen ohjelmasta lähtöisin oleva eurooppalainen pidätysmääräys, joka muuttuneessa tilanteessa otettiin nopeasti käyttöön.

Euroopan unionin neuvoston puitepäättös terrorismin torjunnasta hyväksyttiin kesäkuussa 2002 (Euroopan unionin neuvosto 2002). Tämä puitepäättös sisältää velvoitteen kriminalisoida tietyt terrorismiin liittyvät rikokset ja säätää niistä rangaistus, joka on ankarampi kuin vastaavasta rikoksesta ilman terroristista tarkoitusta. Ennen puitepäättöstä vain Ranska, Saksa, Italia, Portugali, Espanja ja Iso-Britannia olivat käyttäneet lakiteksteissään sanaa ”terrorismi” (Duke 2002, 157–8). Vuoteen 2003 mennessä lähes kaikki sen hetkiset jäsenmaat olivat toteuttaneet puitepäättöksen vaatimat muutokset (Nohrstedt ja Hansen 2010, 202). Näin ollen EU sai aikaan lainsäädännöllisen muutoksen kaikissa EU-jäsenmaissa, joilla se pyrki takaamaan, että terrorismia kohdeltaisiin erityisenä rikosnimikkeenä, jolla olisi ankarat seuraamukset. Terrorismin huomioiminen lainsäädännössä merkitsi myös, että EU:ssa esimerkiksi terrorismin rahoittamisesta ja terroristiryhmään kuulumisesta tuli rangaistavia tekoja. Vuonna 2003 tehdys- sä haastattelututkimuksessa useat sekä EU:n sisäisissä että ulkopuolisissa toimielimissä vaikuttaneet haastateltavat pitivät näitä kahta askelta EU-lainsäädännössä erityisen tärkeinä (Archer 2004, 86–87). Vuoden 2002 kuluessa kehitys kuitenkin alkoi hidastua ja erimielisyys EU:n sisällä kasvoi, kun kävi ilmeiseksi, että Yhdysvallat suunnitteli hyökkäystä Irakiin.

Argomanizin (2009, 155–6) mukaan Euroopan komissio toimi kokoavana poliittisena voimana syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen. Komissio käytti olemassa olevaa poliittista tahtoa ja ajoi eteenpäin useita Tampereen ohjelman mekanismeja, joita ei vielä ollut otettu käyttöön. Tällä saattoi terrorismin torjunnan osalta olla suurempi vaikutus Suomen kaltaisiin jäsenmaihiin, joiden ei ollut tarvinnut käsitellä terrorismia aiemmin ja joilla ei ollut valmista terrorisminvastaista infrastruktuuria. Espanjan ja Ison-Britannian rikosoikeudellisella ja poliittisella järjestelmällä sen sijaan oli valmiiksi runsaasti kokemusta terrorismista. Terrorisminvastaisen yhteistyön saamisissa muodoissa onkin nähtävissä jatkuvuutta, eli ne eivät rakentuneet pelkästään syyskuun 11. päivän iskujen aikaansaamien tarpeiden pohjalta vaan perustuivat ennemmin EU:n jo käynnistämiin toimiin ja pyrkimyksiin. Unionin tasolla poliittinen paine ajoi toimimaan mutta törmäsi pian jäsenvaltioiden vastustukseen. Jäsenmaat olivat joko haluttomia luovuttamaan itsemääräämisoikeuttaan unionille sisäisen turvallisuuden kysymyksissä tai huomasivat, että EU:n terrorisminvastaisen toimintasuunnitelman seuraaminen oli sisäpoliittisesti hankalaa.

Vastustus päättyi vuonna 2004 Madridiin hyökkäyksiin. *Eurooppa-neuvosto* antoi pikaisesti julkilausuman terrorismin torjunnasta (Eurooppa-neuvosto 2004). Julkilausumassa viitataan vuoden 2003 *Euroopan turvallisuusstrategiaan* (Euroopan unionin neuvosto 2003), jossa oli mainittu terrorismin olevan EU:n keskeinen turvallisuusuhka. Vielä tuolloin terrorismi miellettiin etupäässä ulkoiseksi uhaksi, mutta Madridin pommi-iskujen jälkeen sitä alettiin pitää nopeasti myös merkittävänä sisäisenä uhkana. Samalla julistuksessa ennakoidaan Euroopan perustuslakisopimuksen¹ silloiseen luonnokseen sisältyntä solidaarisuuslauseketta ja peräänkuulutetaan pitkän aikavälin terrorisminvastaista strategiaa. Päivitetyssä terrorismin torjuntaa koskevassa toimintasuunnitelmassa lueteltiin 175 keinoa (Euroopan unionin neuvosto 2006), mutta monet niistä eivät koskeneet ainoastaan terrorismia. Tämä saattoi osaltaan olla jatkoa kehitykselle, jossa turvallisuus-

teen liittyviä toimia niputetaan terrorismin vastaisen toiminnan alle, jotta ne pantaisiin toimeen nopeammin (Argomaniz 2009, 158). Paria vuotta aiemmin EU oli jo nimittänyt myös terrorismin torjunnan koordinaattorin avustamaan vauhdittamaan toimeenpanoa. Tarkoituksena oli välttää vuoden 2001 toimintasuunnitelman toimeenpanossa ja koordinoinnissa ilmenneet ongelmat. Solidaarisuuslauseke toi kriisinhallinnan ja kriiseistä toipumisen lähemmäs EU:n vastuualuetta. Madridin iskujen jälkeen myös kiinnostus terrori-iskuja tekevien yksilöiden motiivien analysointia kohtaan ja tätä tietoa hyödyntävien terrorismia ennalta ehkäisevien ohjelmien suunnitteluun kasvoi (Coolsaet 2010, 859).

Ajan kuluessa into kuitenkin jälleen hiipui. Vaikka komissio ajoi päätöksiä aktiivisesti, useimmat niistä koskivat kuitenkin aloja, joissa päätöksenteko oli edelleen hallitustenvälistä. Tämän vuoksi asiat saattoivat edetä vain niin nopeasti kuin jäsenvaltiot halusivat tai poliittisesti kykenivät etenemään. Tilannetta kuvaa hyvin terrorismin torjunnan koordinaattorin (ensin Gijs de Vries ja vuodesta 2007 alkaen Gilles de Kerchove) heikko asema. Koordinaattorilla ei ollut toimeenpanovaltaa, joten hän kykeni ainoastaan suostuttelemaan ja auttamaan jäsenvaltioita panemaan täytäntöön sovitut päätökset. Keohanen (2005, 19) mukaan eräs korkeassa asemassa oleva EU-virkamies on sanonut, että de Vriesin tilanne oli hyvin vaikea, sillä vain 10 jäsenmaan hallitusta 25:stä otti hänen tehtävänsä edes tosissaan.

Lontoon terrorihyökkäykset 7. heinäkuuta 2005 olivat seuraava sysäys EU:n sisäiselle terrorismin vastaisen toiminnan kehittämiselle. Hyökkäykset sattuivat samaan aikaan, kun Isolla-Britannialla oli EU:n vaihtuva puheenjohtajuus, mikä antoi maalle ainakin osittain mahdollisuuden ohjata yhteistyötä haluamaansa suuntaan. Iso-Britannia pyrki puheenjohtajuutensa aikana virtaviivaistamaan EU:n monia terrorisminvastaisia käytäntöjä yhdeksi kokonaisuudeksi, joka koostuisi neljästä pilarista: ennaltaehkäisy, suojaus, toiminnan estäminen ja varautuminen (engl. *Prevent, Protect, Pursue and Respond*). Tämä muistutti tietenkin hyvin

paljon Ison-Britannian omaa terrorisminvastaista strategiaa. Kotimainen terrorismi, jota myös Lontoon pommi-iskut edustivat, asetti radikalisoitumisen vastustamisen eli ennaltaehkäisyn pilarin etusijalle. Radikalisoitumisen vastaisen strategian luominen asetettiin tavoitteeksi jo heti vuoden 2004 Madridin iskujen jälkeen (Eurooppa-neuvosto 2004), mutta se sai muotonsa vasta Lontoon iskujen jälkeen vuonna 2005 osana terrorismin vastaista strategiaa (Coolsaet 2010, 860).

Sekä Coolsaet (2010, 861) että Argomaniz (2009, 163) toteavat, että vastustus alkoi jälleen nopeasti kasvaa vuoden 2005 jälkeen. Toinen EU:n terrorismin torjunnan koordinaattori de Kerchove valitti vuonna 2009 Euroopan kärsivän ”väsähtämisestä terrorismin torjuntaan” (engl. *CT fatigue*, Euroopan unionin neuvosto 2009). Coolsaet ja Argomaniz päättelevät vastustuksen johtuneen pääosin siitä, että EU:n alueella ei vuoden 2005 jälkeen ole ollut vakavia iskuja. Lisäksi EU:n perustuslakisopimuksen kaatuminen ja sen korvaaminen Lissabonin sopimuksella oli järkyttänyt päätöksentekijöitä ja siirtänyt heidän huomionsa toisaalle. Viime aikoina EU:n talousongelmat ja eurokriisi ovat siirtyneet EU:n asialistan kärkeen.

Terrorismin vastaisen toiminnan kehittäminen jatkuu silti edelleen useilla eri aloilla. Erityisessä nosteessa vaikuttaa olevan väkivaltaisen radikalisoitumisen ennaltaehkäisyn kehittäminen. Toiminnan kehittämiseen on tuonut paineita muun muassa havainnot siitä, että terrori-iskusuunnitelmien takana olevat toimivat yhä useammin itsenäisesti ilman kytköksiä järjestöihin ja siten iskujen estämisestä on tullut jatkuvasti vaikeampaa. Asia on ollut Euroopan unionin tasolla esillä vaihtelevalla intensiteetillä vuodesta 2005. Väkivaltaisen radikalisoitumisen ennaltaehkäisyn kehittäminen on kirjattu tavoitteeksi sekä Tukholman ohjelmaan (2010) että Euroopan unionin sisäisen turvallisuuden strategiaan (2010). Tältä pohjalta polkaistiin vuonna 2011 käyntiin *Radicalisation Awareness Network* (RAN). RAN:sta on tarkoitus tulla laaja ”verkostojen verkosto”, jonka toimintaan halutaan mukaan laa-

jasti käytännön ennalta ehkäisevässä työssä mukana olevia tahoja poliisista sosiaalivaltuutettuihin, uskonnollisiin johtajiin ja kansalaisjärjestöihin. Vuorovaikutuksen tarkoituksena on kerätä yhteen ja keskustella yhdessä kokemuksista erilaisista toimintatavoista sekä niiden toimivuudesta. EU:n puitteissa on toiminut ennenkin erilaisia, lähinnä asiantuntijoista koostuvia työryhmiä (ks. esim. Coolsaet 2011), mutta RAN on aiempia hankkeita selvästi kunnianhimoisempi. Toiminnan aktiivisuudesta tällä sektorilla kertoo sekin, että komission odotetaan vuoden 2013 lopulla tuovan julkisen ehdotuksen uudesta EU:n toimintaohjelmasta väkivaltaisten ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi.

Miten EU:n terrorismin vastaisen toiminnan tuloksekkuutta voi arvioida? Puutteista ja vaikeuksista huolimatta EU:n yhteistyö terrorismin vastaisessa toiminnassa on tuottanut runsaasti tuloksia. Esimerkkejä tästä ovat Europolin toiminta sekä Madridin iskujen jälkeen vuonna 2004 perustettu *EU:n tilannekeskus*, jonka kautta EU nykyään osallistuu vakituisesti terrorismiin liittyvän tiedustelutiedon ja uhka-arvioiden tuottamiseen. Jopa integraatioon myönteisimmin suhtautuvat jäsenvaltiot olivat aiemmin pitäneet tämäntyyppisen toiminnan mustasukkaisesti itsellään.

EU:n toimintakyky on ollut oikeus- ja sisäasioissa rajallinen, koska päätöksenteko on ollut pitkälti hallitustenvälistä. Vaikka EU:n puitepäättösten implementoinnissa on edistytty, siinä on edelleen myös puutteita (Euroopan unionin neuvosto 2011) ja jäsenvaltioiden välistä yhteistyötä on edelleen varaa parantaa niin sitovien päätösten kuin parhaiden käytäntöjen jakamisen muodossa (ks. Euroopan komissio 2010).

Ongelmat terrorismin vastaisessa toiminnassa EU-tasolla ovat osin sidoksissa siihen liittyvien politiikka-alojen, erityisesti oikeus- ja sisäasioiden, luonteeseen. Integraatio on oikeus- ja sisäasioissa ollut aina herkkä asia ja päätöksenteko on ollut pitkään kyseisellä alalla hallitustenvälistä. Kuten Oldrich Bures (2006) toteaa, EU koostuu viime kädessä sen jäsenvaltioista, ja ilman niiden varauksellista tukea taidokkaimmat ja kekseliäimmätkin terrorisminvas-

taiset rakenteet ovat hyödyttömiä. Tilanne muuttui osin vuoden 2009 lopulla voimaan astuneen Lissabonin sopimuksen myötä, kun oikeus- ja sisäasioissa siirryttiin lähes täysin yhteispäätösmenettelyyn. Muutoksesta huolimatta jäsenmaiden varauksellinen suhtautuminen yhteistyöhön oikeus- ja sisäasioiden kaltaisella herkillä politiikka-alalla tulee kuitenkin varmasti olemaan haasteena myös tulevaisuudessa. Toisaalta voidaan kysyä, missä määrin EU:sta edes tarvitsee tulla vahva toimija terrorismin torjunnassa. Gilles de Kerchove on itse todennut, että EU:n on subsidiariteettiperiaatteen mukaisesti annettava jäsenmaille vastuu päätösten toimeenpanosta ja jättäydyttävä itse koordinoinnin, yleisten periaatteiden ja parhaiden käytäntöjen jakamisen tasolle (de Kerchove ja van Reedt Dortland 2008, 148). Kuten jäljempänä nähdään Suomen kohdalla, näillä suosituksilla sekä EU:n määrääjoin tekemillä arvioinneilla jäsenmaiden terrorismin vastaisesta toimintakyvystä on ollut vahvojakin vaikutuksia ainakin joidenkin jäsenmaiden terrorismin vastaisen toiminnan kehittymiseen.

EU:n terrorisminvastaisten toimien käynnistämisestä antamia suosituksia ja vaatimuksia noudattaneille jäsenmaille, kuten Suomelle, tärkeä kysymys on edelleen se, kuinka hyvin EU:n politiikka soveltuu kansalliseen kontekstiin ja perinteisiin. EU:n yhteistoiminta velvoittavien puitepäätösten muodossa on edelleen kohtuullisen rajallista. Tämän lisäksi EU:n puitteissa tapahtuu varsin paljon parhaiden käytäntöjen jakamisen ja vertaisarviointien, kaltaista ”pehmeämpää” hallinnointia, jolla pyritään tietenkin välttämään ylhäältä saneltujen ja yleispätevien päätösten aiheuttamia ongelmia. Niiden hyödyntämiseen on suhtauduttava kuitenkin varauksellisesti. Miten hyvin Suomen tilanteeseen soveltuu esimerkiksi väkivaltaisen radikalisoitumisen vastainen strategia, joka perustuu pitkälti brittien kokemuksiin nuorien brittiläisten muslimien liittymisestä ääriliikkeisiin?

Terrorismin torjunta Suomessa vuoden 2001 jälkeen

Kansainvälisen tason muutokset suhtautumisessa terrorismin uhkaan ja erityisesti terrorismin torjunnan painoarvoon ovat heijastuneet myös Suomeen. Virallinen länsimainen tieto terrorismin uhan muuttuvasta luonteesta on laajalti hyväksytty myös Suomessa käydyssä terrorismia koskevassa keskustelussa. Terrorismin muuttuneeseen luonteeseen viitataan *Suojelupoliisin* vuosikertomuksissa jo 1990-luvun puolella. Vuosikertomuksissa todetaan myös, että ”eräänlainen kollektiivinen vastuu terrorismin torjunnassa on korostunut” (Suojelupoliisi 1998, 3) ja että ”tiivistäessämme yhteistoimintaamme ympäröivän maailman kanssa meille ei jää paljoakaan itsenäistä harkintavaltaa liittyäkö uusia velvoitteita synnyttäviin torjuntamekanismeihin vai ei nykyisessäkään tilanteessa, jossa terrorismi ei ole välitön ongelma Suomelle” (Suojelupoliisi 1998, 4).

Terrorismin muuttunut asema Suomen uhkakuvapolitiikassa on niin ikään kiinteästi liitoksissa turvallisuus- ja puolustuspolitiikassa tapahtuneisiin laajempiin muutoksiin. Keskeinen opinkappale koko kylmän sodan ajan oli puolueettomuus, mutta sen korvasi sotilaallisen liittoutumattomuuden politiikka Suomen valmistautuessa EU-jäsenyyteen. Suurin osa hiljattain itsenäistyneistä Itä-Euroopan maista kilpaili 1990-luvun alussa pääsystä *Naton* jäseniksi, mutta Suomi ei – ehkä osittain erottuakseen näistä aiemmin Neuvostoliiton etupiiriin kuuluneista maista. Natosta tuli 1990-luvun aikana Euroopan ehdottomasti tärkein turvallisuustoimielin. Suomi huomasi Ruotsin ohella, että Natoon kuulumattomilla mailla oli vähemmän vaikutusvaltaa tärkeistä keskusteluista. Suomi käynnistikin hyvin aktiivisen kumppanuussuhteen Natoon osin vaikutusvaltaansa lisätäkseen. Suomi myös sitoutui voimakkaasti *Naton* pyrkimyksiin huolimatta siitä, ettei ollut *Naton* jäsen. Suomi jopa lähetti joukkoja *Naton* kriisinhallintaoperaatioihin, etenkin Bosniaan ja Kosovoon. Linjauksen myötä Suomen turvallisuus- ja puolustusdoktriini alkoi muistuttaa liittoutuneiden länsimaiden doktriineja (ks. Archer 2011).

Kun kylmän sodan jälkeen välitön sotilaallinen uhka idästä oli romahtanut, huomio alkoi suuntautua voimakkaasti niin sanottuihin uusiin uhkiin ja turvallisuus alettiin nähdä entistä huomattavasti laajempana kysymyksenä. Terrorismi (ja eritoten ääri-islamistinen terrorismi) oli yksi kansainvälisen yhteisön tunnistamista uusista uhkakuvista, ja sitä myötä se tuli osaksi myös Suomen uhkakuvia. Terrorismin ohella muita uhkakuvia olivat järjestäytynyt rikollisuus, huumekauppa, laiton asekauppa, joukkotuhoaseiden leviäminen (Valtioneuvosto 1997, 13), ihmisoikeusloukkaukset, infrastruktuurin vaurioituminen, informaatiouhkat, katastrofit, ympäristön muutokset, epidemiat ja väestöliikkeet (Valtioneuvosto 2001, 11–14).

Myös EU-jäsenyys vuonna 1995 vaikutti merkittävästi Suomen turvallisuuspolitiikan muutokseen. Kun oli päätetty olla haikautumatta Naton jäseneksi, pidettiin pehmeän turvallisuuden EU-jäsenyyttä arvossa, vaikka virallisissa yhteyksissä kiistettiin maan kärsivän sotilaallisen liittoutumattomuuden aiheuttamasta turvallisuusvajesta. EU-jäsenyydestä tuli kuitenkin monille suomalaisille tärkeä tunnusmerkki siitä, että Suomen oikea paikka on läntisten demokratioiden joukossa.

Terrorismin nykyistä asemaa suomalaisessa turvallisuusajattelussa laajemminkin havainnollistavat noin neljän vuoden välein julkaistavat turvallisuus- ja puolustuspoliittiset selonteot. Vuoden 2001 selonteossa (Valtioneuvosto 2001) terrorismi ja tai sen vastainen toiminta mainittiin vain 15 kertaa, mutta vuoden 2004 selonteossa (Valtioneuvosto 2004) määrä oli hypännyt yli 200:aan (Archer 2011, 182).² Käännös ei ole yllättävä, sillä vuoden 2001 selonteko julkaistiin ennen syyskuun 11. päivän iskuja, mutta osaltaan se osoittaa, kuinka EU-jäsenyys vaikutti Suomen turvallisuuspolitiikkaan. Vuonna 2003 EU julkaisi ensimmäisen strategisen tason turvallisuusdoktriininsa, Euroopan turvallisuusstrategian (ETS), jossa terrorismi mainitaan ensimmäisenä viidestä EU:ta koskevasta strategisesta uhasta (Euroopan unionin neuvosto 2003, 3–5). Vaikka ETS ei olekaan toiminut sitä myöhemmin laaditun

selonteon mallina, selonteko selvästi toistaa ETS:ssa esiin nostettuja aiheita (Archer 2011, 181–182). Terrorismi on määritelty uhkakuvaksi myös kaikissa tämän jälkeen tehdyissä selonteoissa.

Kansainvälisen yhteistyön voimistuessa terrorismin vastainen toiminta on voimistunut huomattavasti myös Suomessa. Heti syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen Suomi ilmaisi voimakkaasti tukensa kansainväliselle yhteistyölle ja ilmoitti, että aikoo toimeenpanna kaikki maalle kansainvälisissä sopimuksissa annetut velvoitteet. Tämän sitoumuksen täyttämiseksi Suomi on ottanut käyttöön useita eri keinoja ja päätöksiä, joista on sovittu eri kansainvälisillä areenoilla. Suomi onkin ollut yksi tunnollisimmista EU-tasolla sovittujen lainsäädännöllisten instrumenttien implementoijista (Argomaniz 2010, ks. myös Euroopan neuvosto 2009). Kaikkien ajateltavissa olevien terrorismin torjunnan keinojen suhteen Suomi ei ole välttämättä ollut kaikista nopeimpia käyttöönottajia (Nohrstedt ja Hansen 2010), mutta nykyhetkeä kohti tultaessa toiminnan kattavuus ja instrumentit ovat kaiken aikaa hiljalleen laajentuneet.

Suomen ja ylipäänsä kaikkien maiden osallistumista terrorismin torjuntaan kansallisesta uhkatasosta riippumatta on perusteltu sillä, että mistään maasta ei saa löyhempien vastatoimien vuoksi tulla turvasatamaa. Ajatus siitä, että muualla kiristyvät turvallisuustoimet saattaisivat ajaa terroristit etsimään piilopaikkaa hiljaisesta ja tuntemattomasta Suomesta, ei ole täysin uusi. Tämä ajatus esitettiin ensimmäisen kerran jo 1970-luvun lopulla (Jokinen 2009, 121). Näkökohta on saanut yhä enemmän painoarvoa sitä mukaa kuin kansainvälistä yhteistyötä terrorismin torjunnassa on korostettu.

Yksi ensimmäisistä ja kenties kaikista kauaskantoisin toimenpide on ollut rikoslain täydentäminen alkuvuodesta 2003 erillisellä luvulla 34a terroristisessa tarkoituksessa tehdyistä rikoksista. Taustalla oli edellä mainittu Euroopan unionin neuvoston puittepäätös terrorismin torjumisesta (Euroopan unionin neuvosto 2002). Vaikka ylivoimaisesti suurinta osaa puitepäätöksessä kri-

minalisoiduista teoista on jo käsitelty rikoslain muissa luvuissa, ei ollut olemassa lakia, joka olisi tehnyt eron terroristisen rikoksen ja samanlaisen mutta ilman terroristista tarkoitusta tehdyn rikoksen välillä (ks. Portaankorva 2004). Puitepäättöksen ensimmäiset luonnokset nostattivat paljon kritiikkiä, koska ne poikkesivat niin paljon Suomen senhetkisestä lainsäädännöstä. Lopullista versiota puitepäättöksestä pidettiin kuitenkin hyväksyttävänä. Puitepäättöksen implementoinnissa ohjenuorana oli, että puitepäättöksen velvoitteet täytettäisiin, mutta kriminalisointeja ei vietäisi pidemmälle kuin mitä puitepäättös ja muut kansainväliset sopimukset edellyttivät (ks. esim. Hallituksen esitys HE 188/2002).

Terrorismilainsäädäntöä tarkistettiin jälleen vuonna 2005 neuvotellun Euroopan neuvoston terrorismin ennaltaehkäisemistä koskevan yleissopimuksen pohjalta (Hallituksen esitys HE81/2007 vp). Sopimuksessa määriteltiin kriminalisoitavaksi terrorismirikoksiin yllytys, koulutus ja värväminen. Nämä lisäykset rikoslakiin tulivat voimaan toukokuussa 2008.³ Lakimuutosten tekohetkellä vaikutti vahvasti siltä, että näitä muutoksia ei olisi tehty ilman yleissopimusta.

Kansainvälisellä tasolla yksi terrorismin torjunnan strategioiden ydinajatuksista on ollut pyrkimys laaja-alaisuuteen. Useat hallinnon alat ovat olleet kokonaisvaltaisesti mukana strategioiden ja sopimusten käyttöönotossa myös Suomessa. Terrorismin torjunta on kuulunut ensisijaisesti sisäministeriön ja erityisesti poliisin toimialaan. Voimakkaimmin viimeaikainen kehitys on vaikuttanut Suojelupoliisiin. Suojelupoliisin terrorismin torjuntaan kohdennetut resurssit ovat lisääntyneet huomattavasti, mikä johtuu suurelta osin ulkomailta tulleiden kyselyiden määrän kasvusta (Simola 2009, 260–262). Terrorismin torjunta siirrettiin omaan yksikköönsä vuonna 2004, mikä kuvastaa terrorismiin liittyvien kysymysten kasvavaa merkitystä. Toiminta on kuitenkin edelleen verrattain vähäistä: Supolla on hieman yli 200 työntekijää, ja noin yksi kolmasosa sen voimavaroista on kohdistettu terrorismin torjuntaan (Simola 2009, 267–269). Käytännössä terrorismin tor-

junta on tullut tavalla tai toisella keskustelun alle lähes jokaisen ministeriön vastuualueella.

Vaikka terrorisminvastaiset toimet ovatkin vaikuttaneet useisiin aloihin, terrorismilainsäädännön lisäksi otettiin vuotta 2001 seuranneina vuosina käyttöön vain muutamia täysin uusia instrumentteja tavoitellun terrorismin torjuntakyvyn saavuttamiseksi. Suomessa on yleensä vältetty erillisten rakenteiden luomista eri uhkia varten ja pyritty sen sijaan laaja-alaiseen strategiaan, joka auttaa kohtaamaan uhkien koko kirjon ja tukee yhteiskunnallista vakautta. Terrorismiin varautuminen ja kohteiden suojaaminen ovat osa paljon laajempaa yhteiskunnan turvallisuusstrategiaa (Puolustusministeriö 2010; Tarvainen 2011). Hallinnollisissa kysymyksissä Suomi on ollut verrattain edistysellinen: eri ministeriöt, viranomaiset ja virastot ovat olleet hyvin yhteistyökykyisiä.

*Kansainvälisten velvoitteiden täyttämisestä
kansallisiin strategioihin*

Viimeisen viiden vuoden aikana on ollut nähtävissä merkkejä, että Suomi olisi siirtymässä Euroopan unionin ja kansainvälisellä tasolla sovittujen terrorisminvastaisten päätösten noudattamisesta yhä enemmän kohti aktiivisempaa ja itsenäisempää kansallisen tason toimintaa. Kansainvälisten velvoitteiden toimeenpano ei tietenkään ole tapahtunut ilman kansallista harkintaa ja muokkausta. Siinä missä aiemmin velvoite on tullut kansainväliseltä tasolta, nyt Suomessa on ryhdytty yhä useammin toimiin, joihin ei ole mitään kansainvälisiä velvoitteita. Lähes kaikkia toteutetuista toimista on kuitenkin suositeltu Suomelle esimerkiksi Euroopan unionin taholta.

Vuoden 2008 sisäisen turvallisuuden ohjelmassa päätettiin, että Suomelle tehtäisiin oma kansallinen terrorismin torjunnan strategia. Lisäksi tavoitteeksi määritettiin kehittää keinoja väkivaltaisen radikalisoitumisen ennaltaehkäisemiseen ja varhaiseen

tunnistamiseen (Sisäasiainministeriö 2008, 59–60). Kansallinen strategian tekeminen kirjattiin myös vuoden 2009 turvallisuus- ja puolustuspoliittiseen selonteeseen (Valtioneuvosto 2009, 75). Strategia hyväksyttiin valtioneuvoston periaatepäätöksenä maaliskuussa 2010.

Vaikka strategiassa määriteltiinkin otettavaksi ”huomioon Euroopan unionin strategiat terrorismin sekä radikalisoitumisen ja terroristiryhmiin värväyksen torjumiseksi ja toimintaohjelmien toimenpide-ehdotukset” (Valtioneuvosto 2009, 77), aloite strategian tekemiseen tuli kansalliselta tasolta. Strategian alkusivuilla todetaan, että ”korkealuokkaisen viranomaistoiminnan ylläpitämisen sekä yhteistyön ja koordinaation edelleen kehittäminen on tämän strategian keskeinen läpikulkeva teema” (Kansallinen terrorismin torjunnan strategia 2010, 2). Eri viranomaisten välisen koordinaation parantaminen ja vastuualueiden selventäminen vaikuttaakin olleen yksi tärkeimmistä syistä, miksi strategia päätettiin tehdä. Tämä tarve on kuitenkin osin kytköksissä terrorismin torjuntaan kansainvälisellä ja erityisesti EU-tasolla. Eri hallinnonalojen viranomaisille oli tullut terrorismin torjuntaan liittyviä tehtäviä, osin kansainvälisissä organisaatioissa ja työryhmissä työskentelyn kautta. Tämä aiheutti Suomessa koordinaatiohaasteita: oli varmistettava, että kaikki terrorismiin liittyviä kysymyksiä käsittelevät tahot saavat kaiken tarvitsemansa tiedon ja että Suomen linja pysyy yhtenäisenä.

Strategiassa määritellyissä toimenpiteissä painottuu tavoitteiden mukaisesti vahvasti viranomaisten välisen yhteistyön kehittäminen. Toimenpiteistä puolet liittyy välittömästi joko yhteistyön kehittämiseen tai tiedonvaihtoon. Tämän lisäksi se sisältää toimia, jotka pyrkivät parantamaan viranomaisten käytössä olevaa tilannekuvaa sekä kouluttamaan viranomaisia tunnistamaan terrorismiin ja siihen radikalisoitumiseen liittyviä ilmiöitä.

Tämän lisäksi strategiassa esitetään selvitettäväksi, tarvitaanko terrorismilainsäädäntöön muutoksia. Syy tälle toimenpiteelle vaikuttaa olevan ennen kaikkea poliisin kohtaamisissa käytännön

haasteissa. Strategiassa tuodaan julki, että rikoslain voimassa olleet sanamuotoilut olivat johtaneet ”terrorismin rahoitusta koskevien esitutkintojen käynnistämisvaiheessa vaikeisiin näyttöongelmiin” (Kansallinen terrorismin torjunnan strategia 2010, 9). Tämän vuoksi koettiin, että myös terroristiryhmän johtamisen, kouluttamisen ja terroristiryhmään värväämisen rahoittaminen tulisi kriminalisoida. Tämän suuntaisia linjauksia on tehty esimerkiksi EU:ssa laajemminkin. Toinen muutos, jota strategiassa peräänkuulutetaan on, että terroristiseen toimintaan kouluttautumisesta (eikä vain kouluttamisesta) pitäisi tehdä rangaistavaa niin kuin monissa muissa Euroopan maissa on jo tehty. Tämä mitä ilmeisimmin liittyi havaintoihin, että Suomesta oli lähdetty kouluttautumaan terroristileireille ja Suojelupoliisi halusi paremmat mahdollisuudet puuttua asiaan (ks. esim. Paasi 2011). Tähän ei kuitenkaan mikään kansainvälinen sopimus tai EU-päätös velvoittanut, vaikka EU:n terrorismin torjunnan koordinaattori onkin hiljattain ehdottanut kriminalisoinnin sisällyttämistä puitepäätökseen. Näitä lakimuutoksia selvittänyt työryhmä jätti lainmuutosta koskevan ja sitä suosittelevan mietintönsä oikeusministerille tammikuussa 2013 (Oikeusministeriö 2013).

Poliisin ilmaisema tarve uusien valtuuksien saamiseen on liitoksissa siihen, että ääriliikkeiden muodostaman uhan on katsottu olevan muuttumassa. Vaikka terrorismin uhkaa pidetään edelleen varsin vähäisenä, uhka-arvioissa on alettu painottaa sitä, miten terrori-iskusuunnitelmien määrä ja vakavuus on kasvanut Pohjoismaissa. Pohjoismaissa paljastuneisiin suunnitelmiin viitattiin Suojelupoliisin vuosikertomuksessa jo vuonna 2005 (esim. Suojelupoliisi 2005, 5). Terrorismin torjunnan strategiassa mainitaan vielä erikseen tanskalainen Muhammad-pilapiirrosjupakka esimerkkinä siitä, ”kuinka eurooppalainen maa saattaa nopeasti joutua radikaalien ryhmien vihan kohteeksi” (Kansallinen terrorismin torjunnan strategia, 7). Joulukuussa 2010 Tukholmassa tapahtunut itsemurhaisku ja sitä seuranneet pidätykset useassa Pohjoismaassa viimeistäänkin vahvistivat tämän kehityskulun (ks. esim. Suojelupoliisi 2011, 2).

Terrorismitilanteen on myös Suomessa katsottu muuttuneen, vaikka suoranainen iskujen uhka ei juuri olisi kasvanutkaan. Suomessa uskotaan nyt oleskelevan enemmän ihmisiä, joilla on entistä läheisempiä yhteyksiä terroristijärjestöihin. Vuonna 2011 käynnistettiin ensimmäinen terrorismirikoksen esitutkinta. Tämän tutkinnan kerrotaan paljastaneen ”lisää yhteyksiä Suomessa oleskelevien henkilöiden ja somalialaisen al-Shabaab -terroristijärjestön välillä” (Suojelupoliisin vuosikertomus 2011, 3; ks. TIILIKAINEN).

Terrorismin torjunnan strategian lisäksi Suomessa on viimeisten vuosien kuluessa tehty myös toinen tärkeä kansallinen asiakirja eli kansallinen toimenpideohjelma väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi. Tämän laatiminen sisältyy jo mainittuun sisäisen turvallisuuden ohjelmaan vuosille 2008–2012. Asian painoarvoa kuvastaa se, että ohjelman tekeminen kirjattiin myös Jyrki Kataisen hallituksen hallitusohjelmaan, joka julkaistiin kesäkuussa 2011 (Valtioneuvosto 2011, 27; vrt. SOTKASIIRA). Toimenpideohjelman valmistelu alkoi pian tämän jälkeen, ja ohjelma julkaistiin vuotta myöhemmin (Sisäasiainministeriö 2011). Tämänkään ohjelman tekemiseen ei ollut mitään kansainvälisiä sitovia velvoitteita, vaikka radikalisoitumisen ehkäisy toki on yksi EU:n terrorismin vastaisen strategian keskeisistä aloista.

Terrorismin torjunnan strategian tavoin painopiste myös väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisyn ohjelmassa on viranomaisyhteistyön, tiedonjaon ja tilannekuvan kehittämisessä. Ohjelmassa on monia samoja elementtejä kuin muissakin maissa tehdyissä vastaavissa ohjelmissa, esimerkiksi liittyen paikallistason toimintaan. Toisaalta ohjelma poikkeaa myös olennaisesti erityisesti tietynlaisena tienavaajana toimineen Ison-Britannian radikalisoitumisen ehkäisemisen ohjelmasta. Se näkyy jo ohjelman nimestä – siinä ei ole sanaa ”radikalisoituminen”, vaan puhutaan väkivaltaisesta ekstremismistä. Tämä on tietoinen valinta, jolla pyritään täsmentämään ohjelman tavoitetta. Tarkoituksena on ehkäistä nimenomaan toimintaa, väkivaltaista ekstremismii, ei ajatusmaailman radikalisoitumista. Ohjelma ei niin ikään kohdistu

erityisesti ääri-islamististen aatteiden motivoimaan väkivaltaiseen toimintaan niin kuin radikalisoitumisen vastaiset ohjelmat EU-maissa pitkälti ovat keskittyneet, vaan laajasti väkivaltaiseen ekstreemismiin, mukaan lukien myös koulusurmien kaltaiset teot.

Suomen strategioiden kohderyhmät ja mahdolliset vaikutukset

Terrorismin ja siihen radikalisoitumisen vastaisen toiminnan laajentumista Suomessa voi tarkastella useasta eri näkökulmasta. Terrorismin varhaista ennaltaehkäisyä on laajalti pidetty myönteisenä asiana. Pyrkimys ehkäistä ihmisten radikalisoitumista vaikuttaa houkuttelevalta ja pehmeältä vaihtoehdolta terrorismin torjunnalle. Suomella on ollut tähän loistavat lähtökohdat, koska maassa ei ole vielä tapahtunut merkittävää radikalisoitumista saati terroritekoja. Suomi näyttäytyy tästä näkökulmasta mallioppilaana käynnistämällä varautumisen terrorismiin ja radikalisoitumiseen hyvissä ajoin eikä vasta kriisitilanteen ollessa jo käsillä.

Toisaalta voidaan kyseenalaistaa, onko terrorismin ja radikalisoitumisen vastaisen toiminnan laajeneminen yksiselitteisesti myönteinen asia. Näin on ehkä aivan erityisesti väkivaltaiseen toimintaan radikalisoitumisen ennaltaehkäisyyn kanssa. Kokemus on osoittanut, että väkivaltaisen radikalisoitumisen ennaltaehkäisy ei ole riskitöntä toimintaa. Kaikkiin interventioihin sisältyy aina myös se mahdollisuus, että hyvät aikomukset kääntyvät itseään vastaan. Mikäli radikalisoitumisen vastaisia toimenpiteitä ei toteuteta harkiten, ne saattavat itse asiassa edistää juuri sitä, minkä ne yrittävät estää. Joskus paras vaihtoehto voi olla, ettei tehdä mitään muuta kuin jäädään seuraamaan tilannetta. Tässä yhteydessä voidaan myös kysyä, että onko Suomessa riskit huomioon ottaen syytä lähteä toimimaan vielä näin varhaisessa vaiheessa.

Riskit eivät rajoitu yksinomaan toimien vaikutuksiin niihin henkilöihin, joihin ne suoraanaisesti kohdistuvat, vaan niillä voi olla myös laajempia yhteiskunnallisia vaikutuksia. Useissa muissa

maissa käytössä olleissa radikalisoitumisen vastaisissa menetelmissä on se ongelma, että ne edellyttävät lähes väistämättä jonkinlaisen laajemman kohderyhmän määrittelyä. Kohderyhmällä tarkoitetaan tässä yhteiskunnallisia ryhmiä, joiden nähdään olevan erityisen alttiita radikalisoitumaan ja sen takia ensisijaisia toimien kohteita. Syyskuun 11. päivän ja erityisesti Madridin ja Lontoon iskujen jälkeen kohderyhmänä on EU-maissa nähty ensisijassa nuoret muslimimiehet, jotka ovat usein ensimmäisen tai toisen polven maahanmuuttajia, mutta myös käännyttäiset kuuluvat ryhmään.

Kohderyhmien määrittelyyn liittyvistä riskeistä on keskusteltu erityisesti Isossa-Britanniassa. Sikäläistä terrorismin ja radikalisoitumisen vastaista toimintaa käsittelevä tutkimushanke, jossa hyödynnetään ”epäilyttävän yhteisön” (engl. *suspect community*) käsitettä (Hickman ym. 2011), saattaa tässä yhteydessä auttaa ymmärtämään siihen sisältyviä vaaroja. Hankkeessa osoitettiin, että terrorisminvastaisilla toimilla on laajoja todellisia ja yleensä haitallisia vaikutuksia niille yhteisölle, joita pidetään epäilyttävinä. Erityisen hankalina tässä suhteessa on pidetty radikalisoitumisen vastaisia ohjelmia, joissa toimien kohderyhmänä saattaa olla koko muslimiyhteisö (Hickman ym. 2011, 6; ISET 2010, 1; MARTIKAINEN).

Mutta mikä on tilanne Suomessa? Missä määrin terrorismin torjunnan ja väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisy on kansainvälisten uhkakuvien vanavedessä kohdistunut juuri ääri-islamistiseen toimintaan? Mikäli Suomessa asuvat muslimit aletaan laajasti nähdä terrorismin ja radikalisoitumisen vastaisten toimien kohderyhmänä, se saattaa osaltaan olla leimaamassa Suomessa asuvia muslimeita epäilyttäväksi yhteisöksi ja vaikuttaa kielteisesti sosiaaliseen koheesioon. Joidenkin yhteisöjen leimautuminen epäilyttäväksi ei ole kiinni yksin viranomaisten tekemistä ohjelmista ja niiden toimeenpanosta, vaan osansa on myös laajemmalla poliittisella ilmapiiirillä. Riskiä muslimien muodostumiselle epäilyttäväksi yhteisöksi myös Suomessa vahvistaa populististen ja maahan-

muuttokielteisten oikeistopuolueiden nousu Pohjoismaissa. Nämä puolueet, mukaan lukien ainakin jotkin *Perussuomalaisien* ryhmät sekä *Kristillisdemokraattien* edustajat, väittävät, etteivät muslimit sopeudu kulttuurisesti Eurooppaan ja käyttävät usein terrorismia todisteena väitteelleen.

Terrorismin torjunta on hahmotettu Suomessa perinteisesti nimenomaisesti kansainvälisen terrorismin torjumiseksi. Näin on edelleenkin – esimerkiksi Suojelupoliisin terrorismin torjunnan osasto keskittyy nimenomaisesti kansainvälisen terrorismin torjumiseen yhteistyössä muiden maiden viranomaisten ja ylikansallisten elinten kanssa. Kansainvälinen terrorismi tarkoittaa nykypäivänä ennen kaikkea (joskaan ei yksinomaan) ääri-islamistista terrorismia. ”Kotimaista” poliittista liikehdintää seurataan puolestaan sisäisen turvallisuuden otsakkeen alla toisella osastolla. Kansallisessa terrorismin torjunnan strategiassa (2010) mainitaan, että Euroopan maissa on myös esimerkiksi ääriivasemmistolaisia ja äärioikeistolaista terrorismia, mutta alaluku terrorismista Suomessa keskittyy yksinomaan ääri-islamistiseen terrorismiin, koska sen sanotaan olevan ainoa vakava ilmiö Suomessa.

Väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisyn toimintaohjelmassa sen sijaan fokus on laajempi. Ääri-islamistisen ekstremismin ohella tuodaan julki myös ääriivasemmistolainen ja äärioikeistolainen ekstremismi sekä yksittäin toimivat henkilöt, koulusurmat mukaan lukien. Samaa linjaa noudattaa vuoden 2013 alussa julkaistu ensimmäinen väkivaltaisen ekstremismin tilannekatsaus, jossa on omat alaluvut (tässä järjestyksessä) äärioikeistolle, ääriivasemmistolle, väkivaltaiselle ääri-islamille ja yksittäisille toimijoille (Sisäasiainministeriö 2013, 5).

Suomella on ollut ohjelmaa tehdessä puolellaan se etu, että vastaavia ohjelmia on toimeenpantu useissa maissa jo muutaman vuoden ajan ja Suomella on ollut mahdollisuus oppia muualla tehdyistä virheistä. Pitkälti juuri muiden maiden virheistä oppien Suomen väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisyn ohjelmassa on tietoisesti pyritty välttämään laajempien yhteisöjen leimaamista sekä

kapeaa keskittymistä vain yhteen uhkakuvaan. Siinä pyritään niin ikään tekemään selkeä ero ajattelun ja tekojen radikalisoitumisen välille ja korostetaan ihmisten oikeutta radikaaliin ajatteluun.

Väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisy on toistaiseksi vielä hyvin alkumetreillä. Ohjelman ensimmäinen versio keskittyy ensisijassa tilannekuvan, aihetta koskevan tietoisuuden ja osaamisen sekä viranomaisten ja kansalaisjärjestöjen yhteistyön kehittämiseen. Ainoa suoraan kohderyhmään suuntautuva toimenpide on toistaiseksi se, että luodaan toimintamalli tilanteisiin, jossa yksilön epäillään suunnittelevan esimerkiksi kouluampumisen kaltaista väkivaltaista tekoa ja jonka estäminen vaatii nopeaa toimintaa. Vaikka toimenpideohjelmaa tehdessä ollaankin oltu selvästi tietoisia monista siihen liittyvistä riskeistä, sen toimeenpanotavat lopulta ratkaisevat, millaisia vaikutuksia sillä tulee olemaan. Tätä kirjoitusta viimeisteltäessä vaikuttaa joka tapauksessa vahvasti siltä, että muiden maiden virheisiin on kiinnitetty huomiota ja että Suomen ohjelmasta ei ole muodostumassa käytännön tasollakaan puhtaasti väkivaltaisen ääri-islamin ennaltaehkäisemisen ohjelmaa.

Viitteet

¹ Solidaarisuuslauseke sisällytettiin Lissabonin sopimukseen sen jälkeen, kun useat jäsenvaltiot olivat jättäneet perustuslakisopimuksen ratifioimatta ja se oli hylätty.

² Vuoden 2004 selonteko on aiempia selontekoja huomattavasti pidempi, mutta muutos on silti merkittävä. Viittausten lukumäärät on laskettu asiakirjojen englanninkielisistä versioista.

³ Vastaavat kriminalisoinnit sisältyvät myös myöhemmin Euroopan neuvoston yleissopimuksen pohjalta tehtyyn EU:n puitepäättökseen. Suomi teki tarvittavat lainsäädännölliset muutokset jo Euroopan neuvoston yleissopimuksen ratifioinnin pohjalta.

Lähteet

Asiakirjat

Euroopan komissio (2010) *Komission tiedonanto Euroopan parlamentille ja neuvostolle: EU:n terrorisminvastainen politiikka: Tärkeimmät saavutukset ja haasteet*. KOM(2010) 386 lopullinen.

Euroopan neuvosto (2009) *Committee of Experts on Terrorism (CODEX-TER) Profiles on Counter-Terrorist Capacity Finland*. Huhtikuu 2009.

Euroopan unionin neuvosto (2002) *Neuvoston puitepäätös, tehty 13 päivänä kesäkuuta 2002, terrorismin torjumisesta*. 2002/475/YOS.

Euroopan unionin neuvosto (2003) *Turvallisempi Eurooppa oikeudenmukaisemmassa maailmassa. Euroopan unionin turvallisuusstrategia*. Bryssel 12. joulukuuta 2003.

Euroopan unionin neuvosto (2006) *EU Action Plan on Combating Terrorism*. 5771/1/06 REV 1.

Euroopan unionin neuvosto (2009) *EU Counter-Terrorism Strategy – discussion paper*. 15359/1/09.

Euroopan unionin neuvosto (2011) *EU Action Plan on Combatting Terrorism. Addendum 1*. 17594/11 ADD 1.

Eurooppa-neuvosto (2001) Syyskuun 21 päivänä 2001 kokoontuneen ylimääräisen Eurooppa-neuvoston päätelmät ja toimintasuunnitelma. Saatavilla: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/fi/ec/concl-bxl.fi1.pdf; luettu 1.2.2013.

Eurooppa-neuvosto (2004) *Julkilausuma terrorismin torjunnasta*. 25.3.2004.

Europol (2013) *TE-SAT 2013: EU Terrorism Situation and Trend Report*.

Hallituksen esitys Eduskunnalle terrorismia koskeviksi rikoslain ja pakkokeinolain säännöksiksi (HE 188/2002 vp).

Hallituksen esitys Eduskunnalle terrorismin ennaltaehkäisyä koskevan Euroopan neuvoston yleissopimuksen hyväksymisestä sekä laeiksi sopimuksen lainsäädännön alaan kuuluvien määräysten voimaansaattamisesta ja rikoslain 34 a luvun muuttamisesta (HE 81/2007 vp).

Kansallinen terrorismin torjunnan strategia (2010) Sisäministeriö. Saatavilla: http://www.intermin.fi/download/17291_terrorismien_torjunnan_strategia_110310.pdf; luettu 25.1.2013.

Oikeusministeriö (2013) *Terrorismityöryhmän mietintö*. Mietintöjä ja lausuntoja 1/2013. Helsinki: Oikeusministeriö.

Puheenjohtaja Prodin julkilausuma Yhdysvaltoihin kohdistuneesta hyökkäyksestä (2001). IP/01/1265.

Puolustusministeriö (2010) *Yhteiskunnan turvallisuusstrategia*. Valtioneuvoston periaatepäätös 16.12.2010. Helsinki: Puolustusministeriö.

Sisäasiainministeriö (2008) *Turvallinen elämä jokaiselle: sisäisen turvallisuuden ohjelma*. Sisäasiainministeriön julkaisuja 16/2008. Helsinki: Sisäasiainministeriö.

Sisäasiainministeriö (2011) *Tavoitteena eheä yhteiskunta: kansallinen toimenpideohjelma väkivaltaisen ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi*. Sisäasiainministeriön julkaisusarja 28/2012. Helsinki: Sisäasiainministeriö.

Sisäasiainministeriö (2013) *Väkivaltainen ekstremismi Suomessa – tilannekatsaus 1/2013*. Sisäisen turvallisuuden ohjelma, raportti 17.1.2013.

Suojelupoliisi (1998) *Vuosikertomus*.

Suojelupoliisi (2005) *Vuosikertomus*.

Suojelupoliisi (2011) *Vuosikertomus*.

Valtioneuvosto (1997) *Euroopan turvallisuuskehitys ja Suomen puolustus. Valtioneuvoston selonteko eduskunnalle 17.3.1997*. VNS 1/1997.

Valtioneuvosto (2001) *Suomen turvallisuus- ja puolustuspolitiikka. Valtioneuvoston selonteko eduskunnalle 13.6.2001*.

Valtioneuvosto (2004) *Suomen turvallisuus- ja puolustuspolitiikka 2004. Valtioneuvoston selonteko VNS 6/2004*. Valtioneuvoston kanslia julkaisusarja 16/2004. Helsinki: Edita.

Valtioneuvosto (2009) *Suomen turvallisuus- ja puolustuspolitiikka 2009. Valtioneuvoston selonteko*. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 11/2009. Helsinki: Yliopistopaino.

Valtioneuvosto (2011) *Pääministeri Jyrki Kataisen hallituksen ohjelma*. 22.6.2011.

Kirjallisuus

Archer, Toby (2004) *Kansainvälinen terrorismi ja Suomi*. UPI-raportti 7/2004. Helsinki: Ulkopoliittinen instituutti.

Archer, Toby (2011) *Between Kant and Hobbes: Finnish Security Policy after European Integration – Seeking Security in the Modern and Post-modern World*. Väitöskirja. Manchester Metropolitan University.

Argomaniz, Javier (2009) Post-9/11 Institutionalisation of European Union Counter-terrorism: Emergence, Acceleration and Inertia. *European Security* 18(2), 151–172.

Argomaniz, Javier (2010) Before and after Lisbon: Legal Implementation as the ‘Achilles Heel’ in EU Counter-terrorism? *European Security* 91(2), 297–316.

Bures, Oldrich (2006) EU Counterterrorism Policy: A Paper Tiger? *Terrorism and Political Violence* 18(1), 55–78.

Coolsaet, Rik (2010) EU Counterterrorism Strategy: Value added or Chimera? *International Affairs* 86, 857–873.

Coolsaet, Rik (2011) Counterterrorism and Counter-radicalisation in Europe: How Much Unity in Diversity? Rik Coolsaet (toim.), *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge: European and American Experiences*. Farnham: Ashgate, 227–246.

Crenshaw, Martha (2011) The Debate over ‘Old’ vs. ‘New’ Terrorism. Rik Coosaet (toim.), *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge: European and American Experiences*. Toinen laitos. Aldershot: Ashgate, 57–67.

Den Boer, Monika ja Jorg Monar (2002) Keynote Article: 11 September and the Challenge of Global Terrorism to the EU as a Security Actor. *JCMS: Journal of Common Market Studies* 40(1), 11–28.

Duke, Simon (2002) CESDP and the EU Response to 11 September: Identifying the Weakest Link. *European Foreign Affairs Review* 7, 153–169.

Duyvesteyn, Isabelle ja Leena Malkki (2012) NO: The Fallacy of the New Terrorism Thesis. Richard Jackson ja Justin Sinclair (toim.), *Contemporary Debates on Terrorism*. London: Routledge, 35–42.

Duyvesteyn, Isabelle (2004) How New is the New Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism* 27(5), 439–454.

Hickman, Mary J., Lyn Thomas, Sara Silvestri ja Henri Nickels (2011) ‘Suspect Communities’? Counter-terrorism Policy, the Press, and the Impact on Irish and Muslim Communities in Britain. London: London Metropolitan University. Saatavilla: <http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/fms/MRSite/Research/iset/Suspect%20Communities%20Findings%20July2011.pdf>; luettu 14.10.2011.

Hoffman, Bruce (2006) *Inside Terrorism*. Uudistettu ja laajennettu laitos. New York, Chechester: Columbia University Press.

- ISSET (2010) *The Construction of "Suspect" Communities in Britain 1974-2007: comparing the impact on Irish and Muslim communities* (RES-062-23-1066) Interim Report — Preliminary Findings March 2010. London: London Metropolitan University. Saatavilla: <http://www.londonmet.ac.uk/fms/MRSite/Research/isset/Sus%20Comms/FirstFindings.pdf>; luettu 14.10.2011.
- Jenkins, Brian M. (2001) Terrorism and Beyond: A 21st Century Perspective. *Studies in Conflict & Terrorism* 24, 321–327.
- Jokinen, Christian (2009) Terrorismin torjunnan alkutaipaleelta. Matti Simola (toim.), *Ratakatu 12: Suojelupoliisi 1949–2009*. Hämeenlinna: WSOY, 121–127.
- Juergensmeyer, Mark (2001) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Keohane, Daniel (2005) *The EU and Counterterrorism*. London: Centre for European Reform.
- de Kerchove, Gilles ja Ran van Reedt Dortland (2008) The EU Response to Radicalisation and Recruitment to Terrorism. Rik Coolsaet (toim.), *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Aldershot: Ashgate, 147–154.
- Kullberg, Anssi (toim.) (2011) *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: Miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY.
- Lahtinen, Mikko (2007) Terrori ja poliittinen väkivalta Suomessa. Leena Malkki ym., *Terrorismin monet kasvot*. Helsinki: WSOY Oppimateriaalit.
- Laqueur, Walter (1999) *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Lehto, Marja (2008) *International Responsibility for Terrorist Acts: A Shift towards More Indirect Forms of Responsibility*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Limnell, Jarno (2011) *9/11: Maailma ja Suomi 9/11 jälkeen*. Helsinki: WSOY.
- Malkki, Leena (2002) Apocalypse: Not in Finland. Millenarianism and Expectations on the Eve of the Year 2000. *Terrorism and Political Violence* 14(1), 187–210.
- Malkki, Leena (2007) Epilogi: Terrorismin muuttuminen ja nykypäivä. Leena Malkki ym., *Terrorismin monet kasvot*. Helsinki: WSOY Oppimateriaalit, 375–395.

Malkki, Leena (2011) Suomessa ei ole terrorismia, koska ”Suomessa ei ole terrorismia”? 2000-luvun väkivallanteot ja tulkintojen merkitys. Anssi Kullberg (toim.), *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: Miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY, 204–224.

Neumann, Peter (2009) *Old & New Terrorism*. Cambridge & Malden: Polity.

Nohrstedt, Daniel ja Dan Hansén (2010) Converging under Pressure? Counterterrorism Policy Developments in the European Union Member States. *Public Administration* 88(1), 190–210.

Passi, Minna (2011) Supo: Suomestakin on menty terroristikoulutukseen. *Helsingin Sanomat* 22.9.2011.

Portaankorva, Tuomas (2004) Terrorismin määrittelystä rikoslain 34a-luvun pohjalta. *Politiikka* 46(3), 209–214.

Ranstorpe, Magnus (1996) Terrorism in the Name of Religion. *Journal of International Affairs* 50(1), 41–62.

Sageman, Marc (2004) *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Simola, Matti (toim.) (2009) *Ratakatu 12: Suojelupoliisi 1949–2009*. Hämeenlinna: WSOY.

Tarvainen, Tiina (2011) Yhteiskunnan turvallisuusstrategia terrorismin ennaltaehkäisyssä. Anssi Kullberg (toim.), *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: Miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY, 340–395.

Tucker, David (2001) What is New about the New Terrorism and How Dangerous is It? *Terrorism and Political Violence* 13(3), 1–14.

Islamin muotoutuminen hallinnan kohteeksi

Tässä luvussa pohdin islamin hallinnan problematiikkaa eurooppalaisessa, erityisesti länsieurooppalaisessa kontekstissa: millaisia seurauksia islamin hallinnasta koituu muslimeille ja islamille. Islamin hallinnan seuraukset voivat olla hyvin erilaisia ja yllättäviä suhteessa sen tavoitteisiin. Luvun tarkoituksena on nostaa esiin islamin hallintaan liittyviä haasteita ja ongelmia. Tässä yhteydessä ei keskitytä terrorisminvastaisen sodan tuottamiin turvallistamismekanismeihin, jotka ovat osa islamin hallinnan kokonaisuutta, vaan pikemminkin tavanomaisiin hallinnan keinoihin. Luvun alkuosassa pohdin sitä, miten islam on muotoutunut hallinnan kohteeksi eurooppalaisissa keskusteluissa. Tässä yhteydessä hyödynnän Peter Millerin ja Nikolas Rosen teoreettisia näkökulmia hallinnasta (Miller ja Rose 2010). Millerin ja Rosen näkemykset hallinnasta ovat samantyyppisiä kuin vallan ja hallinnan tutkimuksen klassikon Michel Foucault'n. Heidän lähtökohtansa antaa kuitenkin konkreettisempia välineitä hallinnan empiiriselle analyysille. Luvun analyysiosiossa arvioin, miten islamin hallinta vaikuttaa muslimiuteen, toisin sanoen miten muslimitaustaisten ihmisten subjektiviteetti rakentuu hallinnan myötä. Sen jälkeen pohdin, miten islamin edustuksellisuus rakentuu ja millaisia ongelmatekijöitä siihen liittyy. Luvun lopussa arvioin islamin hallinnan kokonaisuutta sekä sen suhdetta Suomeen.

Islamin ja muslimien läsnäolo Euroopassa koetaan nykyisin yhä ongelmallisempänä. Tähän on monia syitä, jotka liittyvät muun muassa turvallisuushkiin ja sosiaalisen yhtenäisyyden rapautumiseen (ks. esim. Gest 2010; Morey ja Yagin 2011). Riippumatta siitä, ovatko uhkat todellisia vai kuviteltuja, muslimien läsnäoloa pyritään yhä enemmän säätelemään ja kontrolloimaan. Huomion kohteena on turvallisuushkien hallinnan lisäksi myös muslimien sopeuttaminen ja kotouttaminen diasporassa. Islamin hallinta on tapa jäsentää muslimien olemassaolon ehtoja diasporisessa tilanteessa sekä hahmottaa islamiin liittyviä ongelmia. Islamin hallinnan muotoutumiseen liittyy pyyteettömiksi ajateltuja pyrkimyksiä muslimien sopeutumisesta uuteen ympäristöön, mutta samalla myös uhkakuvien luomista ja islamiin liittyvien asioiden turvallistamista (ks. MARTIKAINEN). Islamin hallinta nostaa esille monia kysymyksiä, kuten sen, mitä itse asiassa hallitaan ja ketkä ovat hallinnan kohteita.

Islamin hallinnaksi kutsuttu toiminta on muuttunut noin kymmenen viime vuoden aikana merkittävästi (ks. Maussen 2007a; Sunier 2009). Vaikka aiemminkin on käytetty monia erilaisia hallinnan tapoja ja mekanismeja, nykyinen tilanne on luonteeltaan erilainen, erityisesti maissa, joissa muslimeja on ollut perinteisesti vähän. Hallinta tarkoittaa lyhyesti määriteltynä käyttäytymisen ohjaamista haluttuun suuntaan vaikuttamalla tietyn ihmisjoukon elinoloihin ja ympäristöön. Hallinta tai hallinnan tarve ei synny automaattisesti. Se syntyy, kun yksilöiden tai kollektiivien toiminta näyttää vaativan ohjausta. Miller ja Rose kiinnittävät huomiota tilanteeseen, jossa asiat alkavat ”käydä ongelmalliseksi”. Ongelmat eivät ole ennalta annettuja ja paljastamista odottavia, vaan ne muotoillaan ja tehdään näkyviksi erilaisissa sosiaalisissa prosesseissa. (Miller ja Rose 2010, 26.)

Muslimien läsnäolo Euroopassa on muotoutunut erilaisten historiallisten jaksojen kautta. Siirtomaavaltujen (esimerkiksi Ranska, Hollanti ja Iso-Britannia) kolonialismi muslimienemmistöisissä maissa toi siirtolaisia isäntämaihin 1800-luvulta lähtien.

Maailmansotien jälkeisessä tilanteessa monet eurooppalaiset maat tarvitsivat kasvavan teollisuuden tarpeisiin vierastyöläisiä, myös muslimimaista. Esimerkiksi Saksassa turkkilaistaustaisten siirtotyöläisten määrä nousi huomattavaksi. Tämän siirtolaisuuden myötä myös perheiden yhdistymiset toivat uusia muslimitaustaisia siirtolaisia eurooppalaisiin maihin. Viimeisimpinä muslimisiirtolaisuuden muotona on ollut pakolaisuus erityisesti Saharan eteläpuolisista maista. (Ks. esim. Maussen 2007b.)

Muslimisiirtolaisuudessa on ollut merkittäviä eroja eri maiden välillä. Esimerkiksi Itä-Euroopan maissa ja vaikkapa Suomessa muslimien siirtolaisuus on ollut luonteeltaan erilaista kuin suurissa siirtomaavalloissa. Monissa maissa on Suomen tataarien tapaan ollut jo vanhastaan maahan muuttaneita ja integroituneita muslimiväestöjä. Joissakin maissa muslimit ovat olleet vuosisatojen ajan osa eurooppalaista arkea. Esimerkiksi Balkanin alueella on turkkilaisvallan aikana kääntyneitä tai alueelle siirtyneitä muslimeja. Myös laitton maahanmuutto Välimeren rantavaltioihin on tuonut muslimiväestöä Euroopan alueelle. Lisäksi on muistettava lisääntyvä käännynnäisten määrä eurooppalaisten muslimien kokonaisuudessa.

Muslimisiirtolaisten määrän lisääntyminen Euroopassa on tuonut mukanaan erilaisia tarpeita järjestää islamiin liittyviä asioita. Siirtolaisuuden tultua perhekeskeisemmäksi myös uskonnolliset vaateet ja lähtökohdat vahvistuivat (Bowen 2009, 227). Esimerkiksi lasten koulutus sekä naisten asema ja rooli olivat otollisia hallinnan kohteita. Viimeistään 1990-luvulla ei enää voitu pitää todellisena vaihtoehtona Euroopassa vuosikymmeniä asuneiden muslimien ja heidän jälkeläistensä paluuta kotimaihinsa. He olivat sekä halukkaita että pakotettuja pohtimaan omaa asemaansa Euroopassa. He ottivat huomioon yhtäältä mahdollisuutensa harjoittaa omaa uskoa ja toisaalta roolinsa diasporassa asuvana eurooppalaisena, johon valtaväestö kohdistaa monia vaateita. (Klausen 2006, 6.)

Siirtolaisuus on tuottanut tarpeen ohjata muslimisiirtolaisten elämää. Heidän monet tapansa ja käytäntönsä ovat olleet eurooppalaisesta valtavirrasta poikkeavia. Muslimien läsnäolo Euroopassa on käynyt monien tahojen mielestä ongelmalliseksi siinä mielessä, ettei kaikkialla ole ollut valmiita käytäntöjä jäsentää muslimien olemassaoloa. Toisaalta kansallisuuksiin, arvoihin ja uskonnon harjoittamiseen liittyvät vaateet ovat muodostaneet ongelmakentän, jota ei ole pystytty ratkaisemaan olemassa olevilla lainsäädännöllisillä keinoilla tai tapakulttuurin ohjauksella. Niin sanotut huivikiistat eri maissa, Muhammad-pilapiirrosjupakka ja moskeijoiden rakentamisen aiheuttamat kahnaukset ovat esimerkkejä islamiin liittyvistä politisoituneista ongelmista, joihin on ollut vaikea löytää ratkaisuja olemassa olevilla keinoilla (ks. Linjakumpu 2009, 2010). On tosin muistettava, että ongelmat ovat rakenneet eri maissa erilaisin tavoin ja että kaikkialla ongelmat eivät ole olleet yhtä vakavia. Joissakin maissa ongelmat voivat olla hyvin vähäisiä tai niitä ei ole lainkaan. Esimerkiksi Länsi- ja Itä-Eurooppa eroavat toisistaan siinä, milloin ongelmakohotia on kehittynyt.

Islam ja muslimit ovat poliittisissa keskusteluissa alkaneet yhä enemmän näyttäytyä uhkana olemassa olevalle järjestykselle, minkä vuoksi hallintaa on pitänyt kehittää ja konkreettisesti toteuttaa. Islamin näkeminen uhkana liittyy moniin historiallisiin tai nykyisiin poliittisiin tapahtumiin, joiden osapuolina ovat tavalla tai toisella olleet muslimivaltiot, muslimit yksittäisinä ihmisinä tai yhteiskunnalliset muslimiliikkeet. Tämä on merkinnyt sitä, että islamiin liittyviä asioita ja ihmisiä on tulkittu yhä enemmän turvallisuuden ja turvattomuuden teemojen kautta ja on syntynyt tarve turvallistaa islam. (Ks. esim. Edmunds 2011.) Tässä mielessä islamin hallinta näyttäytyykin monissa tapauksissa pelon, mahdollisen epäjärjestyksen ja sekasorron hallintana.

Islamin hallinta sekä islamiin liittyvien seikkojen ja ihmisten turvallistaminen ovat saman asian eri ulottuvuuksia. Turvallistamisella pyritään määrittelemään hallintaa vaativat asiat, ilmiöt tai ihmiset. New Yorkin ja Washingtonin terrori-iskut sekä Lontoon

ja Madridin terrori-iskut ovat muodostaneet konkreettisia, ihmisten turvallisuuteen liittyviä ongelmia, jotka ovat muotoutuneet ja käsitteellistyneet islamin kautta. Tämä pätee yleisemminkin: muslimitautaisiin ihmisiin liittyvät ongelmat ovat yhä enemmän islamistuneet, eli ne nähdään uskontoon liittyvien määrittelyjen kautta (vrt. Martikainen 2008, 66–68). Uskonnollistaminen on eräs tapa ottaa haltuun hyvin moninaisia teemoja, kysymyksiä, ongelmia ja vaatimuksia, jotka olisivat muutoin hankalasti jäsennettävissä.

Hallinnan kannalta ongelmien muotoutuminen ja määrittely ovat edellytyksiä sille, että niihin voidaan puuttua. Millerin ja Rosen (2008, 28) mukaan ongelmien määrittelyssä hallinnan kannalta ei ole mieltä, ellei samalla esitetä toimia niiden korjaamiseksi. Hallinta ei ole siten pelkkää asioiden esiintuomista, vaan se on myös niihin puuttumista käytännön tasolla. Asioihin puututaan erilaisten teknologioiden avulla, joilla hallintaa voidaan välineellistää ja tehostaa. (Ks. Miller ja Rose 2010, 51.) Miller ja Rose viittaavat teknologioilla erilaisiin ”välineisiin, työkaluihin, tekniikoihin, henkilöstöihin, materiaaleihin ja koneistoihin, joiden avulla vallan haltijat kykenivät ymmärtämään ihmisten henkilökohtaista ja kollektiivista toimintaa ja vaikuttamaan siihen usein hyvinkin kaukana toisistaan olevissa paikoissa” (Miller ja Rose 2010, 30).

Islamin hallinnan pyrkimyksenä on saattaa islam ja muslimit erilaisten hallintatekniikoiden kohteeksi. Näiden hallintatekniikoiden avulla pyritään koordinoimaan, päättämään ja ennustamaan tulevaisuutta. Hallinnan toteuttamiseen tarvitaan konkreettisten tekniikoiden lisäksi ajattelutyytlejä, rationaliteetteja, joiden avulla todellisuus mukautuu laskettavissa olevaksi ja ohjelmoitavaksi (Miller ja Rose 2010, 28). Tässä yhteydessä tiedon ja asiantuntijuuden merkitys on olennainen. Millerin ja Rosen mukaan hallitseminen onkin ”tiedonmuodostuksen, laskelmien, kokeilun ja arvioinnin valtakuntaa” (Miller ja Rose 2010, 83). Hallitsemiin tarvitaan tietoa ja asiantuntijuutta, joiden avulla ongelmat ja niihin liittyvät toimijat, asiat ja mahdolliset ratkaisuehdotukset

määritellään. Laaja internetissä oleva portaali *Euro-Islam.info* on esimerkki muslimitaustaisia ihmisiä koskevan tiedon ja määrittelyjen tuottamisesta. Maittain eroteltuihin analyyseihin on pyritty kokoamaan tietoa muslimien määrästä, asumisesta, työllisyydestä, organisaatioista, poliittisesta aktiivisuudesta ja mediareaktioista. (Ks. Euro-Islam.info.)

Islamin hallinta – kuten kaikki muukin hallinta – perustuu siihen olettamukseen, että todellisuuteen voidaan vaikuttaa ja sitä voidaan parantaa. Kyse on hallintamentaliteetista, jota luonnehtii ”alituinen optimismi sen suhteen, että yhteiskunta tai jokin sen osa on hallittavissa tehokkaammin tai paremmin, että tavalla tai toisella todellisuus on puettavissa ohjelmiksi” (Miller ja Rose 2010, 48). Näiden erilaisten ohjelmien avulla pyritään todellisuuden hallintaan. On kuitenkin huomattava, että optimistisista lähtökohdistaan huolimatta hallinta on Millerin ja Rosen mukaan sisäsyntyisesti toimintaa, joka epäonnistuu (Miller ja Rose 2010, 30). Hallinnan ohjelmat ja tekniikat ovat usein eriaineksisia ja keskenään kilpailevia. Yhden ohjelman tuottamat ratkaisut voivat aiheuttaa ongelmia toiselle ohjelmalle. Toisaalta ohjelmien sekoittuminen tai tiettyjen teknologioiden käyttöönoton odottamattomat seuraukset saattavat synnyttää tilanteita, joita ei ole otettu huomioon. (Miller ja Rose 2010, 56.)

Millerin ja Rosen huomio on olennainen myös islamin hallinnan kannalta: tavoitteiden ja niitä toteuttavien teknologioiden tuottamien tulosten välinen ero voi olla huomattava. Islamin hallinnan tavoitteena on yhtäältä lisätä turvallisuutta ja toisaalta luoda muslimille välineitä ja väyliä päästä osalliseksi eurooppalaisesta sosiaalisesta ja poliittisesta todellisuudesta. Hallinnan problematiikka on lähtökohtaisesti kaksinainen. Sen pyrkimyksenä on tuottaa myönteisiä seurauksia muslimille ja eurooppalaisille valtioille, mutta siitä seuraa myös uusia kysymyksiä. Voidaanko hallinnan seurauksia loppujen lopuksi ennakoida? Eurooppalaiset valtiot ja yhteiskunnat, islam ja muslimit sekä islamin hallinnan teknologiat ja rationaliteetit muodostavat ketjun, jonka vaikutusten kontrollointi ei ole itsestään selvää.

Muslimius: hallinnan kohteen määrittelyn ongelmallisuus

Islam on abstrakti uskonnollinen järjestelmä. Se on olemassa konkreettisesti silloin, kun joku toteuttaa sitä ja toimii sen kautta tai kun ihmiset käsitteellistävät ja toteuttavat sitä. Tämän vuoksi hallinta kohdistuu nimenomaan ihmisiin ja heidän toteuttamiinsa käytäntöihin. Hallinnan kohteina voivat olla esimerkiksi muslimien käytössä olevat moskeijat ja muut tilat, koulutukselliset ratkaisut sekä uskonnolliset, poliittiset ja elämäntapaan liittyvät toiminnot ja toimijat. (Ks. esim. Buijs ja Rath 2006, 15; Maussen 2007a, 11–47.) Tämänäköiset hallinnan kohteet kuvastavat kuitenkin vain osittain hallintaan liittyvää problematiikkaa.

Onkin tarpeen kysyä, ketä hallitaan, kun hallitaan islamia. Ilmeinen vastaus on, että islamin hallinnan kautta hallitaan muslimeita eli niitä ihmisiä, jotka tunnustavat islamia tai joiden vanhemmat ovat olleet muslimeita. Muslimeiksi lasketaan myös islamiin kääntyneet, ja toisaalta muslimiuden ulkopuolella ovat islamista pois kääntyneet. Tämänäköinen muslimiuden määrittely on helppoa, mutta se hankaloituu selvästi mietittäessä, mitä muslimi-identiteetti tai muslimius subjektiviteettina tarkoittaa. Milloin islamtaustainen ihminen on muslimi; mitä määrittely pitää sisällään ja mitä se sulkee ulos (Jeldtoft 2009)? Identiteettien problematiikkaa on toki mietitty paljon, ja monet identiteetteihin liittyvät lähtökohdat on monta kertaa haastettu (ks. esim. Muhammed 2011, 73–79). Puhuttaessa islamin hallinnasta identiteetteihin liittyvät pohdinnat ovat edelleen merkityksellisiä, koska islamin hallinta sisältää lähtökohtaisesti oletuksen ihmisryhmästä, johon hallinta kohdistuu.

Tietyn ihmisryhmän, eli tässä tapauksessa muslimien, saattaminen hallinnan kohteeksi tapahtuu tilastoinnin, laskemisen, numeroinnin ja muun kirjaamisen avulla. Jotta islamin hallinta voisi tapahtua tehokkaasti, tarvitaan tietoa asianomaisesta ihmisryhmästä. Millerin ja Rosen mukaan tilastotiedoilla muovataan aluetta, joka on hallinnan kohteena. Tiedot synnyttävät normeja

ja prosesseja, joiden avulla suunnata konkreettisia toimia (Miller ja Rose 2010, 99.) Tällä tavoin myös muslimitaustaisista ihmisistä tehdään ”laskennallisia olioita, joilla näyttää olevan aivan oma kiinteytensä ja oma ominaispainonsa” (Miller ja Rose 2010, 99). Monissa eurooppalaisissa maissa (mm. Ranskassa) ihmisten virallinen tilastointi uskonnon perusteella ei ole sallittua. Islamin hallinnan logiikka kuitenkin edellyttää, että islamitaustaiset ihmiset ovat laskettavissa ja tilastoitavissa. Tämä saavutetaan monilla epävirallisilla laskelmilla, jotka perustuvat esimerkiksi etniseen taustaan. Tällöin tietyn etnisen taustan tai kansallisuuden omaavat ihmiset oletusarvoisesti arvioidaan ja nimetään muslimiksi (ks. esim. Euro-Islam.info-portaalin tilastot).

Kirjaaminen prosessina ja siitä syntyvä informaatio ovat arvotuneita, ja ne ovat tapa puuttua olemassa olevaan todellisuuteen. Millerin ja Rosen mukaan tällä tavoin todellisuus muokataan keskusteltavaan muotoon, jolle voidaan tehdä ”taudinmääritys” (Miller ja Rose 2010, 98). Kirjaamisen ja muiden tiedon tuottamisen mekanismien tarkoituksena on siis saada hallinnan kohteena olevat ihmiset ja asiat laskettavaan ja arvioitavaan muotoon. Islamin hallinta tarkoittaakin käytännössä ”muslimiuden vakiointia” (vrt. Miller ja Rose 2010, 68): mitä muslimina olo tarkoittaa sekä miten se määritellään ja kehystetään. Hallinnan prosesseissa tuotetaan heterogeenisistä, eri taustoista tulevista ihmisistä ”muslimeja”.

Tästä nousee väistämättä ongelmia, joista eräitä keskeisiä ovat islamin ja muslimitaustaisten ihmisten välisen suhteen homogenisointi sekä toisaalta sen määrittely uskonnolliseksi ja mahdollisesti poliittiseksi. Eurooppalaiset muslimit ovat kuitenkin luoneet monenlaisia tapoja olla muslimeja. Islamiin perustuva muslimi-identiteetti on moninainen, ja uskonnollinen ulottuvuus on vain yksi tekijä. Monet ovat omaksuneet yksityisen uskonnollisuuden ja toiset julkisemman. (Bowen 2009, 221.) Muslimien uskonnollisuus onkin hyvin vaihtelevaa. Eurooppalaisissa maissa arvioidaan olevan uskontoa harjoittavia muslimeja vain niinkin vähän kuin 10–25 prosenttia maan muslimista (ks. esim. Muhammed 2011,

235; Sebian 2011; Sorgenfrei 2010). Toisaalta muslimi voi olla sekulaari, eli hän voi irrottaa uskonnollisen ulottuvuuden kokonaan omasta muslimiudestaan. Sekulaarin muslimiuden ajatus onkin otettu varsin heikosti huomioon islamin hallinnassa, sisältäen myös journalistiset ja akateemiset käytänteet (ks. esim. Sorgenfrei 2011). Toisaalta muslimin identiteetti voi rakentua myös muiden kuin islamiin liittyvien tekijöiden varaan. Henkilön ammatti, kansallisuus, kotipaikka tai suku voivat olla vahvempia määrittäjiä kuin uskonto. (Ks. identiteetin määrittelyistä Herding 2011.)

Ympäröivällä yhteiskunnalla on siis taipumus määritellä etnisesti muslimitaustaiset ihmiset muslimieiksi ja islamiin liittyviksi. Muslimiksi määrittely on osaltaan erottamassa heitä kantaväestöstä ja tuottamassa väestöryhmien välistä lokerointia. Samanaikaisesti on kuitenkin olemassa odotuksia, joiden mukaan islam ei olisi muslimieille toivottava käyttäytymisen tai arvojen lähde. (Vrt. Sorgenfrei 2010.) Muslimeihin kohdistuu näin varsin ristiriitaisia odotuksia muslimina olemisesta ja toimimisesta.

Islamin hallinta aiheuttaa erottelua muslimiväestön ja ei-muslimien välille, mikä on myös osaltaan luomassa eriytymistä ja eristäytymistä. Eristäytyminen voi puolestaan olla luomassa yhteistä solidaarisuutta ja uskonnollis-poliittista identiteettiä erilaisista taustoista tulevien muslimien keskuudessa. Muslimiuden ulkoapäin tuottaminen ja korostaminen voi olla tehokas väline muslimieille itselleenkin tuottaa *islamilaista nationalismia* eurooppalaisten valtioiden sisällä. (Ks. Amrullayev 2007, 7.) Jos identiteetti ja kokemus olemassaolosta kiedotaan uskonnon ympärille myös ulkoapäin tuotettujen hallinnollisten mekanismien avulla, se lisää mahdollisuuksia yhtenäisten islamilaisten rintamien syntymiselle ja tätä kautta islamin politisoitumiselle.

Eurooppalaiseen diasporaan vaikuttavat myös globaalit virtaukset. Mitä voimakkaampi ylikansallisen islamin tendenssi on olemassa, sitä suuremmat vaikutukset sillä on myös diasporassa olevien ihmisten elämään. Onkin kysyttävä, missä määrin erilaiset hallinnolliset mekanismit tukevat myös panislamilaisten identiteet-

tin rakentumista. Tämä ylittäisi myös eri ryhmittymien ja valtioiden rajat. Mitä enemmän muslimitaustaisia henkilöitä suunnataan islamiin tai siihen liittyviin identifikaatioihin, sitä helpommin syntyy vastaanottavuutta ylikansallisille ja poliittisille islamin muodoille. Muslimitaustaisten ihmisten islamisoiminen eli uskonnon kautta näkeminen tuottaa myös toisenlaisia vaikutuksia: myös maahanmuuttokriittiset tahot pystyvät hyödyntämään islamin hallinnan tuottamia diskursseja, määrityksiä ja luokituksia.

Islamin hallinnan kannalta olisikin tarpeen miettiä tarkemmin, millä tavoin muslimitaustainen henkilö määritellään. Kuka määrittelee ja millä ehdoin? Ihmisen uskonnollistaminen tai näkeminen islamin kautta tuottaa tietoisuutta muslimista. Tämä on myös uhkakuvien rakentamisen ja turvallisuusdiskurssien kehittymisen taustalla. Muslimien näkeminen yhtenä kokonaisuutena vaikeuttaa todellisten, esimerkiksi terrorismiin liittyvien, uhkien ymmärtämistä ja ratkaisemista. Diasporassa muslimi on tavallaan koko ajan epäilyksenalainen valtaväestön toimesta: islamista ja muslimien historiasta suodattuu helposti uhkaavia tekijöitä, joita yhtenäistävä hallinnan tuottama muslimius osaltaan korostaa.

Islamin edustaminen ja edustuksellisuus

Muslimitaustaisten ihmisten identiteetin määrittäminen uskonnon kautta aiheuttaa ongelmallisia tilanteita myös, kun pohditaan, kuka heitä edustaa (ks. MARTIKAINEN). Islamin hallinta edellyttää edustuksellisuutta, jotta keskustelu valtion ja muslimien välillä olisi mahdollista. Miten islamilainen edustus toteutetaan: keitä ihmisiä tai mitä instituutioita siinä kuunnellaan ja onko ylipäänsä mielekästä rakentaa islamiin nojautuvaa edustuksellisuutta? Ketkä ihmiset tai mitkä ihmisryhmät kuuluvat edustuksellisuuden joukkoon? Islamin hallinnan kannalta on tarpeellista löytää keskustelutahot, jotka edustavat islamia, mutta samalla kuitenkin luodaan uusia ongelmia hallittavien kannalta.

Edustuksellisuuteen liittyvät myös islamin auktoriteettirakenteet. Vaikka tunnetusti islamissa ei ole muodollista auktoriteettijärjestystä, uskonnollisen opin tulkinnessa on olemassa monenlaisia toimijoita, joilla on valta määritellä uskonnon sisältöä. Auktoriteetti on muodostunut vaihtelevasti erilaisissa muslimiyhteisöissä ja muslimivaltioissa. Tämä auktoriteettien moninaisuus on säilynyt diasporisessa tilanteessa, ja samalla se on myös saanut uusia muotoja. Internetin, ylikansallisen median ja erilaisten itseoppineiden uskonnollisten auktoriteettien merkitys euromuslimien elämässä sekä uskonnollisen opin ja toiminnan määrittelijöinä on suuri. Hallinnan kannalta onkin olennaista arvioida, millaisia islamin auktoriteetteja kuunnellaan ja millaiseen uskonnolliseen perinteeseen ne kuuluvat.

Islamiin liittyvän edustuksen kehittymisen kannalta moskeijat ovat olleet keskeisessä asemassa. Moskeijoista ja rukoushuoneista on kehittynyt monille muslimelle turvasatamia muutoin epävieraanvaraisissa kulttuureissa ja ympäristöissä (Maussen 2007b, 993). Moskeijat ovat olleet ensimmäisiä varsinaisia islamilaisia instituutioita Euroopassa, ja niiden myötä on syntynyt linkejä muslimien, islamin ja eurooppalaisten yhteiskuntien välille. Moskeijoiden rakentaminen ja ylläpitäminen on vaatinut vuoropuhelua ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Tämän vuoropuhelun osalliseksi ovat luontaisesti asemoituneet moskeijoiden imaamit ja moskeijoita ylläpitävät yhteisöt. Moskeijoilla on näin ollut olennainen merkityksensä muslimitaustaisen siirtolaisuuden ja islamilaisen edustuksellisuuden uskonnollistumisessa.

Islamin edustuksen rakentuminen moskeijajärjestelmään tai imaameihin tukeutuen on ongelmallista toisaalta myös siksi, että imaamit saattavat edustaa varsin huonosti omaa kohderyhmäänsä. Imaameja rekrytoivat usein paikalliset moskeijaneuvostot, jotka tuovat imaameja kotimaistaan. Tällöin esimerkiksi toisen ja kolmannen polven nuorten tavoittaminen voi olla haasteellista, kuten myös kohdemaan kielen hallitseminen. (Ks. Klausen 2006, 5.) Esimerkiksi Saksassa olevat moskeijat ovat monitoimipaikkoja,

joihin ihmiset tulevat uskonnollisten toimitusten lisäksi hakemaan neuvoa ja apua moniin elämän asioihin. Monet imaamit ovat kuitenkin varsin kyvyttömiä vastaamaan näihin tarpeisiin. Saksassa useat imaamit on palkannut Turkin valtio, ja he ovat mahdollisesti vain joitakin vuosia Saksassa, kunnes palaavat takaisin Turkkiin. Tällaiset uskonnolliset johtajat osaavat heikosti saksaa ja tuntevat huonosti saksalaisen yhteiskunnan toimintatapoja, lakeja ja mentaliteettia. Imaamien täytyisikin irrottautua kotimaidensa olosuhteista ja uskonnollisista lähtökohdista, jotta he voisivat palvella eurooppalaistuneita tai eurooppalaistuvia muslimeja. (Ks. esim. *SpiegelOnline* 2010b.)

Imaamien tarve on monissa maissa ollut varsin suuri, mutta pätevien imaamien rekrytointi on ollut vaikeaa. Muslimimaista lähetettyjen imaamien lisäksi Euroopassa toimii paljon myös siellä asuvia muslimeja, jotka ovat ottaneet vastuuta moskeijoiden toiminnosta ja uskonnollisesta opetuksesta. Imaamien koulutus onkin eräs keskeinen islamin hallintaan liittyvä tekijä, jonka avulla pyritään nostamaan koulutustasoa sekä saamaan koulutus jollakin tavalla eurooppalaisten valtioiden hallinnan kohteeksi. Ongelmallista islamin hallinnan kannalta on ollut se, että imaamit on saatettu kouluttaa eurooppalaisten hallinnan mekanismien ulottumattomissa. Esimerkiksi Saudi-Arabian merkitys imaamien ja muiden uskonnollisten toimijoiden koulutuksessa on huomattava. Tämä on ollut osaltaan tuottamassa vanhoillista ja taantumuksellista islamin tulkintaa eurooppalaisissa maissa. Hallinnan kannalta on siis merkityksellistä, millaista uskonnollisuutta imaamit edustavat, mitkä ovat heidän koulutukselliset ja kulttuuriset taustansa ja mitä he edustavat omien uskovien yhteisöjensä lisäksi.

Moskeijoiden ja imaamien lisäksi erilaiset islamilaiset organisaatiot ovat viime vuosikymmenen aikana tulleet keskeisiksi tekijöiksi islamin edustuksessa (ks. esim. Bowen 2009). Moskeijoiden suhteellinen merkitys edustuksessa onkin vähentynyt, kun on kehittynyt ja vakiintunut erilaisia islamilaisia yhteisöjä, organisaatioita, kulttuurikeskuksia ja opiskelijajärjestöjä. Eurooppalaiset

valtiot ovat myös edesauttaneet erilaisten kansallisten sateenvarjo-organisaatioiden syntyä. Islamiin ja muslimeihin liittyvän hallinnan toteutuksessa on ollut tärkeää löytää dialogikumppaneita, jotka pystyisivät puhumaan kaikkien maassa olevien muslimien puolesta. (Ks. esim. Bruce 2010; Herding 2011.) Ne toimivat islamin äänenä ja niitä kuunnellaan monissa muslimeihin liittyvissä asioissa. Tällaisia kansallisia, monia islamilaisia yhteisöjä yhdistäviä sateenvarjo-organisaatioita onkin luotu moniin maihin. Suomessa *Suomen Islamilaisen Neuvoston* (SINE) perustaminen on osa tätä yleiseurooppalaista kehitystä. Tosin vain harvat kansallisista organisaatioista edustavat kaikkia kyseisessä maassa olevia yhteisöjä. Kyse on pikemminkin sateenvarjo-organisaatioista, jotka keräävät uskonnollisesti, kulttuurisesti ja poliittisesti samansuuntaisia liikkeitä yhteen.

Imaamien ja moskeijoiden tavoin myös yksittäisten organisaatioiden ja sateenvarjo-organisaatioiden edustuksellisuus voidaan kyseenalaistaa. Vaikka organisaatioiden edustuksellisuus olisi laajempaa ja monipuolisempaa kuin moskeijoiden, ne myös houkuttelevat mukaansa tiettyntyyppisiä toimijoita. Organisaatioiden jäseniä ovat poliittisesti aktiiviset, uskonnollisesti virittyneet henkilöt, joiden tavoitteena on tuoda esiin islamiin liittyviä kysymyksiä eurooppalaisissa yhteiskunnissa. (Ks. Herding 2011.) Hallinnan kannalta muslimien organisoituminen antaa mahdollisuuden valvontaan ja edes jonkinlaisten edustuksellisten elimien luomiseen. Niihin tukeutuminen voi kuitenkin tarkoittaa varsin rajoittunutta näkökulmaa Euroopassa asuvien muslimitaustaisten ihmisten elämään ja arvoihin. Muun muassa edustuksellisuuden kattavuus suhteessa esimerkiksi islamia harjoittamattomiin henkilöihin, sekulaareihin, naisiin tai sukupuolisiin vähemmistöihin on haasteellista. Toisaalta edustuksellisten rakenteiden luominen voi aiheuttaa myös keskinäistä kilpailua ja eri ryhmien välisiä ristiriitoja: kuka saa merkityksellisimmän aseman muslimien edustajana suhteessa valtiotoimijoihin? Voimakkaiden organisaatioiden rakentuminen voi osaltaan olla vaikuttamassa niiden itseriitto-

suuteen sekä oman voimakkaan identiteetin ja samalla toiminnallisuuden rakentumiseen. Pyrkimys hallintaan voi tuottaa näin uusia vahvoja islamilaisia toimijoita, jotka voivat samalla olla myös poliittisesti ja turvallisuuden kannalta ongelmallisia.

Islamin edustuksellisuuden ongelmallisuus tulee esiin myös islamilaisittain määritellyn koulutuksen, terveydenhuollon ja *šaria*-lainsäädännön kysymyksissä. Ei ole olemassa yksiselitteisiä tapoja määritellä, miten ne järjestetään ja millaiseen islamin tulkintaan ne perustuvat. Eurooppalaiset yhteiskunnat ovat pyrkineet rakentamaan näiden sektoreiden toimintaa yhteistyössä islamilaisten organisaatioiden ja toimijoiden kanssa. Esimerkiksi Saksassa islamiin liittyvää uskonnollista koulutusta tulee kehittää yhteistyössä islamilaisten organisaatioiden kanssa (ks. Bowen 2009, 230). Tällöin kysymys islamin *tulkinnasta* ja tätä kautta myös islamin auktoriteetin rakentumisesta on erityisen olennainen: millaista tulkintaa islamista tällaisissa tilanteissa noudatetaan?

Eurooppalaisten yhteiskuntien tuottamalla edustuksellisuudella tuotetaan samalla hierarkkisia suhteita islamilaisten yhteisöjen sisälle. Tässä yhteydessä on tarpeen mainita yksittäisten henkilöiden rooli islamin sisällön ja tätä kautta myös edustuksellisuuden kannalta. Sveitsiläissyntyinen ja egyptiläistaustainen Tariq Ramadan on hyvä esimerkki henkilöstä, joka on pystynyt ottamaan haltuun eurooppalaista julkista islamia koskevaa tilaa ja määrittelemään niin islamia kuin myös diasporamuslimiutta. Ramadan edustaa euroislamilaista trendiä, jossa pyritään erottamaan islamin uskonnollinen ulottuvuus kansallisuudesta: muslimi voi olla tämän näkemyksen mukaan samanaikaisesti islamia harjoittava yksilö ja eurooppalaisen kansallisvaltion jäsen. Toisentyypistä suhdetta islamiin edustaa puolestaan esimerkiksi somalialaistaustainen, nyttemmin islamiin etäisyyttä ottanut Ayaan Hirsi Ali, joka on voimakkaasti kritisoinut islamin perinteisiä näkemyksiä muun muassa naisten asemasta. Molemmat henkilötyypit ovat islamin edustuksellisuuden kannalta ongelmallisia: kyseiset henkilöt ovat saaneet paljon medianäkyvyyttä ja sympatiaa euroop-

palaisissa yhteiskunnissa, mutta samalla myös kriittisiä huomioita niin muslimeilta kuin ei-muslimeiltakin. Olisikin huomioitava, miten yksittäiset ihmiset pystyvät edustamaan kohderyhmäänsä ja mikä kyseinen kohderyhmä itse asiassa on.

Islamin edustuksellisuuden uskonnollistuminen tarkoittaa myös sitä, että islamilaiset toimielimet ovat yhä enemmän yhteydessä muihin uskonnollisiin yhteisöihin, erityisesti katoliseen ja protestanttiseen kirkkoon (vrt. Bernando ja Vink 2010, 7; MARTIKAINEN). Myös monikulttuurisuusdialogit ja vastaavat prosessit ovat olleet jo parin vuosikymmenen ajan kehittelyn kohteina. Tästä on esimerkkinä muun muassa Euroopan unionin kasvava kiinnostus uskonnollisia yhteisöjä, nimenomaisesti islamilaisia yhteisöjä kohtaan (ks. esim. Silvestri 2009, 1216). Tämänäyttypiset prosessit tarkoittavat periaatteessa hyvää, mutta myös ne korostavat muslimiuden uskonnollista ulottuvuutta. Esimerkiksi katolinen kirkko edustaa katolisia ihmisiä heidän uskonnollisissa toiminnoissaan, mutta islamiin liittyvien edustuksellisten toimielimien toiminta näyttäytyy helposti muslimien koko elämää hallitsevana. Edustuksellisen uskonnollisuuden korostuminen vie vääjäämättä huomion muilta edustuksellisuuden muodoilta, jotka voisivat olla mielekkäitä muslimitaustaisten ihmisten kannalta.

Edustuksellisuuden problematiikka kulminoituukin monella tapaa siihen, halutaanko kommunikoida ja olla tekemisissä uskonnon ja uskomusjärjestelmän kanssa vai niitä edustavien tai niihin kuuluvien moninaisten ihmisten kanssa. Problematiikka on niissä erilaista ja tuottaa erilaisia lopputuloksia ja johtopäätöksiä. Ongelmassa palataan identiteetteihin sekä kokemukseen muslimina elämisestä ja muista muslimeista. Jos muslimi ei tunne olevansa uskonnollisesti orientoitunut, minkä tahon pitää silloin edustaa häntä? Olisikin saatava parempi ymmärrys muun muassa siitä, millaista edustuksellisuutta diasporisessa tilanteessa olevat muslimit haluavat ja onko uskonnollisesti sävyttynyt edustuksellisuus mielekäs ratkaisu? *Open Society Institute* teki Berliinissä asuvista muslimeista tutkimuksen, ja sen mukaan jokapäiväisessä elämässä

ei ole juuri eroja muslimien ja ei-muslimien välillä. Samalla tavalla kuin ei-muslimitkin muslimit pitivät tärkeänä, että heidän lapsensa saavat hyvätasoisien koulutuksen, kadut ovat turvallisia, ihmiset tulevat toimeen keskenään ja yhteisöt ovat yhteydessä toisiinsa. (Open Society Institute 2010; *SpiegelOnline* 2010a.) Tällöin kysymys edustuksellisuuden korostuneesta uskonnollisuudesta ja mahdollisesta homogenisoitumisesta on merkityksellinen. Diasporaan joutuessaan muslimeilla ei välttämättä ole muita vaihtoehtoja, vaan uskonnollisesti sävyttynyt edustus voi olla ainoa mahdollisuus saada oma ääni kuuluviin kollektiivisella tasolla. Diasporamuslimien ongelmat voivat olla samoja kuin muillakin kansalaisilla kyseissä valtioissa, mutta heidän mahdollisuutensa saada asiansa kuuluviin vaikkapa tavanomaisten puolueiden kautta voi olla rajoitettua. Millä tavoin valtioiden ja yhteiskuntien pitäisi tukea muslimitauastaisten siirtolaisten integroitumista vaikkapa ammattiin, sukupuoleen, ikään tai kansallisuuteen liittyviin organisaatioihin tai toiminnan mekanismeihin? Missä määrin pääsy yhteiskunnan eri toimintoihin ja instituutioihin vähentää tarvetta tukeutua yksinomaan uskonnollisesti määritelyihin toimintoihin ja toimijoihin?

Haasteellinen hallinta

Diasporassa toteutuvat islamin muodot ovat väistämättä erilaisia kuin ne olisivat muslimienemmistöisissä maissa. Niissäkin islam toteutuu hyvin vaihtelevilla tavoilla, mutta muutos on vielä mitavampi siirryttäessä toiseen kulttuuriseen tai yhteiskunnalliseen kontekstiin. Kussakin eurooppalaisessa maassa muslimien ja islamin suhde kantaväestöön ja yhteiskuntaan on muotoutunut osittain samoja kehityskulkuja, mutta samalla myös kyseisen valtion erityispiirteitä noudattaen. Islamin hallinta edustaa pyrkimystä integroida islam ennustettavalla ja kontrolloitavalla tavalla eurooppalaiseen yhteiskuntaan. Eräänä tavoitteena on ollut estää muodostumasta erilaisia rinnakkaistodellisuuksia, joissa eurooppalainen

ja islamilainen maailma olisivat samassa fyysisessä ympäristössä mutta erillisinä kokemusmaailmoina. Hallinnan avulla pyritäänkin muun muassa tukemaan maltillisen islamin rakentumista ja luomaan eurooppalaista islamia, joka ei olisi liiaksi riippuvainen muslimitaustaisten ihmisten lähtömaiden sosiaalis-poliittisessa todellisuudessa.

Hallintaan liittyvät toimet eivät rakennu vaiheittain, vaan monet ratkaisut syntyvät yllättävällä ja sattumanvaraisella tavalla (Miller ja Rose 2010, 46). Yhtäältä islamin ongelmallistamisella ja myös siihen liittyvillä hallinnan toimilla on pitkät historialliset juuret. Toisaalta 2000-luvulla esiin tullut tarve hallita ja hallinnoida islamia liittyy erityisesti New Yorkin ja Washingtonin terrori-iskuihin 2001 sekä Madridin ja Lontoon terrori-iskuihin vuosina 2004 ja 2005 (ks. ARCHER ja MALKKI). Vaikka ne ovat draamatisia ja merkityksellisiä tapahtumia, niiden yhteys Euroopassa asuviin muslimeihin on ristiriitainen. Niiden taustalla oli yksittäisiä ryhmiä, ja kuitenkin muslimit ja islam ovat joutuneet kollektiivisesti hallinnan kohteeksi.

Islamin tehokas hallinta edellyttää yhtenäistäviä määrittelyjä, jossa islam tai muslimit helposti näyttäytyvät yhdenlaisina, homogeenisina kokonaisuuksina. Islamin hallinnan mekanismit ovatkin osaltaan vahvistamassa islamiin nojautuvaa subjektiviteettia, mikä puolestaan vahvistaa yhteisen islamilaisen yhteisön ajatusta. Tämänäytyypiset määrittelyt ovat myös itseään vahvistavia. Islamiin nojautuvan subjektiviteetin ja identiteetin tukeminen ulkoapäin antaa muslimille itselleen perustellun mahdollisuuden ajatella itseään yhä enemmän islamin kautta. Islamin hallinta merkitseekin islamin ja muslimien olemassaolon näkyväksi tekemistä erilaisin mekanismein. Vaikka se olisi tasa-arvoisen kansalaisuuden ja osallisuuden kannalta ensiarvoisen tärkeää, se saattaa samalla aiheuttaa negatiivisia reaktioita eurooppalaisissa ei-muslimeissa. Mitä selvemmin muotoillut asetelmat muslimilla on, sitä enemmän muslimeihin ja islamiin kriittisesti suhtautuvat muodostavat vastavoimia. (Vrt. Nonneman 1997, 3–4.)

Islamin hallinta ei ole vain yksisuuntaista, eurooppalaisten valtioiden ja yhteiskuntien tuottamia määrittelyjä, arviointeja ja mekanismeja suhteessa muslimeihin ja islamiin. Se avaa myös toisensuuntaisia vaikutusketjuja. Islamin hallinnan mekanismit tarvitsevat henkilöitä, organisaatioita ja muita tahoja, jotka edustavat islamia. Se luo mahdollisuuksia muslimeille itselleen tuottaa ja esittää yhä moninaisempia vaatimuksia, myös sellaisia, jotka saattavat näyttäytyä varsin ongelmallisina eurooppalaisten yhteiskuntien kannalta. Islamilaisittain relevantit toiminnot (erityisesti muslimien omat koulut tai koulutussisällöt) yhtäältä tukevat yhteisöllistä valtaistumista ja identiteetin rakentamista. Toisaalta ne voivat syrjäyttää muslimeja normaaleiksi tai tavanomaisiksi luokitelluista toimintatavoista ja vieraannuttaa heitä ei-muslimeista. (Vrt. Baughn 2011.) Tämä pätee myös terveydenhuollon, sosiaali-toimen ja šaria-lainsäädännön mahdolliseen soveltamiseen, koska tällä tavoin muslimeille syntyisi valtaväestöstä erillisiä toimintamalleja. Muslimien diaspora-asemaa vahvistavat käytännöt voivat siis toimia tarkoitustaan vastaan.

Islamin hallinta onkin tasapainottelua optimististen toiveiden ja ennakoimattomien seurausten välillä. Islamin hallinnan logiikka perustuu hallinnan toteuttajien kannalta positiivisen islamin tuottamiseen ja tukemiseen sekä negatiivisen islamin välttelemiseen. On kuitenkin ilmeistä, että molemmat puolet tulevat entistä voimakkaammiksi islamin hallintaan liittyvien toimien myötä (vrt. Salvatore 2004, 1020). Tulisikin kysyä, miten turvataan muslimien mahdollisuus integroitua kansalaisiksi, jotka voivat esimerkiksi käyttää äänioikeuttaan ja osallistua vaikuttamiseen eri tavoin myös ilman, että he leimautuvat uskonnollisen taustan perusteella. Miten muslimitaustaisten henkilöiden poliittiset mielipiteet siis saadaan integroitua diasporisten maiden poliittisiin järjestelmiin ilman, että ne tarpeettomasti uskonnollistetaan ja samalla tuotetaan erotteluja muslimien ja ei-muslimien välille?

Hallinnan haasteet ovat ajankohtaisia myös Suomessa (ks. Martikainen 2007, 2008). Muslimien määrä Suomessa on verraten

vähäinen, ja islamiin liittyviä ongelmatekijöitä on edelleen melko vähän. Keskustelu muslimien maahanmuutosta on kuitenkin kiihtynyt viime vuosien aikana, ja on oletettavaa, että valtio omaksumu yhä enemmän islamin hallintaan liittyviä toimia. Nykyisessä suomalaisessa keskustelukulttuurissa on voimistunut näkökulma, jonka mukaan muslimien maahanmuuttoa pitäisi mahdollisuuksien mukaan rajoittaa ja tätä kautta myös kyseiseen väestönosaan liittyvät ongelmat vähentyisivät tai poistuisivat kokonaan. Maahanmuuttoa on toki mahdollista säädellä, rajoittaa ja vähentää, mutta siitä huolimatta islam ja muslimit ovat osa eurooppalaista todellisuutta, myös lisääntyvän käännyännäisyyden takia. Lisäksi on pidettävä mielessä, että eurooppalaiset ovat itse tuoneet muslimitautaisista Eurooppaan omia tarpeitaan varten. Merkittävä määrä muslimeista on jo eurooppalaisten valtioiden kansalaisia ilman sosiaalista tai kulttuurista yhteyttä aiempaan kotimaahansa.

Myös Suomessa tulisi pohtia muslimiuteen ja islamin edustuksellisuuteen liittyviä tekijöitä. Ne ovat ratkaisevasti vaikuttamassa siihen, miten muslimit ja islam asemoituvat suomalaiseen yhteiskuntaan. Suomessa pitkään asunut irakilainen Husein Muhammed tarkastelee kirjassaan *Yhtä erilaiset* Suomessa asuvia muslimeja ja heidän organisaatioitaan. Muhammedin mukaan

– on hyvin yleistä, että jonkin yksittäisen moskeijan imaamia tai yhdyskunnan edustajaa kutsutaan niin median kuin viranomaistenkin taholta puhumaan kaikkien muslimien edustajana, vaikka tuskin on montakaan asiaa, josta Suomessa asuvien muslimien enemmistöllä olisi yhteinen kanta. Kuitenkin niin viranomaiset, media kuin varsinkin maahanmuuttokriitikotkin pitävät yksittäisten uskovaisten muslimien esittämiä mielipiteitä helposti kaikkien muslimien virallisena kantana. (Muhammed 2011, 237.)

Olisikin mietittävä perusteluja, miksi yksittäinen ihminen tai organisaatio ottaa itselleen oikeuden puhua muslimien äänellä. Pitäisi arvioida, mistä lähtökohdista kyseinen oikeutus nousee ja

ketä sillä pyritään edustamaan. Hallinnan kannalta olisi tärkeää tunnistaa islamkytköksisten toimijoiden sisäiset valtakamppailut ja hahmottaa toimijoiden väliset erot. Yhtenäistä muslimiyhteisöä tai uskonnollista johtoa ei Suomen muslimieilla ole, kuten ei ole muuallakaan. Suomen kaltaisissa maissa, joissa erilaisia muslimitoimijoita on edelleen vähän, on mahdollista, että esimerkiksi media luo varsin satunnaisia islamilaisia ääniä. Toisaalta joku aktiivinen toimija voi omatoimisesti kaapata äänen itselleen vaikkapa intensiivisen tiedotustoiminnan ja yhteiskunnallisen aktiivisuuden avulla. Lisäksi myös edustuksellisuuden tasainen jakaantuminen sukupuolten sekä eri ikäryhmien välillä kaipaa huomiota; miesten ja naisten kokemukset islamista ja muslimina olosta voivat olla hyvin erilaisia kuten myös eri-ikäisten muslimien kokemukset.

Islamin hallinnan idea tasapainottelee ”hallitsemattomuuden” ja ”hallinnan halun” välillä (vrt. Miller ja Rose 2010, 106). Hallinnollisten mekanismien välttäminen ja asioiden jättäminen entiselleen ei ole realistinen vaihtoehto, mutta toisaalta hallinnan tavoitteiden saavuttaminen on yhtä lailla hankalaa. Uusia islamin hallinnan pyrkimyksiä nousee esiin todennäköisesti yhä enemmän myös Suomessa. Hallinnan tavoitteet ja niistä saatavat tulokset voivat olla hyvin ristiriitaisia: epäonnistumiset tai odottamattomat vaikutukset ja reaktiot ovat todennäköisimpiä tuloksia. Hallinto-optimismin sijaan kannattaisikin tarkastella kriittisesti islamin hallintaan liittyviä haluja ja toiveita.

Lähteet

Amrullayev, Emin (2007) *The Culture of Islam and the Concept of European Citizenship: Antagonism and Compatibility*. Seminaari 'Young people and Active European Citizenship'. European Youth Centre, Budapest, 23–25.11.2006. Saatavilla: http://youth-partnership-eu.coe.int/youth-partnership/documents/EKCYP/Youth_Policy/docs/Citizenship/Research/The_Culture_of_Islam_and_.pdf; luettu 19.10.2011.

- Baughn, Lisa (2011) *Islamic Education in Europe*. Euro-Islam.info. Saatavilla: <http://www.euro-islam.info/key-issues/education/>; luettu 18.10.2011.
- Bernardo, Luis Pais ja Vink Marten (2010) *The Accommodation of Islam in Portugal and Ireland: Institutional Configurations and Religious Diversity*. Paper presented at the workshop "Reflections on Religion in Politics and the Civil Society". Annual meeting of the Dutch and Flemish Political Science Associations. Leuven, 27–28 May 2010. Saatavilla: <http://soc.kuleuven.be/web/files/11/72/W03-79.pdf>; luettu 19.10.2010.
- Bowen, John R. (2009) Muslims in the West: Europe. *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge History Online, 218–237. Saatavilla: http://www.docstoc.com/docs/58136661/Bowen-Muslims_in_the_West_Europe; luettu 31.5.2013.
- Bruce, Benjamin (2010) Promoting Belonging through Religious Institutionalisation? The French Council of the Muslim Faith (CFCM) and the German Islamkonferenz. *Political Perspectives* 4(2), 49–69.
- Buijs, Frank J. ja Jan Rath (2006) *Muslims in Europe: The State of Research*. IMISOCE Working Paper. Saatavilla: <http://dare.uva.nl/document/144737>; luettu 18.10.2011.
- Edmunds, June (2011) The 'New' Barbarians: Governmentality, Securitization and Islam in Western Europe. *Contemporary Islam*, (6)1, 67–84.
- Euro-Islam.info. *News and Analysis on Islam in Europe and North America*. Saatavilla: <http://www.euro-islam.info/>; luettu 18.10.2011.
- Gest, Justin (2010) *Apart: Alienated and Engaged Muslims in the West*. London: Hurst & Company.
- Herdling, Maruta. *Muslims in European Politics*. Euro-Islam.info. Saatavilla: <http://www.euro-islam.info/key-issues/political-representation/>; luettu 18.10.2011.
- Jeldtoft, Nadia (2009) On Defining Muslims. Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal ja Christian Moe (toim.), *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 1*. Leiden: Brill, 9–14.
- Klausen, Jytte (2006) Counterterrorism and the Integration of Islam in Europe. Watch on the West. A Newsletter of FPRI's Center for the Study America and the West, 7(7). Saatavilla: <http://www.fpri.org/ww/0701.200607.klausen.integrationislameurope.html>; luettu 19.10.2011.
- Linjakumpu, Aini (2009) *Islamin globaalit verkostot*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini (2010) Globalized Islam in Europe: The Cartoon Crisis as Transnational Politics. *Temenos* 46(2), 175–195.

Martikainen, Tuomas (2007) The Governance of Islam in Finland. *Temenos* 43(2), 243–265.

Martikainen, Tuomas (2008) Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–84.

Maussen, Marcel (2007a) *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*. IMISCOE Working Paper 16. Saatavilla: <http://dare.uva.nl/document/53746>; luettu 19.10.2011.

Maussen, Marcel (2007b) Islamic Presence and Mosque Establishment in France: Colonialism, Arrangements for Guestworkers and Citizenship. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6), 981–1002.

Miller, Peter ja Nikolas Rose (2010) *Miten meitä hallitaan*. Suomentanut Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino.

Morey, Peter ja Yagin, Amina (2011) *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Muhammed, Husein (2011) *Yhtä erilaiset: islam ja suomalainen kulttuuri*. Helsinki: Teos.

Nonneman, Gerd (1997) Muslim Communities in the New Europe: Themes and Puzzles. Gerd Nonneman, Tim Niblock ja Bogdan Szajkowski (toim.), *Muslim Communities in the New Europe*. Reading: Ithaca Press, 3–24.

Open Society Institute (2010) *Muslims in Berlin*. New York: Open Society Institute. Saatavilla: http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-berlin-corrected-en-20100527_1.pdf; luettu 19.10.2011.

Salvatore, Armando (2004) Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5), 1013–1031.

Sebian, Elizabeth (2011) *Islam in Belgium*. Euro-Islam.info. Saatavilla: <http://www.euro-islam.info/country-profiles/belgium/>; luettu 18.10.2011.

Silvestri, Sara (2009) Islam and Religion in the EU Political System. *West European Politics* 32(6), 1212–1239.

Sorgenfrei, Simon (2010) *Islam in Sweden*. Euro-Islam.info. Saatavilla: <http://www.euro-islam.info/2010/02/24/islam-in-sweden/>; luettu 18.10.2011.

SpiegelOnline (2010a). Are Berlin's Muslims a Model for Integration: Dispelling the Myth of 'Parallel Societies'. *SpiegelOnline* 28.4.2010. Saatavilla:

<http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,691840,00.html>; luettu 19.10.2011.

SpiegelOnline (2010b). 'The Role of Imam is Different in Germany'. Interview With Expert on Islam in Europe. 1.4.2010. Saatavilla: <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,686713,00.html>; luettu 18.10.2011.

Sunier, Thijl (2009) *Beyond the Domestication of Islam: A Reflection on Research on Islam in European Societies*. Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Islam in Europese Samenlevingen bij het Instituut voor de Studie van Religie, Cultuur en Samenleving (VISOR) en de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 27 november 2009. Saatavilla: http://dare.ubvu.vu.nl/bitstream/1871/15571/1/Oratie_Sunier.pdf; luettu 19.10.2011.

*Musliminaisten pukeutuminen lainsäätäjien
ja järjestöjen puheessa*

Musliminaisten pukeutuminen nousi ongelmaksi Ranskassa loppuvuodesta 1989, kun pohjoisranskalaisessa Creil'n kaupungissa sijaitsevan Gabriel-Havez-koulun johto päätti erottaa kolme tyttöä, jotka halusivat käyttää päähuivejaan myös koululuokassa. Tästä tapahtumasta sai alkunsa viitisentoista vuotta kestänyt keskustelu siitä, voiko huivin kaltaista näkyvää uskonnollista symbolia käyttää valtion kouluissa, joiden tulisi ranskalaisen *laïcité*-periaatteen mukaisesti olla maallisia ja uskonnon suhteen neutraaleja. Huivien määrä kouluissa vaihteli, mutta vuonna 2002 arvioitiin valtion kouluissa olleen noin 1500 huivia käyttävää muslimityttöä (Debré 2003, tome I, 1ère partie, 50). Huivikysymys ratkesi vuonna 2004 voimaan tulleella lailla, joka kieltää huomiota herättävien uskonnollisten symbolien, päähuivien siinä missä suurten ristienkin, käytön valtion kouluissa.

Pian musliminaisten pukeutuminen nostettiin uudelleen keskusteluun niin lehdistössä kuin poliitikkojenkin parissa. Tällä kertaa kyse oli kasvojen peittämisestä julkisessa tilassa, ja keskustelu koski niitä musliminaisia, jotka käyttivät joko *niqabia* tai *burkaa*. Heidän lukumääräkseen arvioitiin vuonna 2009 noin 1900, vaikkakin lehdistössä esitettiin myös huomattavasti pienempi luku (Gerin 2010, 28–29). Myös tässä tapauksessa ongelmallisina pidetyt pukeutumismuodot päädyttiin kieltämään lailla. Kasvojen

peittäminen julkisessa tilassa, myös kaduilla, tuli kielletyksi sakon uhalla huhtikuussa 2011.

Päähuivit ja kasvojen peittäminen ovat nousseet poliittiseen keskusteluun myös monessa muussa Euroopan maassa. Pohdinat musliminaisten pukeutumisesta liittyvät laajempiin kysymyksenasetteluihin muun muassa siitä, millainen uskonnon ja valtion välinen suhde on kussakin Euroopan maassa ja miten uskonto voi näkyä ja kuulua julkisessa tilassa. Uskontososiologi Grace Davien (2006, 32) mukaan juuri siirtolaisuuden, ja sen myötä islamin, merkityksen ja näkyvyyden kasvu on haastanut eurooppalaiset valtiot pohtimaan näitä jo ratkaistuiksi ajateltuja kysymyksiä.

Ranskalaisen laïcité-periaatteen mukaan uskonto ja valtio on erotettu toisistaan, uskonto kuuluu yksityiselämän alueelle, eikä valtio siten tue tai tunnusta mitään uskontoa vaan on uskonnon suhteen neutraali. Periaatteen historiaan mahtuu monia konflikteja, mutta nykyisin sitä pidetään yhdessä elämisen (ransk. *vivre ensemble*) yhtenä mahdollistajana ja sellaisen neutraalin julkisen tilan takaajana, jossa vapaus, veljeys ja tasa-arvo voivat toteutua. Uskonnon ja valtion erottaminen toisistaan alkoi suuren vallankumouksen mainingeissa 1700-luvun lopulla ja sai lainvoiman vuonna 1905. Ranskan valtiolla on kuitenkin John Bowenin (2007a, 1008) mukaan yhä halu kontrolloida uskontoja, joskin epäsuoremmin kuin ennen. Viime vuosikymmeninä valtio on erityisen ahkerasti ohjannut islamin ohella uusien uskonnollisten liikkeiden toimintamahdollisuuksia ja muotoja (ks. esim. Beckford 2004; Duvert 2004; Altglas 2008; Palmer 2011). Seuraava lainaus kuvaa osuvasti, kuinka islam nähdään hallinnan kohteena. Kommentti on Ranskan sisäministerin neuvonantajalta marraskuulta 2003.

Meidän tulee vetää selkeä raja: on olemassa islam, jonka voimme organisoida ja jota voimme hallita, jolle voimme antaa arvostettavuutta ja näkyvyyttä ja jolla on symbolinsa. Ja sitten on olemassa toinen islam, jota emme voi hyväksyä, joka meidän tulee pitää kurissa ja marginalisoida. (Laurence 2005, 59.)

Tarkastelen luvussani Ranskassa käytyjä keskusteluita musliminaisten pukeutumisesta juuri kontrollin ja hallinnan näkökulmasta. Musliminaisten pukeutumiseen ovat pyrkineet vaikuttamaan niin valtiovalta, kansalaisjärjestöt kuin perheetkin, unohtamatta sitä, että kyse on myös naisten omasta pukeutumisesta ja käytöksen hallinnasta. Lukuni keskittyy kahteen tahoon, jotka ovat aktiivisesti ottaneet osaa musliminaisten pukeutumisesta 2000-luvun puolella käytyihin keskusteluihin: lainsäätäjiin ja järjestöihin.

Tarkastelen lainsäätäjien puhetta musliminaisten pukeutumisesta kahden parlamentaarisen selvitysryhmän (ransk. *mission d'information*) loppuraportin kautta. Ensimmäinen niistä käsittelee uskonnollisia symboleja, erityisesti muslimityttöjen päähuiveja, valtion kouluissa. Raportti julkaistiin loppuvuodesta 2003 (Debré 2003), ja se oli yksi niistä selvityksistä, jotka edelsivät vuonna 2004 voimaan astunutta, näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit valtion kouluissa kieltävää lakia. Toinen raportti julkaistiin alkuvuonna 2010 (Gerin 2010), ja siinä käsitellään niin kutsuttua täyshunnuttautumista (ransk. *voile intégrale*), eli niitä musliminaisten pukeutumismuotoja, jotka peittävät myös kasvot. Tämä raportti puolestaan edelsi vuonna 2011 voimaan tullutta lakia, joka kieltää kasvojen peittämisen julkisilla paikoilla.

Raporttien liitteissä on muun muassa järjestöjohtajien, akateemisen ja koulumaailman edustajien sekä virkamiesten selvitysryhmille erityisissä kuulemistilaisuuksissa antamat lausunnot sekä niistä käydyt keskustelut. Olen valinnut aineistooni kaksi järjestötahoa, joiden kuulemistilaisuudet toimivat esimerkkeinä järjestöjen puheesta musliminaisten pukeutumiseen liittyen.

Puhuttaessa päähuiveista ja kasvojen peittämisestä on kysymys nimenomaan musliminaisten pukeutumisesta. Siksi halusin selvittää, miten ranskalaiset naisjärjestöt suhtautuvat huiveihin ja täyshunnuttautumiseen. Lähtöoletukseni oli, että naisjärjestöiltä löytyisi tukea musliminaisten oikeudelle pukeutua haluamallaan tavalla. Vuoden 2003 raporttia varten pidetyistä kuulemistilaisuuksista olen valinnut 9.10.2003 järjestetyn tilaisuuden, jossa

kuultiin *La Ligue internationale des droits de la femme* -järjestöä sekä lisäksi nuorta musliminaista, Kaïna Benzianea, jonka sisar oli murhattu raa'asti heidän asuinalueellaan. Jälkimmäisen selvitysryhmän järjestämistä kuulemisista olen valinnut 15.7.2009 pidetyn tilaisuuden, jossa kuultiin yhteensä seitsemää naisjärjestöä.¹ Tarkastelemanı järjestöt ajavat muun muassa oikeutta perhesuunnitteluun ja aborttiin, edistävät naisten ja miesten välistä tasa-arvoa, puolustavat laicité-periaatetta sekä taistelevat naisiin kohdistuvia väkivallan ja syrjinnän muotoja vastaan. Mikään näistä naisjärjestöistä ei aja yksinomaan maahanmuuttaja- tai musliminaisten asiaa.

Toinen tarkastelemanı järjestötaho on vapaamuurarit. Suomalaisesta perspektiivistä katsottuna voi pitää yllättävänä, että selvitysryhmät halusivat kuulla vapaamuurarijärjestöjä, ja pidinkin kiinnostavana tarkastella miten nämä järjestöt suhtautuvat päähuiveihin ja täyshunnuttautumiseen. Vapaamuurarit ovat Ranskassa aktiivisia yhteiskunnallisia keskustelijoita: esimerkiksi *Grand Orient de France* on halunnut kannanotoillaan kiinnittää poliittisten päättäjien huomion niin Afrikan sarven humanitaariseen kriisiin kuin laicité-periaatteen noudattamisen tärkeyteen (Grand Orient de France 27.7.2011, 12.9.2011).

Vuoden 2003 raporttia varten vapaamuurarijärjestöjä kuultiin 21.10.2003, ja tuolloin paikalla oli kaiken kaikkiaan yhdeksän järjestön edustajat.² Vuoden 2010 raporttia varten kuultiin vain kolmea vapaamuurarijärjestöä, ja 12.11.2009 paikalla olivat *Grande Loge de France*, *Grande Loge féminine de France* ja Grand Orient de France. Osa tarkastelemistani järjestöistä on perinteiseen tapaan vain miehille suunnattuja, osa molempien sukupuolten yhteisiä ja osa naisjärjestöjä.

Se, millaiseksi islam Euroopassa muovautuu, on monen eri tekijän tulos. Lukuni valottaa osaltaan niitä suuntia, joihin islamia ja muslimeita Ranskassa halutaan ohjata, ja tapoja, joilla tätä ohjausta pyritään tekemään. Olen erityisen kiinnostunut musliminaisten ja -tyttöjen roolista tutkimissani teksteissä ja siitä, millai-

nen kuva heistä luodaan. Kysyn luvussani, millä tavoin hallinnan kohteet, tässä tapauksessa siis huivia tai kasvot peittävää vaatetusta käyttävät musliminaiset, tutkimissani teksteissä kuvataan, miten heidän käyttäytymisensä tietyt muodot problematisoidaan sekä miten ja mihin suuntaan naisten käyttäytymistä halutaan ohjata.

Hallinnan näkökulmasta

Hallinta voidaan ymmärtää niiksi malleiksi ja tavoiksi, joilla jotain kohdetta, esimerkiksi islamia Euroopassa, pyritään säätelämään, ohjaamaan ja mukauttamaan. Näin ymmärrettynä hallinnan analyysissa ei keskitytä ainoastaan valtioon ja hallitukseen, vaan tutkimuksen keskipisteessä voivat olla esimerkiksi kansalaisjärjestöt, muiden uskontojen organisaatiot, opettajat ja se, miten nämä toimijat osaltaan luovat edellytyksiä ja esteitä islamille ja sen harjoittamiselle Euroopassa. (Maussen 2007.)

Musliminaisten ja -tyttöjen pukeutumisesta käydyt keskustelut ovat kiinnostaneet lukuisia tutkijoita, ja osa heistä on käsitellyt aihetta juuri islamin sääntelyn, ohjaamisen ja mukauttamisen näkökulmasta, vaikkeivät välttämättä *hallinnan* termiä käyttäkään. Esimerkiksi John R. Bowen (2007b) on pohtinut kirjassaan *Why the French Don't Like Headscarves* niitä tapoja, joilla Ranskan valtio on pyrkinyt säätelämään islamia, liittyen niin huivin käyttöön kuin esimerkiksi moskeijoiden rakentamiseen. Anders Berg-Sørensen (2006) puolestaan käyttää kulttuurisen hallinnan (engl. *cultural governance*) käsitettä Ranskan huivikiistaa käsittelevässä artikkelissaan. Kulttuurisella hallinnalla hän tarkoittaa poliittista strategiaa, jonka avulla pyritään institutionalisoimaan tiettyjä arvoja osaksi kansalaisten säätelyä ja toisaalta heidän jokapäiväistä elämäänsä. Kulttuurinen hallinta paitsi tuottaa identiteettejä niin myös luo rajoja sille, mikä on hyväksyttävää ja mikä ei.

Analyysini musliminaisten pukeutumisen hallinnasta 2000-luvun Ranskassa tukeutuu hallinnan analytiikaksi kutsuttuun

yhteiskuntatieteelliseen tutkimussuuntaukseen, joka pohjautuu Michel Foucault'n ajatuksiin hallinnasta (ks. esim. Kaisto ja Pyykkönen 2010). Hallinnan ymmärretään pitävän sisällään kaikki ne enemmän tai vähemmän suunnitelmalliset ajattelun ja toiminnan tavat, joilla pyritään vaikuttamaan toisten käytökseen tietyn päämäärän mukaisesti. Valtio ei ole ainoa taho, joka harjoittaa hallintaa, vaan myös vanhemmat, organisaatiot, papit ja lääkärit pyrkivät vaikuttamaan muiden käyttäytymiseen siinä missä maan hallitus ja valtion eri virastotkin. Hallinnan kohteena ovat aina ihmiset, joiden käyttäytymiseen pyritään vaikuttamaan. Hallinnan tutkimusperinteessä on kiinnitetty huomiota muun muassa siihen, miten yksilöiden käytös ja olosuhteet liittyvät koko kansan turvallisuuteen ja hyvinvointiin. (Dean 1999, 11; Rose 1999, 3; Inda 2005, 1–2, 6–7.)

Foucault'n teksteistä vaikutteita ottavassa hallinnan tutkimuksessa voidaan erottaa kolme keskeistä käsitettä tai analyttistä teemaa. Nämä ovat rationaalisuudet eli laajat diskurssit, jotka määrittävät miten hallintaa tulee harjoittaa, hallintatekniikat eli ne tavat ja välineet, joilla muihin pyritään vaikuttamaan, sekä subjekti, eli kaikki ne identiteetit, minuudet, persoonat ja toimijat, jotka ovat hallinnan kohteina ja muovautuvat sen toimesta. (Kaisto ja Pyykkönen 2010, 15–17.) Keskityn luvussani vain yhteen näistä, subjektiin. Tästä näkökulmasta hallinnan tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita muun muassa siitä, millaisia ominaisuuksia ja identiteetin muotoja hallinnan kohteilla oletetaan olevan ja miten niitä halutaan muuttaa, millaisia oikeuksia ja velvollisuuksia hallinnan kohteilla on ja miten tiettyjä käyttäytymisen muotoja problematisoidaan. Voidaan myös tutkia, miten hallinnan avulla tehdään moderneja subjekteja ja saadaan yksilöt kokemaan itsensä tietynlaisina olentoina, joilla on tiettyjä kykyjä ja ominaisuuksia esimerkiksi kansalaisina, opiskelijoina tai kuluttajina.

Toinen näkökulma hallinnan subjektien tutkimukseen on tarkastella subjekteja heidän omasta näkökulmastaan. Tällöin keskitytään siihen, kuinka hallinnan kohteet neuvottelevat – ja mahdol-

lisesti kieltäytyvät – niistä identiteetin ja subjektiuden muodoista, joita hallinnan avulla pyritään edistämään. (Dean 1999, 32; Inda 2005, 10–11.) Hallinnan kohde ei olekaan tahdoton objekti, jonka käyttäytymistä voi noin vain määritellä ja muokata ulkoapäin, vaan nimenomaan subjekti, joka itse määrittää suhdettaan hallinnan avulla edistettäviin yksilöllisen ja yhteisöllisen identiteetin muotoihin.

Muslimit Ranskassa

Ranskan muslimiväestö on muodostunut ennen kaikkea siirtolaisuuden myötä. Muslimien määrä alkoi kasvaa huomattavasti jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen, mutta erityisen merkittävää muslimisiirtolaisuus on ollut toisen maailmansodan jälkeen. Tärkeimpiä siirtolaisten lähtömaita ovat olleet Ranskan entinen siirtomaa Algeria, entiset protektoraatit Marokko ja Tunisia sekä Turkki, jonka kanssa Ranska monen muun länsieurooppalaisen valtion tavoin sopi työvoiman lähettämisestä toista maailmansotaa seurannutta työvoimapulaa paikkaamaan. (Zwilling 2010, 184–185.)

Useiden tekijöiden vuoksi kysymys muslimien lukumäärästä Ranskassa on hankala. Ensinnäkin julkisia tahoja on lailla kielletty keräämästä tietoa ihmisten uskonnollisuudesta esimerkiksi väestölaskennan avulla, sillä uskonto kuuluu ihmisten yksityiselämän alueelle (Zwilling 2010, 183). Toinen muslimien lukumäärän arvioimista vaikeuttava tekijä on sen määrittäminen, kuka ylipäänsä on muslimi (vrt. Jeldtoft 2009). Monesti luvut perustuvat ihmisten syntymämaahan ja siihen, mitä kyseisen maan uskonto-tilanteesta tiedetään. Toisen ja kolmannen polven maahanmuuttajilla on kuitenkin usein jo Ranskan kansalaisuus, mikä entises-tään vaikeuttaa muslimien lukumäärän arviointia. Tähän voidaan lisätä vielä se tosiseikka, että läheskään kaikki ne, joiden *oletamme* olevan muslimeja, eivät suinkaan identifioi itseään muslimieiksi. Ei

sovi unohtaa myöskään islamiin kääntyneitä, joiden lukumäärästä ei ole olemassa tarkkoja tietoja.

Edellä esitetyt tekijät auttavat osaltaan ymmärtämään Ranskan muslimiväestön koosta esitettyjen arvioiden suurta hajontaa. 2000-luvulla esitetyt luvut ovat vaihdelleet lähteen mukaan noin neljästä miljoonasta jopa kahdeksaan miljoonaan (Cesari 2005, 1041 alaviite 1; Laurence ja Vaisse 2006, 1, 18; Zwilling 2010, 183–184). Oikeaa lukua ei tiedä kukaan, mutta mikäli Ranskan muslimien määräksi arvioidaan viitisen miljoonaa, ei luultavasti syyllistytä erityiseen liioitteluun tai vähättelyyn. Islam on nykyään Ranskan toiseksi suurin uskonto katolilaisuuden jälkeen. Noin puolella Ranskan muslimeista on maan kansalaisuus, ja enemmistö heistä on sunnimuslimeja. (Laurence ja Vaisse 2006, 1; Zwilling 2010, 184.)

Jørgen S. Nielsenin (2011) mukaan niissä Euroopan maissa, joihin on muuttanut muslimeja pääasiassa 1900-luvun aikana, vain alle puolet muslimitaustaisiksi määriteltävistä henkilöistä samaistuu islamiin. Ranskassa tämä luku vaikuttaisi olevan suurempi. Vuonna 2007 Ifopin suorittaman kyselyn mukaan enemmistö Ranskan muslimeista, 71 prosenttia piti itseään uskovina ja 33 prosenttia myös uskoa harjoittavina muslimeina. Mitä tulee uskonnon harjoittamiseen, vastaajista 39 prosenttia rukoili päivittäin, 23 prosenttia kävi yleensä perjantaisin moskeijassa, 66 prosenttia pidättäytyi kokonaan alkoholista ja 70 prosenttia paastosi koko ramadan-kuukauden ajan. Vain 6 prosenttia vastaajista oli suorittanut pyhiinvaelluksen Mekkaan. Kyselyyn vastanneet olivat 18-vuotiaita ja sitä vanhempia, ja he määrittivät kuuluvansa muslimitaustaiseen perheeseen. (Ifop 2008.)

Monissa länsieurooppalaisissa valtioissa on muutaman viime vuosikymmenen aikana käyty keskustelua useastakin islamiin liittyvästä kysymyksestä. Ranskassa eniten huomiota ovat saaneet moskeijoiden rakentaminen, islamia edustavan järjestön perustaminen ja huivikysymys. Etenkin vielä 1980-luvulla moskeijoiden rakentaminen kuohutti ranskalaisten tunteita, ja paikoin esimer-

kiksi kunnallisvaalikampanjoita käytiin moskeijoiden vastaisella teemalla (Kepel 1997, 179). Nykyisin uusien moskeijoiden rakentamiseen suhtaudutaan entistä positiivisemmin, ja suuria rakennushankkeita on meneillään muun muassa Pariisissa, Marseillessa ja Strasbourgissa (Zwilling 2010, 192). Ongelmia on kuitenkin ajoittain aiheuttanut muslimiyhteisön sisäinen hajanaisuus. Esimerkiksi Marseillessa luovuttiin vuonna 2004 suuren moskeijan rakennushankkeesta juuri eri muslimiryhmien välisten näkemyserojen takia. (Cesari 2005, 1038.)

Ranskassa on suuri määrä muslimijärjestöjä, joista enemmistö on paikallistasolla toimivia mutta osa on kansallisen tason kattojärjestöjä. Näistä jälkimmäisistä tunnetuin lieenee *Union des Organisations Islamiques de France*, jonka yhteydessä mainitaan lähes poikkeuksetta sen suhteet *Muslimiveljeskuntaan*. Monet suurista järjestöistä edustavat tiettyä etnistä taustaa, kuten Pariisin moskeija algerialaista islamia ja *Fédération Nationale des Musulmans de France* marokkolaista islamia. Ranskassa toimii nykyään myös valtion tunnustama *Conseil Français du Culte Musulman* eli Ranskan muslimineuvosto, jonka perustamisessa vuonna 2002 silloinen sisäministeri Nicolas Sarkozy oli vahvasti mukana. Yrityksiä perustaa vastaavanlainen Ranskan muslimeja edustava yhteistyöelin oli tehty jo 1980- ja 1990-luvuilla, mutta ne olivat kerta toisensa jälkeen epäonnistuneet. Ranskan muslimineuvoston tarkoituksena on toimia islamin kansallisena edustajana. Sen legitiimiydestä on kuitenkin käyty paljon keskustelua muslimien itsensä keskuudessa, ja neuvoston tulevaisuus on ajoittain näyttänyt epävarmalta. Ilman varsinaista toimeenpanovaltaa olevan neuvoston käsittelemiin asioihin kuuluvat muun muassa imaamien koulutus ja moskeijoiden rakentaminen. (Zwilling 2010, 190–191.) Kaikkein kiihkeimmät islamiin liittyvät keskustelut ovat kuitenkin koskeneet musliminaisten pukeutumista.

Musliminaisten pukeutumisen hallintaa

Tasavallan arvot uhattuina

Musliminaisten päähuivit ja täyshunnuttautuminen näyttäytyvät tutkimissani teksteissä lähes yksinomaan ongelmallisina. Kielteinen suhtautuminen kiteytyy siihen, että sekä päähuivin että täyshunnuttautumisen nähdään olevan ristiriidassa tasavallalle merkityksellisten arvojen ja periaatteiden kanssa. Siinä missä huivikeskustelussa korostuu ennen kaikkea laicité-periaatteen ja tasa-arvon merkitys, koetaan täyshunnuttautuminen ongelmallisena erityisesti vapauden, veljeyden ja tasa-arvon kannalta.

Päähuivi nähdään tutkimieni järjestöjen kannanotoissa ongelmallisena etenkin siksi, että sen katsotaan olevan kouluympäristössä paitsi laicitén niin myös sukupuolten välisen tasa-arvon vastainen. Näiden molempien periaatteiden tulee toteutua tasavaltalaisessa, julkisessa koulussa, ja niitä tulee siten puolustaa. Kuten aiemmin mainittiin, laicitén merkityksiin lukeutuu valtion neutraali suhtautuminen uskontoon, ja tämän ajatusmallin perusteella valtion tilat, kuten koulut ja virastot, ovat nekin neutraaleja. Huivikeskustelun aikana pohdittiin nimenomaan oppilaiden oikeutta ilmaista uskonnollista vakaumustaan kouluissa, sillä sitä ei kyseenalaistettu, että opettajien – valtion virkamiesten – ei sovi tuoda julki vakaumustaan.

Myös vuoden 2003 raportissa korostuu päähuivin ongelmallisuus ennen kaikkea laicité-periaatteen kannalta, ja periaatetta, sen historiaa ja sisältöä käsitellään raportissa laajalti. Laicité on yksi tasavallan kantavista periaatteista ja erottamaton osa Ranskaa. Valtion koulujen tulisi periaatteen mukaan olla neutraaleja paikkoja, joissa lapset ja nuoret voivat kasvaa ja kehittyä aktiivisiksi kansalaisiksi. Kun uskonto ja politiikka tuodaan kouluun, vaarantuu samalla koulun neutraalius, ja siten huivit ja muut näkyvät tunnusmerkit uhmaavat laicitéa.

Täyshunnuttautuminen kertoo järjestöedustajien mielestä voimakkaasta hyökkäyksestä tasavallan arvoja kohtaan: ”Burkan käyttö on tasavaltaan kohdistuvaa uhmaa”, toteaa eräs vapaamuurarijärjestön edustaja. ”Hunnun käyttö on hyökkäys kaikkia niitä kohtaan, jotka uskovat tasavallan arvoihin”, sanoo puolestaan yhden naisasiajärjestön edustaja. Järjestöedustajien kannanotoista nousee esiin käsitys, jonka mukaan kasvonsa peittävä nainen sulkee itsensä pois normaalista kanssakäymisestä toisten kanssa. Erään naisjärjestön edustajan mukaan tällainen eristäytyminen ”aiheuttaa pelkoa ja epäluottamusta ja estää todellisen ihmissuhteen, veljeyden ja solidaarisuuden muodostamisen”. Järjestöjohtajien lausunnoista puuttuu lähes täydellisesti pohdinta siitä, minkä takia Ranskassa syntyneet ja koulunsa käyneet, mahdollisesti vasta myöhemmällä iällä islamiin kääntyneet naiset päättävät peittää kasvonsa. Vain yksi naisasiajärjestön edustaja haluaa otettavan selvälle miksi tasavaltalaisen koulun käynyt nainen valitsee ”tällaiset muinaiset (ransk. *ancestrales*) traditiot”.

Kasvojen peittäminen nähdään vapauden, veljeyden ja ennen kaikkea tasa-arvon vastaisena toimintana ja siten osoituksena uhmasta Ranskaa kohtaan. Vapaus vaarantuu etenkin niissä tapauksissa, joissa peittävä pukeutuminen on muiden pakottamaa. Vuoden 2010 raportissa nostetaan erikseen esiin alaikäiset tytöt, jotka käyttävät täyshuntua ja joiden katsotaan toimivan näin aina muiden määräämänä. Tasa-arvo vaarantuu, koska kasvojen peittäminen kuuluu raportin mukaan ajattelumalliin, jossa nainen ja mies eivät ole samanarvoisia ja jossa naisen sosiaalinen olemassaolo kielletään. Kasvonsa peittävää joutuu puhuttelemaan kuin objektia, ei subjektia. Veljeys puolestaan vaarantuu, sillä kasvojen peittämisen katsotaan viestittävän haluttomuudesta toimia yhdessä muiden kanssa. Sen sijaan laicitén ei koeta olevan yhtä selkeästi uhattuina kuin valtion kouluihin keskittyneessä päähuivikeskustelussa. Tämä johtuu siitä, että kasvojen peittäminen haluttiin kieltää yleisesti, eikä laicité ulotu koskettamaan esimerkiksi katuja tai toreja.

Äänettömät ja manipuloidut musliminaiset

Tarkastelemissani teksteissä kyseenalaistetaan tyttöjen ja naisten vapaa tahto käyttää päähuivia tai täyshunnuttautua. Etukäteisoletukseni siitä, että erityisesti naisjärjestöt antaisivat tukensa musliminaisten oikeudelle päättää omasta pukeutumisestaan, osoittautui vääräksi. Tarkalleen ottaen järjestöt nimenomaisesti haluavat musliminaisille oikeuden päättää omasta pukeutumisestaan, mutta aineistosta erottuu selkeästi ajatus, että voidessaan päättää vapaasti musliminaiset *eivät* valitse huivia tai kasvot peittävää vaatetusta.

Useimmiten peittävän pukeutumisen taustalla nähdään olevan tyttöihin ja naisiin kohdistuva suora tai hienovaraisempi painostus. Puhuessaan vuonna 2003 samassa kuulemistilaisuudessa La Ligue du droit international des femmes -järjestön edustajien kanssa nuori musliminainen Kaïna Benziane kuvaa päähuivien käyttöä koskevaa ympäristön painostusta lähiöissä: ”Vaikka kukaan ei olisi suoraan velvoittanut heitä käyttämään sitä, he tekevät niin voidakseen olla rauhassa, välttyäkseen tiettyjen henkilöiden katseilta, johtuen asuinalueellaan vallitsevasta uskonnosta. Niin perheet kuin ’sosiaalinen raastupakin’ pitävät erittäin suotavana, että nuori tyttö käyttää lähiöissä huivia.” Toisaalta painostus voi olla myös paljon suorasukaisempaa. Järjestöjen kannanotoissa mainitaan eri taustatahoja, jotka vaikuttavat tyttöihin, kuten uskonnollisia ryhmittymiä, ja naisia painostavia miehiä. Päähuivia käyttävät tytöt ja naiset ovat yleensä näiden tahojen manipuloimia tai uhkaamia. Heidät kuvataan myös pelkäävinä, ja pelon sanotaan olevan yhtenä syynä huivin käyttämiseen.

Päähuivia käyttäville tytöille ja naisille ei järjestöjen kannanotoissa anneta erityisen aktiivista roolia. He ovat pikemminkin miehisen vaikutusvallan alaisia, ja siinä missä heidän oma halukkuutensa käyttää huivia kyseenalaistetaan, heidät myös harvemmin esitetään äärimuslimeina, vaikka heidän kantamansa huivin katsotaan edustavan jyrkän linjan islamia. Muutamassa kannanotossa nostetaan kuitenkin esiin se, kuinka nuoret huivia käyttävät tytöt saattavat painostaa niitä tyttöjä, jotka eivät käytä huivia. He

saattavat esimerkiksi antaa ymmärtää, että nämä ovat paljaspäisiä huonoja muslimieji.

Myös vuoden 2003 raportissa nousee selkeästi esiin se, kuinka tyttöjen ei katsota pitävän huivia omasta tahdostaan, vaan pikemminkin painostuksen takia: ”Harvassa itse asiassa ovat ne nuoret tytöt, jotka käyttävät sitä spontaanisti, ilman minkäänlaista perheen tai asuinympäristön painostusta.” Painostuksen katsotaan olevan erityisen voimakasta ongelmälähiöissä, joiden (usein maahanmuuttotautiset) asukkaat ovat tyypillisesti heikossa sosioekonomisessa asemassa. Raportissa nostetaan useaan otteeseen esille se, kuinka tytöillä voi olla jopa lakimiehet apunaan ja kuinka opettajat ovat neuvottomia joutuessaan neuvottelemaan huivista ei vain tyttöjen itsensä, vaan myös näiden perheiden ja mahdollisesti lakimiesten ja muslimijärjestöjen edustajien kanssa.

Myös täyshunnuttautumista käsittelevissä järjestöjen kannanotoissa korostuu kuva musliminaisista alistettuina ja kasvottomina radikaalien liikkeiden uhreina. Vain harvoin naisia itseään pidetään aktiivisina toimijoina; he ovat pikemminkin miesten ohjaimia ja vailla omaa, vapaata tahtoa. Nämä näkemykset muistuttavat selvästi vapaamuurari- ja naisjärjestöjen vuonna 2003 esittämiä ajatuksia, mutta kasvojen peittämistä pidetään vielä selvemmin osoituksena paitsi naisen alisteisesta asemasta niin myös tasavallan arvojen uhmaamisesta. Musliminaisen rooli nähdään kuitenkin aktiivisempänä kuin päähuivia käsitelleessä keskustelussa. Gerinin selvitysryhmän raportissa (2010) nousee toki voimakkaasti esille monien musliminaisten kokemus painostus peittävään pukeutumiseen, mutta raportissa käsitellään myös sitä, kuinka nainen saattaa haluta erottautua kasvot peittävällä pukeutumisellaan esimerkiksi mielestään vääriä arvoja korostavasta ympäröivästä yhteiskunnasta. Islamiin kääntyneistä naisista puolestaan todetaan, että heillä voi olla tarve todistaa omaa uskonnollisuuttaan, mikä saattaa johtaa liioitteluun pukeutumisäädöksiä noudattamisessa. Kääntyneillä oli siinä mielessä tärkeä osa keskustelussa, että arvioiden mukaan joka neljäs kasvonsa peittänyt musliminainen oli käännynäinen.

Monen järjestöedustajan lausunnossa kasvonsa peittävät naiset näyttäytyvät minuutensa ja identiteettinsä menettäneinä: ”Tämä vaate varastaa heiltä heidän identiteettinsä”, toteaa yhden naisasiajärjestön edustaja. ”Täyshunnuttautuminen epäinhimillistä käyttäjänsä, sillä se häivyttää kaikki ne erityispiirteet, jotka tekevät näistä naisista ainutkertaisia olentoja”, sanoo puolestaan eräs vapaamuurari. Vapautumalla peittävästä pukeutumisesta naiset pääsisivät paremmin toimimaan oman tahtonsa mukaisesti.

Edellä olen kuvannut, kuinka tarkastelemisani teksteissä naiset nähdään useimmiten uhreina ja vailla omaa tahtoa, ulkopuolisten tahojen manipuloimina. Heidän oma äänensä ei tämän näkökannan mukaan pääse kuuluville pukeutumisasiassa. Aineistossani musliminaiset ja -tytöt jäävät äänettömiksi myös toisella tapaa: vuoden 2003 raportissa lainataan muutamaa musliminaista, muttei yhtään huivia käyttävää muslimityttöä. Kuva huivia käyttävistä tytöistä syntyy siten täysin muiden kuin tyttöjen itsensä kertomana. Vuoden 2010 raportissa puolestaan kuullaan myös hallinnan kohteiden ääntä, mutta vain vähäisessä määrin, sillä tekstissä siteerataan yhtä kasvonsa peittävää ranskalaisnaista.

Ei uskonnollisuuden vaan ääri-islamin tunnus

Päähuivien käytön ja täyshunnuttautumisen ongelmallisuus liittyy tarkastelemisani teksteissä myös siihen, että ne nähdään islamin äärimuotojen tunnuksina. Kuten edellä on käynyt ilmi, juuri erilaisten ääriliikkeiden edustajat ovat yksi niistä tahoista, joiden katsotaan painostavan tyttöjä ja naisia käyttämään päähuivia tai peittämään kasvonsa.

Siinä missä vuoden 2003 raportissa puhutaan yleisesti fundamentalistimuslimeista, nostetaan Gerinin selvitysryhmän raportissa erityisesti esiin salafismi. Tämän heterogeenisen islamin suuntauksen edustajat ainakin teoriassa perustavat identiteettinsä vain islamiin, mikä on ongelmallista kaikkia yhdistävää kansallista identiteettiä korostavan ranskalaisen republikanismin kannalta katsottuna (ks. Adraoui 2009).

Naisten rooli aktiivisina ääriliikkeiden kannattajina jää teksteissä vähäiseksi. Vuoden 2003 raportista välittyy pääasiallisesti sellainen kuva, että huivia käyttävät tytöt eivät itse edusta islamin ääriliikkeitä, vaan ovat pikemminkin näiden painostuksen alla. Niinpä raportissa siteerattu oppilaiden vanhempia edustavan liiton puheenjohtaja toteaa, ettei huivia käyttäviä tyttöjä tulisi rangaista erottamalla heitä koulusta, sillä todelliset äärimuslimit löytyvät muualta. Tytöt ovat tilanteessa lähinnä uhrin asemassa. Päähuivin linkittymisen islamin äärimuotoihin tuo selkeästi esille muun muassa vuoden 2003 raportissa siteerattu Hanifa Chérifi, joka on toiminut sovittelijana huivikysymyksissä. Hänen mukaansa ”huivi ei ole uskonnollinen merkki kuulumisesta islamin uskoon. Se on merkki kuulumisesta fundamentalistiseen islamiin.”

Myös kasvot peittävää pukeutumista pidetään radikaalin, poliittisen islamin merkinä, ja useissa järjestöedustajien lausunnoissa kielletään suorasanaisesti ajatus siitä, että kyse voisi olla naisen vapaasta valinnasta. Juuri radikaalin islamin symbolina kasvojen peittäminen kertoo järjestöedustajien mukaan naisten alistamisesta ja syrjinnästä, arkaaisuudesta ja epätasa-arvosta, ja siten tapa on myös tasavallan arvojen ja periaatteiden vastainen. Vain muuttamalla yhteydessä nostetaan selkeästi esiin, että kasvonsa peittävä nainen itse aktiivisesti edustaa tiettyä ideologiaa. Yleisemmin järjestöedustajat näkevät, että naiset ovat miesten ja radikaalin islamin vaikutuksen alla.

Miten muutos saadaan aikaan?

Tarkastelemissani raporteissa suositellaan erityisesti ranskalaiselle arvomaailmalle ongelmalliseksi määritettyyn käyttäytymiseen, eli musliminaisten tietynlaiseen pukeutumiseen, puuttumista lainsäädännön keinoin. Järjestöedustajien kannat uusien lakien tarpeeseen vaihtelevat. Päähuivin kieltäminen valtion kouluissa ei saa vapaamuurari- ja naisjärjestöiltä kovin vankkaa tukea. Yleisempi näkemys on, että olemassa olevasta lainsäädännöstä löytyvät jo kaikki tarvittavat välineet, ja niitä olisi nyt sovellettava tiukem-

min, jotta tasavallan peruseriaatteiden kunnioittamisen rapautuminen koulumaailmassa saataisiin kuriin. Kasvot peittävä pukeutuminen tuomitaan järjestöjen kannanotoissa tiukemmin, ja yhtä poikkeusta lukuun ottamatta kaikki järjestöt pitävät uuden lain kirjoittamista tarpeellisena ongelman ratkaisemiseksi.

Tiettyyn käytösmalliin ohjaaminen lainsäädännön avulla ei kuitenkaan ole ainoa mekanismi, joka aineistossa nostetaan esille. Jean-Louis Debrén johtama selvitysryhmä suosittaa raporttinsa lopussa paitsi huivien ja muiden näkyvien uskonnollisten ja poliittisten symbolien kieltoa valtion kouluissa, niin myös muita toimia, joilla voitaisiin puuttua erityisesti huivin käytön taustalta löytyviin moninaiisiin tekijöihin, kuten syrjintään sekä tietämättömyyteen laicité-periaatteen asettamista vaatimuksista. Näihin suosituksiin kuuluu muun muassa laicitén ja muiden tasavallalle tärkeiden arvojen ja periaatteiden opetus kouluissa sekä eri uskontojen tasavertaisempi kohtelu. Raportissa todetaan, että mikäli muslimit pystyisivät helpommin muun muassa rakentamaan moskeijoita, olisi ääriliikkeiden vaikeampaa saada kannatusta Ranskan muslimien keskuudessa. Huivikysymys ei siis kiteydy vain ja ainoastaan muslimeihin, vaan myös ympäröivän yhteiskunnan reunaehdot vaikuttavat siihen, miten muslimit haluavat omaksua ranskalaiset arvot.

Mitä tulee kasvot peittävään pukeutumiseen, erityisesti koulutus ja tiedon jakaminen saavat kannatusta järjestöjen edustajien parissa. Esimerkiksi perhesuunnittelujärjestön edustaja kertoo, kuinka heidän puoleensa on kääntynyt musliminaisia, jotka eivät edes tiedä, onko kasvot peittävä huntu uskonnollinen symboli vai ei. Yhden vapaamuurarijärjestön edustaja puolestaan nostaa esiin ajatuksen ”kansalaisopista”, joka tulisi kytkeä lakiin: kasvojen peittämistä ei tule ainoastaan kieltää, vaan on myös osattava kertoa, millä perusteilla se on tasavallan arvojen vastainen pukeutumismuoto. Täyshunnuttautumisen ongelma tulisi siis järjestöjen mukaan hoitaa paitsi poistamalla kyseinen vaatetus julkisesta tilasta lain avulla, niin myös pyrkimällä estämään uskonnollisen

ääriaineksen vaikutuksen kasvu muun muassa koulutuksen ja sosiaalisten olojen parantamisen avulla.

Myös vuoden 2010 raportissa päädytään esittämään puuttumista täyshunnuttautumiseen monin keinoin. Sen lisäksi, että selvitysryhmä esittää päätöslauselmaa, joka tuomitsisi musliminaisten kasvot peittävän pukeutumisen, kannattaa selvitysryhmä myös muun muassa sovittelun käyttöä keinona saada naiset luopumaan kasvojensa peittämisestä. Muslimityttöjen ja -naisten pukeutumiseen ei siten haluta puuttua pelkästään kieltämällä ja tuomitsemalla, vaan myös pyrkimällä saada heidät ymmärtämään ja omaksumaan tasavallan arvot ja periaatteet.

Miksi musliminaisten pukeutumiseen piti puuttua?

Musliminaisten pukeutuminen on synnyttänyt julkista keskustelua Ranskassa aina 1980-luvun loppupuolelta lähtien. Keskeisenä kysymyksenä oli pitkään se, voiko valtion kouluissa käyttää huivin kaltaista näkyvää uskonnollista tunnusmerkkiä. Täyshunnuttautuminen, eli myös kasvot peittävä musliminaisten pukeutuminen, nousi otsikoihin ja parlamentin keskusteluihin vasta 2000-luvun puolella. Ajoittain hyvinkin kiihkeänä käyneet keskustelut ovat saattaneet antaa kuvan, että vielä ennen vuotta 2004 ranskalaisissa kouluissa olisi suorastaan vilissyt huivipäisiä tyttöjä tai että kasvot peittävästä pukeutumisesta olisi tullut erityisen suosittua uuden vuosituhatvuoden vaihduttua. Näin ei kuitenkaan ollut, vaan sekä koulutyttöjen päähuivit että kasvot peittävä pukeutuminen ovat olleet Ranskassa varsin marginaalisia ilmiöitä. Päähuiveja ja täyshunnuttautumista käsittelevistä keskusteluista onkin todettu, että niiden avulla on lähinnä pyritty peittämään toisaalta epäsuosittujen uudistusten läpivientiä ohjaamalla kansalaisten huomio sinänsä triviaaliin kysymykseen ja toisaalta sellaisia yhteiskunnallisia epäkohtia, joiden ratkaiseminen on haastavampaa kuin musliminaisten pukeutumiseen puuttuminen (Terray 2004; Halimi 2010).

Tarkastelemissani teksteissä musliminaiset ja -tytöt esitettiin muiden tahojen ohjaamina, jopa pakottamina, ja siten uhreina. Päähuivi tai kasvot peittävä vaatetus oli pikemminkin veljien, isien, radikaalia islamia edustavien järjestöjen tai muuten pakon sanelemaa kuin osoitus tyttöjen ja naisten omasta identiteetistä.³ Kasvonsa peittävät naiset nähtiin useammin itsenäisinä toimijoina kuin huivipäiset koulutytöt, mutta myös heistä kysyttiin, onko heidän valintansa peittää kasvonsa todellisuudessa aina vapaa. Teksteissä nousi kuitenkin esiin myös se, että hunnuttautuvat naiset ja tytöt painostivat muita pukeutumaan samoin. Näin uhreiksi muodostuivat myös ne muslimitytöt ja -naiset, jotka eivät halunneet peittää päätään tai kasvojaan. Se, että muslimityttö tai -nainen voisi peittää päänsä tai kasvonsa puhtaasti uskonnollisista syistä, omasta tahdostaan ja haluamatta painostaa muita, jää tutkittujen tekstien perusteella mahdottomuudeksi.

Teksteissä naisten identiteetti ja pukeutumiskäytäntöjen motiivit muotoutuvat pitkälti muiden kuin heidän itsensä määrittelemänä. Raporteissa ja kannanotoissa korostuvat tutkijoiden, virkamiesten ja järjestöjohtajien äänet. On huomattavaa, että Jean-Louis Debrén johtaman selvitysryhmän raportissa (2003) ei siteerata yhtään muslimityttöä, joka käyttäisi huivia, ja André Gerinin johtaman selvitysryhmän loppuraportissakin (2010) vain yksi kasvonsa peittävä musliminainen saa äänensä kuuluviin. Talal Asad (2006) on syystäkin nostanut kriittisesti esiin sen, että huivikeskustelun aikana sekulaari valtio määritteli, mitä voidaan pitää uskonnollisena merkinä ja mitä ei. Raporteissa luotetaan erilaisten asiantuntijoina määriteltyjen henkilöiden näkemyksiin, asianomaisten itsensä voimatta kertoa omista motiiveistaan pukeutua huiviin tai kasvot peittävään vaatetukseen. Näin ulkopuoliset kertovat, mitä musliminaiset ajattelevat ja tahtovat, mikä on varsin kyseenalaista.

Tarkastelemanani tekstit kertovat hyvin suorasukaisesti siitä, kuinka musliminaisten kasvot peittävän pukeutumisen, mutta myös pelkän päähuivin, koetaan julkisessa tilassa käytettyinä olevan ristiriidassa kansallista yhtenäisyyttä korostavan arvomaail-

man kanssa. Ongelmanasettelut eroavat kuitenkin toisistaan. Päähuivia koskevan keskustelun fokuksessa oli julkinen koululaitos, jonka tulisi ranskalaisen ymmärryksen mukaisesti olla neutraali ympäristö, jossa oppilaat voivat kasvaa aktiivisiksi kansalaisiksi. Muslimityttöjen huivit koettiin tämän neutraaliuden, ja siten laïcité-periaatteen, vastaisina. Kasvojen peittäminen nähtiin puolestaan ennen kaikkea vapauden, veljeyden ja tasa-arvon vastaisena, eikä ainoastaan tietystä tilassa, vaan yleisesti. Niinpä ne päädyttiin kieltämään kaikissa julkisissa tiloissa, myös kadulla. Pään tai kasvojen peittämistä uskonnollisista syistä ei koeta ranskalaiseksi, etenkin kun muslimien tapauksessa tällainen peittävä pukeutuminen nähdään myös poliittisena tekona, osoituksena naisen alemmuudesta mieheen nähden, ja osassa tapauksia naisen suoranaista alistamista.

Uudet lait ja muut tarkastelluissa teksteissä ehdotetut toimet pyrkivät ennen kaikkea palauttamaan uhatuiksi koettujen, kansallisesti tärkeiden arvojen ja periaatteiden kunnioituksen, niin koulumaailmassa kuin yleisemminkin. Samalla myös pyrittiin integroimaan muslimit entistä paremmin osaksi ranskalaista yhteiskuntaa. Musliminaisten pukeutuminen kytkeytyy tiiviisti osaksi keskustelua integraatiosta, sillä onhan selvä enemmistö Ranskan muslimista joko siirtolaisia tai siirtolaistaustaisia. Integraatiopolitiikalla on perinteisesti pyritty saamaan siirtolaiset luopumaan omista etnisistä ja kulttuurisista identiteeteistään ranskalaisten arvojen ja periaatteiden hyväksi. Vallitsevien arvojen jakaminen on olennainen osa ranskalaista identiteettiä, jonka puolestaan tulisi olla hallitsevassa asemassa julkisessa tilassa, kun taas uskonnolliset ja muut ryhmäidentiteetit kuuluvat yksityiselle elämänalueelle. (Ks. esim. Blatt 1997; Haddad ja Balz 2006.) Grace Davien (2007, 174) sanoin Ranskassa vallitsee ”epäluottamus vaihtoehtoisia lojajaliuden kohteita kohtaan”.

Tästä ajatusmallista tarkasteltuna niin päähuivit kuin kasvot peittävä vaatetuskin rajasivat musliminaiset omaksi ryhmäkseen, erilleen muista, mikä oli vastoin tarkastelluissa teksteissä moneen

kertaan esiin noussutta ajatusta yhdessä elämisestä. Siinä missä päähuivin katsottiin osoittavan ennen kaikkea identifioitumista omaan ryhmään julkisessa tilassa, jonka ei pitäisi olla eri ryhmien vaan yksilöiden toimintatila, koettiin kasvojen peittäminen suorana osoituksena haluttomuudesta olla muiden kanssa tekemisissä. Tällainen omiin ryhmiin jakautuminen ennen kaikkea poliittisten päämäärien ajamiseksi koetaan Ranskassa erittäin epätoivottavana, sillä sen katsotaan johtavan yhteiskunnan fragmentoitumiseen ja sosiaalisen koheesion murentumiseen (ks. esim. Wieviorka 2002; Taguieff 2004). Päähuivien ja täyshunnuttautumisen kieltämisen yhtenä pääasiallisena tarkoituksena voidaankin nähdä olleen juuri sen turvaaminen, että Ranskan kansakunnan yhtenäisyys ei pääse heikkenemään. Musliminaisten pukeutumisen ei katsota koskevan vain ja ainoastaan heitä itseään, vaan vaikuttavan myös koko kansakunnan tilaan. Kansallisen yhtenäisyyden ylläpito yhteisiä arvoja ja periaatteita vaalimalla on väylä hyvinvointiin, ja muista eristäytyviksi koetut ryhmät ovat tälle ajattelumallille kauhistus.

Musliminaisten pukeutuminen on herättänyt keskustelua ja kuohuttanut tunteita monissa Euroopan maissa (ks. esim. McGoldrick 2009). Huiville ja kasvohunnulle on annettu eri maissa erilaisia merkityksiä, ja niihin kohdistetut sääntelyt vaihtelevat yksiselitteisistä kielloista aina kieltojen ja rajoitusten puuttumiseen (Kiliç, Saharso ja Sauer 2008, 397–398). Suomessa musliminaisten pukeutumisesta käytävä julkinen keskustelu on ollut varsin vähäistä ja noussut useimmiten esiin muiden maiden kehityskulujen myötä. ”Suomalaisista huivikiistoista” on maininta *Yleisradion* vuoden 2009 helmikuussa julkaisemassa verkkouutisessa, joka otsikossaan julistaa huivikiistojen kytevän suomalaisilla työpaikoilla. Itse uutisesta ei kuitenkaan välity kuvaa minkäänlaisista kiistoista, vaan pikemminkin siitä, että suomalaisilla työpaikoilla on kirjavia käytäntöjä suhteessa uskonnollisten tunnusten käyttöön. (Yle.fi 27.2.2009.) Suomessa ei myöskään toistaiseksi ole katsottu tarpeelliseksi puuttua uskonnollisten tunnusten käyttöön lailla. Joulukuussa 2012 kansanedustaja Vesa-Matti Saarakkala

tosin esitti oikeusministerille suunnatun kirjallisen kysymyksen siitä, tulisiko kasvot peittävien huntujen käyttö kieltää julkisilla paikoilla. Vastauksessaan oikeusministeri Anna-Maja Henriksson kuitenkin katsoi, ettei perusteita tällaiselle kiellolle ole. (Kirjallinen kysymys 965/2012 vp.)

Entä sitten tulevaisuudessa, rantautuvatko kiistat musliminaisten pukeutumisesta toden teolla myös Suomeen? On täysin mahdollista, että meilläkin tehdään entistä tarkempaa rajanvetoa siitä, miten uskonnollisia tunnusmerkkejä voi eri tilanteissa käyttää, mutta varsinaista kiistaa ja ongelmaa asiasta tuskin maassamme muodostuu. Mikäli Suomea verrataan tässä luvussa tarkasteltuun Ranskaan, on yksi merkittävä ero siinä, miten kyseisissä maissa suhtaudutaan uskonnon näkymiseen julkisessa tilassa. Ranskassa valtion ja uskonnon ero on tiukempi kuin missään muussa Euroopan maassa, ja laïcité-periaatteesta on muotoutunut merkittävä osa kansallista identiteettiä. Suomessa taas uskonnon näkyminen julkisessa tilassa ei ole kansallisten arvojemme ja periaatteidemme vastaista, ja on vaikea kuvitella, että ainakaan päähuivista muodostuisi erityistä ongelmaa. Nähtäväksi sen sijaan jää, miten esimerkiksi Suomen ja muun maailman turvallisuustilanteen kehitys vaikuttaa siihen, miten kasvojen peittämiseen suhtaudutaan tulevaisuudessa.

Viitteet

¹ *Coordination française pour le Lobby européen des femmes, Fédération nationale Solidarité femmes, Femmes solidaires, Mouvement français pour le Planning familial, Ligue du droit international des femmes, Paroles de femmes ja Regards de femmes.*

² *Grande Loge de France, Grande Loge féminine de France, Grande Loge féminine Memphis-Misraïm, Grande Loge mixte de France, Grande Loge mixte universelle, Grande Loge nationale française, Grande Loge traditionnelle et symbolique Opéra, Grand Orient de France ja l'Ordre maçonnique mixte international – Le droit humain.*

³ Äidit, tädit ja siskot voivat toki myös painostaa tyttöjä tietynlaiseen puukeutumiseen, mutta tätä ei juurikaan huomioida aineistossa.

Lähteet

Asiakirjat

Debré, Jean-Louis (2003) *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*. Rapport no. 1275. Saatavilla: (tome I, 1ère partie) <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t1.asp>, (tome I, 2ème partie) <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t1-2.asp> ja (tome II, 5ème partie) <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>; luettu 30.5.2013.

Gerin, André (2010) *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*. Rapport no. 2262. Saatavilla: <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf>; luettu 30.5.2013.

Kirjallisuus

Adraoui, Mohamed-Ali (2009) Salafism in France: Ideology, Practices and Contradictions. Roel Meijer (toim.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press, 364–383.

Altglas, Véronique (2008) French Cult Controversy at the Turn of the New Millennium: Escalation, Dissensions and New Forms of Mobilisations across the Battlefield. Eileen Barker (toim.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. Aldershot: Ashgate, 55–68.

Asad, Talal (2006) French Secularism and the “Islamic Veil Affair”. *The Hedgehog Review* 8(1–2), 93–106.

Beckford, James A. (2004) ‘Laïcité,’ ‘Dystopia,’ and the Reaction to New Religious Movements in France. James T. Richardson (toim.), *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 27–40.

Berg-Sørensen, Anders (2006) Cultural Governance, Democratic Iterations, and the Question of Secularism: The French Headscarf Affair. *Nordic Journal of Religion and Society* 19(2), 57–74.

- Blatt, David (1997) Immigrant Politics in a Republican Nation. Alec G. Hargreaves ja Mark McKinney (toim.), *Post-Colonial Cultures in France*. London: Routledge, 40–55.
- Bowen, John (2007a) A View from France on the Internal Complexity of National Models. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6), 1003–1016.
- Bowen, John (2007b) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Cesari, Jocelyne (2005) Mosques in French Cities: Towards the End of a Conflict? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31(6), 1025–1043.
- Davie, Grace (2006) Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review* 8(1–2), 23–34.
- Davie, Grace (2007) *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- Duvert, Cyrille (2004) Anti-Cultism in the French Parliament: Desperate Last Stand or an Opportune Leap Forward? A Critical Analysis of the 12 June 2001 Act. James T. Richardson (toim.), *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 41–52.
- Grand Orient de France (27.7.2011) *Crise humanitaire dans la Corne de l'Afrique*. Saatavilla: <http://www.godf.org/index.php/actualite/details/liens/position/nom/Prise-de-position/slug/crise-humanitaire-dans-la-corne-de-l-afrique>; luettu 30.5.2013.
- Grand Orient de France (12.9.2011) *Application du principe de Laïcité et des valeurs républicaines*. Saatavilla: <http://www.godf.org/index.php/actualite/details/liens/position/nom/Prise-de-position/slug/application-du-principe-de-laicite-et-des-valeurs-republicaines>; luettu 30.5.2013.
- Haddad, Yvonne Yazbeck ja Michael J. Balz (2006) The October Riots in France: A Failed Immigration Policy or the Empire Strikes Back? *International Migration*, 44(2), 23–34.
- Halimi, Serge (04/2010) Burqa-bla-bla. Saatavilla: <http://www.monde-diplomatique.fr/2010/04/HALIMI/18990>; luettu 30.5.2013.
- Ifop (2008) *1989 – 2007: Enquête sur l'évolution de l'Islam de France*. Saatavilla: <http://www.ifop.com/media/poll/evolutionislam.pdf>; luettu 30.5.2013.

Inda, Jonathan Xavier (2005) *Analytics of the Modern: An Introduction*. Jonathan Xavier Inda (toim.), *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Oxford: Blackwell, 1–20.

Jeldtoft, Nadia (2009) On Defining Muslims. Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal ja Christian Moe (toim.), *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 1*. Leiden: Brill, 9–14.

Kaisto, Jani ja Miikka Pyykkönen (2010) Johdanto: hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta: sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.

Kepel, Gilles (1997) *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*. Kääntänyt Susan Milner. Alkuperäisteos A l'Ouest d'Allah 1994. Stanford: Stanford University Press.

Kiliç, Sevgi, Sawitri Saharso ja Birgit Sauer (2008) Introduction. The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society* 15(4), 397–410.

Kirjallinen kysymys 965/2012 vp. Saatavilla: http://www.eduskunta.fi/fak-tatmp/utatmp/akxtmp/kk_965_2012_p.shtml; luettu 30.5.2013.

Laurence, Jonathan (2005) From the Élysée Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France. *French Politics, Culture & Society* 23(1), 37–64.

Laurence, Jonathan ja Justin Vaisse (2006) *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.

Maussen, Marcel (2007) *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*. IMISCOE Working Paper 16. Saatavilla: <http://dare.uva.nl/document/53746>; luettu 30.5.2013.

McGoldrick, Dominic (2009) Muslim Veiling Controversies in Europe. Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal ja Christian Moe (toim.), *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 1*. Leiden: Brill, 427–474.

Nielsen, Jørgen S. (2011) Islamin nousu Euroopassa. Tuomas Martikainen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*. Turku: Savukeidas, 11–30.

Palmer, Susan J. (2011) *The New Heretics of France: Minority Religions, la République, and the Government-Sponsored "War on Sects"*. Oxford: Oxford University Press.

Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taguieff, Pierre-André (2004) Community and “Communitarism” in France: Republican Perspectives. *Telos* 2004(128), 65–102.

Terray, Emmanuel (2004) Headscarf Hysteria. *New Left Review* 26, 118–127.

Wieviorka, Michel (2002) Race, Culture, and Society: The French Experience with Muslims. Nezar AlSayyad ja Manuel Castells (toim.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 131–145.

Yle.fi (27.2.2009) Huivikiistat kytevät jo suomalaisilla työpaikoilla. Saatavilla: http://yle.fi/uutiset/kotimaa/2009/02/huivikiistat_kytevat_jo_suomalaisilla_tyopaikoilla_578294.html; luettu 30.5.2013.

Zwilling, Anne-Laure (2010) France. Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal ja Christian Moe (toim.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 2. Leiden: Brill, 183–201.

Vähemmistöuskontojen hallinta Ison-Britannian
”suuressa yhteiskunnassa”
Teemu Taira

Ennen kevättä 2010 Isoa-Britanniaa oli johtanut työväenpuolue, mutta tuon kevään vaaleissa suurimmaksi puolueeksi selviytyi konservatiivipuolue. Se ei saanut tarpeeksi suurta enemmistöä muodostaakseen yhden puolueen hallituksen. Lopulta konservatiivit liittoutuivat liberaalidemokraattien kanssa ja niin syntyi maalle harvinainen koalitiohallitus. Britanniaa johtavassa koalitiohallituksessa ollaan ideologisesti hyvinvointivaltion jälkeisessä ajassa. Hallituksen linjauksen mukaan valtio ei taloudellisista ja ideologisista syistä enää halua rahoittaa toimintoja, joita pidettiin hyvinvointivaltion valtakautena valtion tehtävinä. Hyvinvointivaltiota on purettu aikaisemminkin, mutta nykyään sen korvaa konservatiivien lanseeraama ja koalitiohallituksen vähitellen toimeenpanema ajatus ”suuresta yhteiskunnasta” (engl. *big society*).

Konservatiivijohtoisen hallituksen mukaan suuren yhteiskunnan tavoitteena on luoda ilmapiiri, joka lisää paikallisten yhteisöjen ja niissä elävien ihmisten toimintakykyä ja jossa päätösvalta otetaan poliitikoilta ja annetaan kansalle (Government 2010). Ajatuksen taustalla voi kuulla entisen konservatiivipääministeri Margaret Thatcherin tunnetuksi tekemän sanonnan, jonka mukaan yhteiskuntaa ei ole, on vain yksilöitä ja perheitä. Näennäisestä vastakohtaisuudestaan huolimatta Thatcherin ajan politiikka oli monessa suhteessa samankaltaista suuren yhteiskunnan politiikan kanssa, sillä suuren yhteiskunnan ideassa keskeisinä kritiikin kohteina ovat aiemmin vallassa olleet työväenpuolue ja suuret valtion

menot. Siten suuressa yhteiskunnassa korostetaan valtiontalouden säästötarpeita ja julkisten palvelujen yksityistämistä. Perustavan ajatuksen mukaan julkisten palvelujen alasajoa korvaisi tulevaisuudessa uskonnollisten yhteisöjen ja muiden vapaaehtoisuuteen perustuvien organisaatioiden toiminta. Uskontojen yleishyödyllisessä työssä tai valtauskonnon toiminnassa yhteisen hyvän puolesta ei sinänsä ole mitään uutta. Uutta on vähemmistöuskontojen integrointi entistä vahvemmin osaksi yleishyödyllistä – ja usein vapaaehtoisuuteen perustuvaa – yhteiskunnallista toimintaa. Vielä keskeisempi on se yhteiskunnallinen prosessi, jossa uskonnollisten yhteisöjen ja kansalaisjärjestöjen toimintaetoja määritellään. Hyvinvointivaltion projekti on julkisista korupuheista huolimatta todellisuudessa heikentynyt ja ideologisesti kriisiytynyt.

Kuvatussa tilanteessa on tärkeää kysyä, miten uskontoja ja niiden yleishyödyllistä työtä hallitaan, miten uskonnollisten yhteisöjen asemaa määritellään ja miten islamia hallinnoidaan suuren yhteiskunnan osana. Tämä luku käsitteleeikin vähemmistöuskontojen ja erityisesti islamin hallintaa Ison-Britannian hyvinvointivaltion jälkeisessä niin sanotussa suuressa yhteiskunnassa. Ajallisesti tarkastelu päättyy vuoteen 2011. Vaikka käsittelen ensisijaisesti islamia, käytän sanaa vähemmistöuskonto, sillä tarkasteltavat hallintamenetelmät eivät koske vain islamia ja muslimeja. Ne ulottuvat myös muihin uskonnolliseksi luokiteltuihin ryhmiin, erityisesti ei-kristillisiin vähemmistöihin, joita Britanniassa edustavat näkyvästi buddhalaiset, hindut, juutalaiset ja sikhit. Viimeisimmän valtakunnallisen, vuoden 2011 tilaston mukaan ei-kristillisiä vähemmistöuskontoja tunnustaa yli 8 prosenttia väestöstä eli hieman yli neljä ja puoli miljoonaa lähes 60 miljoonasta, kun taas edellisessä, vuoden 2001 yhtä kattavassa kyselyssä vastaavat luvut olivat 5,4 prosenttia ja hieman yli kolme miljoonaa (Office 2012; Weller 2008, 12).¹ Kirjoittaessani hyvinvointivaltion jälkeisestä ajasta viitataan muutokseen politiikan johtavassa ajatuksessa. En käsittele väitettä, että hyvinvointivaltio olisi konkreettisten yhteiskunnallisten menettelytapojen osalta käytännössä ollut systeemi tai että

hyvinvointivaltio olisi nyt täydellisesti taakse jäänyttä. Hyvinvointivaltion ytimessä on ajatus, jonka mukaan valtion on rahoitettava kansalaisten verotuloilla riittävä infrastruktuuri yhteisen hyvän ylläpitämiseksi.

En tarkastele hallintaa niinkään konkreettisissa käytännöissä esimerkiksi pohtimalla, miten koalitionhallituksen politiikka on tarjonnut erilaisia mahdollisuuksia ja asettanut rajoitteita brittimuslimeille ja muille uskonnollisille vähemmistöille arkielämässä. Sen sijaan keskityn hallintaan julkisen keskustelun diskurssissa. Tarkastelen, millainen asema nykypäivän brittiläisessä politiikassa pyritään luomaan uskonnolle yleensä ja yksittäisille uskontoperinteille erityisesti. Tämä on käytännössä ainoa toistaiseksi toimiva ratkaisu, sillä puhetta suuresta yhteiskunnasta on paljon mutta poliittisia päätöksiä ja näkyviä toimenpiteitä huomattavasti vähemmän.

Etenen erittelemällä ensiksi suuren yhteiskunnan uskontopolitiikkaa. Hyödynnän soveltavasti Michael Hardtin ja Antonio Negrin (2000) ajatusta kolmoisimperatiivista etnisten, kulttuuristen ja uskonnollisten vähemmistöjen hallintamekanismina nykypäivän kapitalismin aikakaudella. Sen jälkeen analysoin tapausesimerkin avulla, miten nämä hallintamekanismit näkyvät median uskontodiskurssissa. Esimerkkinä on paavi Benedictus XVI:n vierailu Isoon-Britanniaan syksyllä 2010. Median tavassa käsitellä vierailua on näkyvissä päälinjat, joiden mukaan islamia ja muita vähemmistöuskontoja maassa samanaikaisesti osallistetaan ja suljetaan ulos siitä, minkä ajatellaan muodostavan yhteiskunnan yleisen hyvän. Yhteenvedossa perustelen lyhyesti, miksi myös Suomessa on tarpeen tarkastella Britannian tapoja jäsentää vähemmistöuskontojen hallintaa.

Näkemykseni on, että suuren yhteiskunnan ideologiassa uskonnot on nostettu merkittäväksi osaksi brittiyhteiskunnan organisointia. Kehitys alkoi jo uuden työväenpuolueen valtakaudella 1997–2010. *New Labour* edusti sosiaalidemokraattisesta leimastaan huolimatta kohtalaisen uusliberaalia oikeistopolitiikan ai-

kakautta. Nykyisen koalitionhallituksen aikana uskonnollisten yhteisöjen toivotaan hoitavan tehtäviä, joiden katsottiin hyvinvointivaltion ideologiassa kuuluvan valtion tehtäviin. Islamin kannalta tämä tarkoittaa paitsi sitä, että vallitsevaa politiikkaa tukevat ryhmät seulotaan entistä tarkemmin yhteiskuntaa uhkaavista ryhmistä, myös sitä, että mukaan otetut tai jäljelle jäävät muslimit integroidaan entistä vahvemmin suuren yhteiskunnan tarpeisiin. Nämä puolet näkyvät siinä, miten islamia ja muita vähemmistöuskontoja käsiteltiin mediassa paavin vierailun aikana. Media onkin areena, jossa suuren yhteiskunnan ideaa on esitelty, analysoitu ja haastettu. Siksi aineisto koostuu teoreettisten keskusteluiden ja tutkijoiden selonteokojen lisäksi suurta yhteiskuntaa koskevasta brittiläisestä julkisesta keskustelusta. Paavin vierailua koskeva media-aineisto on kerätty systemaattisesti (ks. viite 6). Muut esimerkit ovat valikoituneet mediaseurannan perusteella televisiosta, sanomalehdistä ja Internetistä. Lisäksi olen hyödyntänyt esimerkiksi vähemmistöuskontojen edustajien näkemyksiä, jotka esitettiin Faith and Policy -seminaarissa.²

Uskonto suuressa yhteiskunnassa

Kolmoisimperatiivi hallintakoneistona

Michael Hardtin ja Antonio Negrin (2000, 198–201) käsitys kolmoisimperatiivista kuvaa etnisten, kulttuuristen ja uskonnollisten erojen käsittelyä nykyisessä kapitalismissa. Se auttaa myös hahmottamaan muutosta hyvinvointivaltiosta suureen yhteiskuntaan. Yksinkertaistetusti kolmoisimperatiivi perustuu kolmeen tekijään: sisällyttämiseen, erotteluun ja hallintaan.

Sisällyttäminen viittaa lähtökohtaan, jonka mukaan kaikki ovat periaatteessa tervetulleita osallistumaan yhteiskuntaan ja edistämään sen markkinavetoista toimintaa. Erottelu tarkoittaa sitä, että yhteiskunnan markkinamekanismeihin nähden ristirii-

dattomat erot sallitaan ja niitä jopa ylistetään, mutta yhteiskuntaan sopimattomat kannat, jotka voisivat aiheuttaa sosiaalisia konflikteja, on suljettava ulos, esimerkiksi muslimiterroristit tai vihasaarnaajat. Tyypillisesti hyväksyttävät erot nimitään kulttuurisiksi ja ristiriitaiset poliittisiksi. Hallinta viittaa menettelytapoihin, joilla erottelussa sisäpiiriin sijoittuneita ryhmiä pyritään muokkaamaan siten, että ne voitaisiin integroida valtion politiikan ja markkinatalouden tarpeisiin mahdollisimman tehokkaasti.

Käytän jäsennyistä soveltuvin osin vähemmistöuskontojen hallinnan ymmärtämiseen. On kuitenkin huomattava, että Hardtin ja Negrin teoretisoinnin ytimessä on kansallisvaltioihin ja kolonialismiin perustuvan kapitalismin väistyminen ja uuden yhteiskuntamuodostuman kehittyminen. Tätä uutta he kutsuvat imperiumiksi, erotuksena nationalismiin ja kolonialismiin perustuvasta aikaisemmasta hallintakoneistosta, jolle oli ominaista pyrkiä yhdenmukaistamaan ja poistamaan uskonnollisia, etnisiä ja kulttuurisia eroja.³ Tässä yhteydessä ei ole tarkoituksenmukaista esittää varauksia tai kritiikkiä imperiumia koskevaan teoretisointiin, sillä hyödynnän kolmoisimperatiivin ajatusta lähinnä työkaluna, joka auttaa pohtimaan vähemmistöuskontojen hallintaa uuteen poliittiseen tilanteeseen johtavassa siirtymässä. Tässä kehyksessä kyetään tutkimaan sekä turvallisuusulottuvuutta että uskontojen muokkaamista valtion politiikan mukaiseksi.

Uskonnon sisällyttäminen

Ison-Britannian uskontopolitiikassa uskon sektori (engl. *faith sector*) on viidentoista viime vuoden aikana noussut näkyväksi julkisen keskustelun osaksi. Sektoriajattelun mukaisessa piirakamallissa yhteiskunta jakaantuu eri osiin, joista yksi on esimerkiksi yritystoiminta ja toinen julkisen sektorin instituutiot, kuten paikallishallinnot ja kansalaisjärjestöt. Uskonnolliset järjestöt muodostavat yhden erillisen osatekijän laajemmassa kansalaisjärjestöjen sektorissa. Tässä uskonnollisen monimuotoisuuden tunnistavassa ja tunnustavassa jaottelussa kaikki uskonnoiksi nimetyt

yhteisöt ovat periaatteessa osallisina. Yhteisöjä tukemaan on perustettu uskontojenvälisiä järjestöjä, kuten vuodesta 2008 toiminut *The Tony Blair Faith Foundation* ja vuonna 1987 perustettu *The Inter Faith Network for the UK*. Kehityskulku ei siis ole täysin uusi ja ainoastaan koalitiollahituksen linjauksiin perustuva, vaan sillä on taustansa työväenpuolueen valtakaudessa, joka alkoi vuonna 1997 Tony Blairin noustessa pääministeriksi ja päättyi toistaiseksi Gordon Brownin kauteen vuonna 2010.

Uskontojen kirjon sisällyttäminen yhteiskuntaelämän keskiöön ei ollut vielä 1980-luvun vapaan markkinatalouden ja konservatiivien kannattajien mieleen. Nykyisin markkinatalouden ja yritysmaailman brittiläiset edustajat suhtautuvat uskontoon varsin myönteisesti. Erityisesti ateistiset järjestöt vastustavat sisällyttämistä, koska siinä uskonto saa erityistä huomiota yhteiskunnassa. Lisäksi jotkut kristityt, jotka ovat huolestuneita kristittyjen syrjimisestä, kristinuskon marginalisoitumisesta ja kristillisen tapakulttuurin katoamisesta, ovat esittäneet vastalauseita sellaiselle politiikalle ja sellaisille julkisille mielipiteille, jotka hyväksyvät ja tukevat uskonnollista monimuotoisuutta. Tällainen laaja-alainen suvaitsevaisuus on hyvin erilaista verrattuna menneisyyteen, sillä historiallisesti suvaitsevaisuus on kattanut erityisesti kristilliset vähemmistöt eikä niinkään ei-kristillisiä yhteisöjä ja uskonnottomia. Periaatteellinen sisällyttäminen ei kuitenkaan tarkoita kaikkien uskonnollisten yhteisöjen samanlaista kohtelua. Esimerkiksi anglikaanisen kirkon etuoikeutettu asema säilyy, koska sen yhteiskunnallista roolia ei muuteta. Anglikaanisella kirkolla on edelleen läheinen suhde valtioon: sen johto osallistuu joihinkin valtiollisiin tehtäviin, ja osa piispoista on parlamentin ylähuoneen jäseniä. Pikemminkin sisällyttäminen viittaa siihen, että vähemmistöt otetaan mukaan yhteiskuntaelämään, mutta niille ei kuitenkaan tarjota tasavertaista kohtelua valtakirkkoon verrattuna. Lisäksi anglikaanisen kirkon historia takaa sille vähemmistöihin nähden vahvemman kulttuurisen hyväksynnän.

Uskonnon erottelu

Kaikkien uskontojen periaatteellinen sisällyttäminen yhteiskunta-elämään on vain lähtökohta. Niistä erotellaan yhteiseen hyvään sopimattomat, erityisesti ääriliikkeet ja fundamentalismit. Varsinkin vuoden 2001 jälkeen ääri-islamista on tullut brittiyhteiskunnan keskeinen toiseus, jota vasten omaa identiteettiä peilataan. Islamia on vierastettu aiemminkin, mutta kylmän sodan asetelmassa uskonto ei noussut sosiaalista mielikuvitusta määrittäväksi uhkatekijäksi. Kommunismin romahtaminen 1980-luvun lopulla ja samanaikainen islamin kansainvälinen nousu vuoden 1979 Iranin vallankumouksesta alkaen muuttivat uhkakuva, joka sai brittiläiset kasvot Salman Rushdien *Saatanallisten säkeiden* (1988) julkaisua seuranneessa konfliktissa. Uusi toiseus kasvoi vielä suurempiin mittoihin 2000-luvulla New Yorkin ja Washingtonin terrori-iskujen (2001) ja Lontoon itsemurhapommitusten (2005) myötä.

Erottelulle on ominaista, ettei se koske koko islamia. Yhteiskunnallisessa keskustelussa ja päätöksenteossa islam jakautuu poliittiseen ääri-islamiin ja maltilliseen, epäpoliittiseen islamiin, joka on kykeneväinen rauhanomaiseen rinnakkaiseloon ja joka sopii uskonnollisen monimuotoisuuden myönteiseksi miellettyyn puoleen. Se, että erottelu kohdentuu islamiin, tarkoittaa kuitenkin sitä, että kaikki muslimiyhteisöt ovat Faith & Policy -seminaarissa puhuneen Philip Lewisin sanoin ”epäilyksen alaisia” kamppailussa *al-Qaidaa* ja muita erottelun kohteena olevia liikkeitä vastaan.

Erottelu ei ole yksittäinen tapahtuma vaan prosessi, jossa yhteiskunnalliseen elämään jo hyväksytyt voidaan sulkea ulos ja päinvastoin, joskin ulossuljetun yhteisön uudelleen hyväksyminen on harvinaisempaa. Britanniassa islam on tyypillisin esimerkki siitä, miten liikkeitä voidaan sulkea ulos yhteiskunnallisen elämän ytimestä, mutta lievemässä muodossa erottelu kohdentuu myös muihin liikkeisiin. Hallintakoneisto hyväksyy harmittomat erot, mutta kulttuuriseen ja uskonnolliseen yhdenmukaisuuteen pyrkivät uskonnolliset ja poliittiset islaminvastaiset liikehdinnät, kuten

The English Defence League (EDL) ja *The British National Party (BNP)* pyritään sulkemaan pois julkisen mielipiteen muodostuksesta.

Hyvänä esimerkkinä poissulkemisesta on alankomaalaisen, suorasukaisesta islaminvastaisuudesta tunnetun poliitikko Geert Wildersin tapaus. Wildersin oli tarkoitus tulla Englantiin näyttämään ohjaamansa islamkriittinen lyhytelokuva *Fitna* keväällä 2009. Hänen pääsynsä maahan evättiin sillä perusteella, että hän lietsoi vihaa ja epäjärjestyä. (Taira, Poole ja Knott 2012; Poole 2012.) Myöhemmin, kuukausien kuluttua, päätös pyörrettiin ja Wilders pääsi maahan, mutta hänet nähtiin ikään kuin rajatapauksena: vihapuheista tunnettu maahanmuuttokriitikko ja islamin vastustaja ei ole uskonnollisen monimuotoisuuden ja periaatteellisen sisällyttämisen eetoksessa toivottu henkilö.

Lisäksi erottelua tapahtuu siksi, että osa muslimista sulkee itsensä ulos radikalisoitumalla. Poliitikot ovat luvanneet ottaa muslimeja mukaan yhteiskunnalliseen elämään ja herättäneet toiveita muslimien kasvavasta hyväksynnästä yhteiskunnassa. Kun muslimit kuitenkin kokevat syrjintää ja rasismia arkielämässään, pitävät hallitusten lupauksia tyhjinä eivätkä näe omien toiveidensa toteutuvan, syntyy noidankehä, joka mahdollisesti lisää turhautumista ja ajaa muslimit etäämmälle yhteiskunnan vallanpitäjien käsityksistä yhteisestä hyvästä (Beckford 2010, 130).

Uskonnon hallinta

Vähemmistöuskontoja pyritään hallinnoimaan monin tavoin. Ei olekaan sattumaa, että puhe yhteisöllisestä koheesiosta (engl. *community cohesion*) on voimistunut Britannian politiikassa 2000-luvulla. Pääministeri David Cameron on jatkanut tätä puhumalla rikkonaisesta Britanniaista, joka tarvitsee koheesiota. Suuri yhteiskunta on konservatiivien lääke rikkonaiselle Britannialle. Cameronin mukaan maa tarvitsee ratkaisuja, joissa valtion sijaan yksilöt ja yhteisöt ottavat vastuun yhteisestä hyvästä. Tätä ajatusta poliittiset kommentaattorit pitivät syynä vuoden 2010 konservatiivien

vaalivoittoon. Käytännössä suuri yhteiskunta tarkoittaa kuitenkin valtion roolin ja rahoituksen pienentämistä ja julkisten menojen leikkaamista, jolloin paikkaamaan tarvitaan yhdistysten ja kansalaisten vapaaehtoistyötä. Tällä tavalla myös vähemmistöuskonnot otetaan mukaan osallistumaan yhteiseen hyvään. Ne yhteisöt, jotka parhaiten kykenevät muokkaamaan toimintansa tähän muotiin, saavat myös eniten valtiollista tukea. Tämä on selviö, vaikka Cameron mielellään puhuukin siitä, että tätä ei tehdä valtion velan vuoksi eikä vapaaehtoistyön edullisuuden vaan yhteisen hyvän vuoksi.

Uskonnollisille yhteisöille suuressa yhteiskunnassa on sekä etuja että ongelmia. Valtion suunnittelema rahoitus toimintakykyistä yhteisöjä, jotka ottavat vastuulleen hyvinvointivaltion julkisiin palveluihin kuuluneita tehtäviä. Yhteisöt voivat näin tehdä itseään tunnetuiksi ja aiempaa hyväksytymmiksi, mikäli tehtävät hoituvat hyvin. Tässä uskonnollisilla yhteisöillä on merkittävä etulyöntiasema verrattuna ei-uskonnollisiin kansalaisjärjestöihin: Ne ovat usein paremmin organisoituja kuin monet muut järjestöt. Lisäksi uskontojen julkisuuskuvaan kuuluu käsitys eettisestä velvoitteesta tehdä hyviä tekoja ilman palkkakorvausta, jolloin moraalisen tai uskonnollisen motiivin voidaan ajatella kannustavan toimintaan markkinahintaa pienemmästä korvauksesta huolimatta. Jotkut yhteisöt ovatkin ottaneet suuren yhteiskunnan innolla vastaan. Eräs sikhi kirjoitti *The Independentissä* (27.7.2010), että sikhit ovat olleet suuren yhteiskunnan esimerkkiryhmä jo vuosikymmeniä, sillä he ovat rakentaneet temppeleitä ja kirjastoja ilman valtion tukea. Faith & Policy -seminaarissa uskonnollisten yhteisöjen edustajat nostivat esiin lähinnä käytännöllisiä ongelmia, eivät periaatteellisia.⁴ Näitä olivat esimerkiksi pohdinnat siitä, että yhteisöt saattavat olla turhankin innokkaita tekemään sopimuksia valtion kanssa miettimättä sudenkuoppia ja että yhteisöjen on mietittävä myös poistumisstrategioita valtion rahoituksen vähentyessä tai päättyessä. Lisäksi huolta herätti se, että jos vapaaehtoistyön organisointiin vaadittua taloudellista panostusta ei tule, kuten näyttää käyvän,

leikkaukset tehdään siitä huolimatta ja tehtävät jäävät hoitamatta. Avun tarvitsijoiden edustajia ei seminaarissa ollut. Eräs televisiossa haastateltu museonjohtaja totesi, että heidän kannaltaan kyse on ota tai jätä -tilanteesta: kun valtion rahoitusta leikataan joka tapauksessa, apua tarvitsevien edustajat ovat sitä mieltä, että heidän kannattaa olla mukana suuren yhteiskunnan toiminnassa. Toinen vaihtoehto museon tapauksessa on rajoittaa aukioloaikoja tai sulkea ovensa.

Uskonnon tulo osaksi politiikkaa ja julkisuutta ei ole seurausta vain suuren yhteiskunnan ideasta. James Beckford (2010, 130) on jäljittänyt tätä kytköstä. Hän esittää, että uskon sektorin rakentaminen on yritys hallinnoida etnistä ja uskonnollista monimuotoisuutta tekemällä uskonnollisista yhteisöistä valtion yhteistyökumppaneita. Uuden työväenpuolueen aikana tämä on tarkoittanut uskontojen tunnistamista ja tukemista, mikä on kuitenkin tapahtunut valtion ehdoilla. Tämä jatkuu suuressa yhteiskunnassa hieman toisenlaisin painotuksin. Brittiläisen vapaaehtoissektorin tutkimukseen erikoistunut Margaret Harris totesi Faith & Policy -seminaarissa, ettei uskonnosta olla kiinnostuneita kunnioituksesta toisia kohtaan, vaan siksi, että uskontojen toivotaan tarjoavan apua köyhyyden, rikollisuuden ja levottomuuksien vähentämiseen sekä vanhusten hoitamiseen. Vaikka hallituspuolueiden vaihtuminen ei muuta uskontoon kohdentuvaa mielenkiintoa, on lähestymistavassa eroja: suuressa yhteiskunnassa leikataan selvemmin julkista rahoitusta, suositaan yhteisöjen yritystoimintaa ja ollaan valmiita muokkaamaan entistä hanakammin uskonnollisten vähemmistöjen toimintaa.⁵

Uskonnon yhteiskunnallisessa paikantamisessa ero entisen ja nykyisen politiikan välillä on suurempi. Tony Blairin neuvonantaja Alistair Campbell muistetaan muun muassa siitä, että vuonna 2003 hän keskeytti silloisen pääministeri Blairin televisiohaastattelun, jossa uskonto nostettiin keskusteluun. Campbell totesi: "We don't do God." Tapahtumasta tuli symboli hallituksen halulle pitää uskonto ja politiikka erossa toisistaan. Sen sijaan konserva-

tiivien muslimikansanedustaja Sayeeda Warsi totesi koko koalitiiohallituksen puolesta vuonna 2010 *Newsnight*-ohjelmassa, että koalitiiohallitus ”does God”. Blairin tapauksessa oli kyse hänen henkilökohtaisesta uskostaan, jota ei haluttu tuoda julkisuuden polttopisteeseen, kun taas Warsi halusi korostaa, että uskonnollisilla yhteisöillä on merkittävä rooli suuressa yhteiskunnassa.

Uskonto nostetaan suuren yhteiskunnan politiikkaan ja julkisuuteen kuitenkin uskonnot epäpolitisioivassa muodossa. Tämä tosin oli jo työväenpuolueen politiikan keskeinen linjanveto. Yksi merkittävimmistä diskursiivisista muutoksista koskee sanan ”uskonto” (engl. *religion*) vähittäistä korvautumista ”uskolla” (engl. *faith*). Jo edellä mainitut The Tony Blair Faith Foundation ja The Inter Faith Network ovat esimerkkejä organisaatioista, joissa on valittu sana ”faith”. James Beckford (2010, 126–129) on eritelty, miten siirtymä näkyy poliittisissa asiakirjoissa erityisesti vuosien 2004 ja 2007 välillä. Niiden mukaan yhteistyö tapahtuu valtion ja uskon yhteisöjen (engl. *faith communities*) välillä ja jaostot edistävät uskoon perustuvien (engl. *faith based*) organisaatioiden toimintaa, minkä tarkoituksena on parantaa sosiaalista koheesiota. Vuonna 1991 perustetun *Inner City Religious Councilin* nimeksi tuli *Faith Communities Consultative Council* vuonna 2006.

Beckford keskittyy vain poliittisiin asiakirjoihin, mutta siirtymä näkyy vahvasti muussakin yhteiskunnassa, erityisesti mediassa. Esimerkiksi Cairiona Noonanin (2008; 2011) tutkimukset *BBC:n* uskonnollisten ohjelmien tuottajista ja lähetetyistä uskonnollisista televisio-ohjelmista osoittavat saman muutoksen. Vaikka Noonan ei itse sitä korostakaan, hänen kuvauksensa televisio-ohjelmista ja sitaattinsa ohjelmien tekijöiden haastatteluista näyttävät, miten ”uskonto” korvautuu sanalla ”usko”.

Siirtymä uskonnosta uskoon voi vaikuttaa merkityksettömältä, mutta nähdäkseni se vie huomion pois ristiriitaisista eroista sekä korostaa yhteistä ja jaettua vaatimatta täydellistä yhdenmukaisuutta. Uskonto mielletään järjestelmäksi, jolle on ominaista organisoitunut instituutio, jäsenyys, auktoriteetti, oppi, säännöstely ja

tottelevaisuus, kun taas usko on henkilökohtaisempaa ja vapaata institutionaalisesta jäykkyydestä. Usko viestii jaetuista arvoista, suvaitsevaisuudesta ja halusta osallistua yhteiseen hyvään omalla panoksella. (Ks. Beckford 2010, 126.) Ennen kaikkea usko mielletään yksityiseksi ja siksi epäpoliittiseksi, kun taas uskonto institutionaalisena nähdään potentiaalisesti voimatekijäksi.

Diskursiivista siirtymää voidaan tulkita osana muutosta brittiyhteiskunnan uskontokentässä, jossa korostuneina ovat yksilölliset merkityssysteemit ja henkilökohtaisen kokemuksen rooli jaettujen oppien ja institutionaalisten auktoriteettien sijaan. Muutoksella on kuitenkin myös hallinnollinen ulottuvuutensa. Yhteiskuntaelämän ytimeen jääneet uskonnot tulevat osaksi yhteisen hyvän tuottajaa juuri epäpoliittisessa, yksilöllisesti motivoituneessa muodossa. Näiden muotojen kukoistamista on tuettu taloudellisesti ja poliittisesti Isossa-Britanniassa 1990-luvun lopulta lähtien. Beckford (2010, 129) korostaa, että työväenpuolueen valtakautena hallitus on ollut aktiivinen toimija: se ei ole vain kutsunut yhteisöjä yhteistyöhön vaan on myös varustanut niitä taloudellisin ja poliittisin keinoin sekä harjoittanut niitä näkemään itsensä hallituspolitiikan toimeenpanijoina tai välittäjinä. Beckfordin analyysi keskittyy työväenpuolueen aikaan. Tilanne näyttää jatkuvan koalitiohallituksessa pienin painotuseroin, vaikka hallituksen ensimmäinen vuosi sisälsi enemmän puhetta uskonnon tärkeydestä suuressa yhteiskunnassa kuin konkreettisia toimia.

Keskustelussa uskonnon ja valtion suhteesta on painotettu, että uskonnoista tulee pikemminkin valtion välineitä kuin tasavertaisia osallisia. Yhteisöt tulevat Louis Althusserin (1984, 126–137) termin *interpellaation* ('kutsun') kohteeksi: ne kutsutaan mukaan uskontoina. Toisin sanoen yhteisöt kutsutaan tunnistamaan itsensä uskon yhteisöiksi, ja seuraavaksi ne toivotetaan osallistumaan vapaaehtoisvoimin valtion budjetin paikkaamiseen. Mikäli tämä, erityisesti Beckfordin (2010) kehrittelemä, tulkinta pitää paikkansa, kyse ei ole puhtaasti uskontojen *deprivatisoitumisesta* (Casanova 1994) eli muuttumisesta julkisiksi ja vaikutuskykyisiksi

kansalaisyhteiskunnan toimijoiksi vaan uskontojen välineellistymisestä valtion tarpeisiin. Toisaalta on vaikea hyväksyä puhtaasti kumpaakaan tulkintaa. Tilannetta voi tarkastella keskinäisenä vuorovaikutusprosessina, jossa sekä uskonto että valtionhallinto muuttuvat. Lisäksi tässä asetelmassa jää taustalle se Hardtin ja Negrin imperiumia koskevan teoretisoinnin ydin, nykyinen globaali kapitalismi, joka viime kädessä nähdään Hardtin ja Negrin tulkinnassa uskonnollista monimuotoisuutta vahventavana ja monimuotoisuudella operoivana tekijänä. Toisin sanoen jos rajoitutaan tarkastelemaan uskonnollisten yhteisöjen ja valtion suhdetta, tulee aiempaa vaikeammaksi huomata, että myös valtion takana tai taustalla on toimijuutta. Globaalikapitalismi asettaa yhä enemmän ehtoja valtioille ja ohjaa niitä toimimaan siten, etteivät yritystoiminta ja talouskasvu vaarannu ja etteivät yritykset siirry halvemman työvoiman ja verotuksen maihin. Sikäli sana *markkinavaltio* (Bobbitt 2009) kuvaa osuvasti nykytilannetta, missä valtio ei ainoastaan välineellistä uskonnollista monimuotoisuutta vaan myös markkinatalous välineellistää osittain valtion.

Median islam osana suurta yhteiskuntaa

Edellä on hahmoteltu yleisiä suuntaviivoja Ison-Britannian uskontopolitiikassa jäsentämällä sitä kolmoisimperatiivin mukaisen hallintakoneiston ajatuksen avulla. Täydennän sitä käyttämällä esimerkkinä mediatapahtumaa, jossa keskusteltiin suuren yhteiskunnan uskontopolitiikasta. Paavin vierailua koskevassa julkisessa keskustelussa näkyy vähemmistöuskontojen julkinen hallinta yleisenä kaikkien sisällyttämisenä ja epäpoliittisten, harmittomien uskonnollisten erojen juhlintana. Siinä näkyy myös konflikteja aiheuttavien uskonnollisten ryhmien erottelu sekä jäljelle jäävien epäpoliittisten uskontojen kutsuminen osaksi suuren yhteiskunnan projektia.

Paavin vierailu: ”Suuri tapahtuma kaikille uskonnoille”

Syyskuussa 2010 paavi Benedictus XVI teki valtiovierailun Isoon-Britanniaan, missä hän viipyi yhteensä neljä päivää. Paavi oli vieraillut Britanniassa edellisen kerran vuonna 1982, mutta valtion järjestämänä tämänkertainen vierailu oli tunnustus Britannian merkittävälle uskonnolliselle vähemmistölle. Katolilaisia on Isossa-Britanniassa nykyään noin kuusi miljoonaa, mutta mediakeskustelu osoitti, että tapahtuma kosketi koko yhteiskuntaa ja sen suhdetta uskontoon. Vierailun aikana kävin läpi aineistoa systemaattisesti englantilaisista sanomalehdistä ja mahdollisimman kattavasti myös televisiosta ja verkkosivustoilta.⁶ Merkittävät konservatiivipoliitikot pääministeri David Cameronin johdolla pyrkivät vakuuttamaan paavin vierailun aikana, miten uskonnot ovat tärkeä osa suurta yhteiskuntaa. Erityisesti konservatiiveja kannattavat suuret sanomalehdet (*Daily Express*, *Daily Mail*, *The Daily Star*, *The Sun*, *The Daily Telegraph*, *The Times*) sekä puolueettomuusperiaatteen nimiin vannova *BBC* tukivat tätä näkemystä. Media julkaisi juttuja, joissa muslimit olivat innoissaan paavin vierailusta ja joissa korostettiin uskontodialogin merkitystä. Sikäli paavin vierailun aikainen mediakeskustelu toimii ikkunana vähemmistöuskontojen integrointiin osaksi suurta yhteiskuntaa.

Vuonna 1982 media kehysti paavin vierailun Britanniassa kristillisin käsittein. Johannes Paavali II levitti ekumeenista sanomaansa ja puhui kristillisen dialogin puolesta ja ”kristillisen ykseyden palauttamisesta”. Häntä myös kuvattiin ”kristillisen ykseyden pyhiinvaeltajaksi” (O’Sullivan 1982, 2). Brittimedia nimesi ekumenian edistämisen vierailun tärkeimmäksi aiheeksi, ja viisi kuukautta vierailun jälkeen tehdyn kyselyn mukaan ihmiset muistivat vierailijan viestistä lähinnä rauhan ja ekumenian sanoman (Knott 1984).

Vuonna 2010 paavin vierailua ei kehystänyt ekumenia vaan dialogi uskonyhteisöjen välillä. Vaikka paavin pääsanomaksi nousi median ja erityisesti konservatiivis-populististen tabloidien mukaan huoli kristinuskon marginalisoitumisesta, mediassa pai-

notettiin voimakkaasti kaikkien uskontojen yhteiseloja ja niiden myönteistä panosta yhteiseen hyvään. *BBC*:n televisiolähetyksessä eräs sikhi esitti, että paavin sanoma koskettaa muitakin kuin katolilaisia ja että tänä päivänä uskonnollisuus tarkoittaa uskontojen välisyyttä (*BBC1* 16.9.2010). Kanavan paikallisuutislähetys *Look North* teki jutun kuorossa laulavista muslimilapsista, jotka esiintyivät paaville (15.9.2010). *The Times* kirjoitti muslimiudesta, jotka toivottivat paavin tervetulleeksi maahan (15.9.2010). *The Daily Mirror* julkaisi otsikon ”Kaikkien uskontojen mies” (18.9.2010) ja esitti, että paavin sanoma koskettaa kaikkia brittejä eikä vain katolilaisia (17.9.2010).

Median painotusta ei voi pitää ilmeisenä. Paavi on pitänyt monikulttuurisuutta haasteena, ja hänen suhteensa uskontodialogiin on ollut monimielinen. Jo ennen paaviksi tuleamista Joseph Ratzinger oli varoittanut katolilaisia joogasta ja itämaisista mietiskelytekniikoista mutta myös rahoittanut buddhalaisen *Lootus-sutran* kääntämistä saksan kielelle. Yksi tunnetuista kiistoista hänen ja häntä edeltävän paavin välillä koski uskontojenvälistä toimintaa, kun Johannes Paavali II kutsui uskonnollisia johtajia rukoilemaan rauhan puolesta Ratzingerin kanssa. Paavina Ratzinger ei vain varoitellut uskonnottomista asenteista, kuten aggressiivisesta ateismista ja relativismin diktatuurista, vaan myös synkretismistä ja epämääräisestä mystiikasta. (Shortt 2006, 7, 85–86, 128.) Paavi tunnettiin myös kirkon sisäisten progressiivisten vähemmistöliikkeiden, erityisesti vapautusteologian, kriitikkona. Tutkijat ovat esittäneet, että paavi painotti enemmän käännättämistä kuin dialogia, jota lähestytään kristillisen ilmestymisajatuksen viitekehityksessä. Toisin sanoen katolilaiset voivat käydä uskontodialogia arjen käytännöllisistä syistä, mutta heillä ei varsinaisesti ole mitään opittavaa kosmisesta järjestyksestä, koska kaikki on jo kerrottu *Raamatussa* ja katolisen kirkon tulkinnassa. (Boeve 2007, 6; Rowland 2010, 63–64.) Nämä huomiot eivät tarkoita, ettei paavi voisi kannattaa uskontojenvälistä toimintaa. Itse asiassa hän on todennut keskustelun kristittyjen ja muslimien välillä olevan vält-

tämätöntä (Welborn 2009, 126). Hänen toimintansa, asenteensa ja vierailun aikaiset puheensa eivät kuitenkaan selitä, miksi britti-media painotti tapahtuman merkitystä kaikille uskonnoille ja piti sitä osoituksena uskontojenvälisen toiminnan tärkeydestä.

Tapahtuman uskontojenvälisyyttä korostivat myös medias-
sa esiintyneet konservatiivipoliitikot, jotka samalla mainostivat
suuren yhteiskunnan sanomaa.⁷ Pääministeri Cameron esitti, että
paavin vierailu oli ainutlaatuinen tilaisuus juhlistaa uskonnollis-
ten ryhmien tekemää hyvää työtä (*The Daily Telegraph* 15.9.2010)
ja mahtava tilaisuus edistää koko yhteisön rikastuttamiseen täh-
täävää kulttuurien- ja uskontojenvälistä dialogia (*The Guardian*
20.9.2010). Cameron lisäsi, että paavi saa ajattelemaan ja hyväk-
symään, että uskonto on Britanniaan rakennettavan ”uuden so-
siaalisen vastuullisuuden kulttuurin” ytimessä (*The Daily Mail*
20.9.2010). Näillä sanoilla Cameron toi esiin suuren yhteiskunnan
ajatusta, jossa aktiivisille uskonyhteisöille on epäsuorasti varattu
tehtävä valtion budjettivajeen paikkaamisessa. *The Daily Mail*
(20.9.2010) toisti Cameronin paaville osoittamat sanat:

Uskovat ihmiset (engl. *people of faith*), mukaan lukien meidän
30 000 uskoon perustuvaa järjestöämme, ovat tämän uuden
kulttuurin suuria arkkitehtejä. Monille usko (engl. *faith*) on toi-
minnan kimmoke. Se muokkaa heidän uskomuksiaan (engl. *be-
liefs*) ja toimintaansa ja antaa heille käsityksen tarkoituksesta. On
olennaista, että nimenomaan heidän oma uskonsa inspiroi heitä
auttamaan muita, ja sitä meidän tulisi juhlia. Uskonto on osa
maamme kudosta. Se on aina ollut ja on myös tulevaisuudessa.
Kuten te, teidän pyhyyttenne, olette todennut, usko ei ole ongel-
ma, joka lainsäätäjien tulee ratkaista, vaan kansallisen keskuste-
lun elinvoimainen osa. Ja me olemme ylpeitä siitä.

Cameronin sanat näyttävät, miten konservatiivipoliitikot pyr-
kivät paavin vierailun aikana kertomaan epäpolitisoitujen vä-
hemmistöuskontojen – myös muslimien – olevan osa suurta yh-
teiskuntaa siinä missä valtakirkkokin. Tähän joukkoon lasketaan

kuitenkin vain ne yhteisöt, joiden uskotaan tuovan panoksensa suureen yhteiskuntaan. Joukon ulkopuolelle jäävät ääriliikkeinä pidetyt yhteisöt, nimitetään niihin osallistuvia sitten terroristeiksi, fundamentalisteiksi tai vihasaarnaajiksi. Vaikka edellä mainittuja on kaikissa uskontoperinteissä, islam on prototyyppinen esimerkki uskonnosta, jonka parissa erottelua tehdään jatkuvasti. Tässä prosessissa yhdistyvät hallinta- ja turvallisuusstrategiat: edellinen kohdistuu maltillisiin muslimeihin, joita muokataan suureen yhteiskuntaan sopiviksi, ja jälkimmäisen kohteena ovat ääriliikkeet. Hallintakoneiston erotteleva puoli nousi esiin myös paavin vierailun aikana.

”Muslimijuoni paavin murhaamiseksi”

Paavin vierailun aikana poliisi pidätti joukon ihmisiä, joiden epäiltiin suunnittelevan paavin murhaamista. Vaikka kyseessä oli väärä hälytys ja vaikkei pidätettyjen uskonnollisesta taustasta ollut varmuutta, mediassa tämä mahdollisti turvallisuuskysymysten käsittelyn. Turvallisuuden uhkana pidettiin radikaalimuslimeja. Heille ei ole samanlaista paikkaa suuressa yhteiskunnassa kuin maltillisella islamilla, joka on yhteiskuntaan integroitu hallinnan ja muokkaamisen kohde.

Lauantaina 18.9.2010 sanomalehdet kertoivat, että poliisi oli pidättänyt kuusi siivoojaa. Pidätettyjen talot tutkittiin ja pian nämä vapautettiin, sillä poliisi ei löytänyt mitään epäilyttävää. Myöhemmin kerrottiin, että poliisi oli toiminut vihjeen perusteella. Sen oli antanut siivoojien työtoveri, joka oli kuullut muiden puhuvan, ilmeisesti vitsaillen, miten vaikeaa olisi tappaa paavi. Vaikka suunnitelma osoittautui olemattomaksi, sen käsittely mediassa antoi tilaisuuden vahvistaa muslimien ääriainesten erottamista yhteiseen hyvään myötävaikuttavasta uskonnollisuudesta.

The Daily Express ei kainostellut julkaistessaan etusivun otsikon ”Muslimijuoni paavin murhaamiseksi” (18.9.2010). Myös muut laajalevikkiset lehdet käsittelivät aihetta, joskin eriasteisesti. Joissain lehdissä oltiin myöhemmin hieman nolostuneita siitä,

että otsikkoja oli liioiteltu, mutta toisissa lehdissä puolusteltiin, että uhka oli ollut todellinen ja vakava. Median innostuneisuudesta kuitenkin kertoo, että näyttävistä otsikoista huolimatta itse jutuissa aihetta käsiteltiin informaation puutteen vuoksi vain vähän. Esimerkiksi pidätetyistä ei ollut kovin tarkkaa tietoa, mutta lehdet esittivät väitteitä siivoojen etnisestä ja uskonnollisesta taustasta. *The Sun* julkaisi etusivun jutun pohjoisafrikkalaisista ja nimesi alueen islamilaisen fundamentalismin tyyssijaksi, vaikka jutussa käsiteltiin enimmäkseen paavin puheita. Kaksi päivää myöhemmin lehti kertoi pidätettyjen vapauttamisesta ja totesi, että ”heidän uskotaan olleen muslimeja”. *The Daily Express* kirjoitti, että siivoojen arvellaan olleen algerialaista alkuperää, ja mainitsi jutussa muslimit, islamilaiset terroristit ja al-Qaidan. *The Daily Mail* julkaisi kaksisivuisen jutun ”terrorihälytyksestä”, jossa kerrottiin, että siivoojen uskottiin olevan algerialaisia muslimeja. *The Daily Mirror* esitti, että pidätetyt olivat algerialaista ja marokkolaista alkuperää. Lehti kertoi, että pidätettyjen henkilöiden rikosrekisterien otaksuttiin olevan puhtaita. Jutussa kerrottiin lisäksi, ettei Lontoon vuoden 2005 muslimipommittajillakaan ollut rikosrekisterimerkintöjä, mikä vihjasi siitä, että tässä saattoi olla kyse samanlaisesta toiminnasta.⁸ *The Daily Star* ei esittänyt väitteitä pidätettyjen uskonnosta mutta vihjasi, että muslimimaailmassa on pahoitettu mieliä paavin puheiden vuoksi. Pari päivää myöhemmin lehdessä aiheellisesti harmiteltiin sitä, että poliisi jakoi innokkaasti puutteellista ja osin virheellistä informaatiota, ennen kuin tiedettiin, oliko juonessa mitään perää.

Tapaus nostettiin esiin myös niin sanotuissa laatulehdissä. *The Daily Telegraph* mainitsi, että tekijät olivat algerialaista tai pohjoisafrikkalaista alkuperää ja että poliisi oli saanut vihjeen islamilaisesta terrorisuunnitelmasta. Vielä seuraavan päivän sunnuntaipainoksessa tapausta pidettiin vakavana, vaikka tiedettiin hälytyksen olleen väärä, ja esitettiin, että kaikki pidätetyt olivat ilmeisesti muslimeja. *The Times* piti siivoojia algerialaisina, mutta seuraavan päivän sunnuntainumerossa heistä oli tullut algerialaisia

muslimeja. *The Guardian* mainitsi Algerian, mutta jättäytyi syrjään uskonnollisista spekulatioista. *The Independent* oli maltillinen, varovainen ja niukkasanainen käsitellessään aihetta, mutta mainitsi epäilyt siivoojien algerialaisesta taustasta. Paikallislehti *Yorkshire Evening Post* mainitsi vain pidätettyjen iän eikä kirjoittanut ollenkaan etnisestä, kansallisesta tai uskonnollisesta taustasta.

Sanomalehdillä oli melko varmasti materiaalia valmiina paavin vierailun turvallisuusjärjestelyitä käsitteleviin teksteihin ja ”muslimijuonesta” tuli sopiva asiayhteys niiden julkaisuun. Tietämättömyyden tilassa olleiden lehtien innokas vihjailu muslimiterroristeista kuitenkin näytti, miten lähtökohtaisesti kaikki mukaansa ottavassa uskonnollisen monimuotoisuuden tilanteessa ollaan nopeasti erottelemassa joukosta ne, joiden ei uskota kasvattavan yhteistä hyvää. Islam oli tässäkin tapauksessa esimerkki epäilyksen alaisesta uskonnosta, jonka muokkaamisen ajateltiin olevan erityisen haasteellista. On toki huomattava, että suuren yhteiskunnan puolesta puhuvat poliitikot olivat ”muslimijuonesta” puhuttaessa hiljaa. Konservatiiveja tukevat sanomalehdet olivat kuitenkin keskimäärin hieman innokkaampia spekuloidaan siivoojien uskonnolla ja leimaamaan muslimit kuin vasemmistolaisemmat lehdet.⁹

Seuraako Suomi Britanniaa?

Uskonto tuli keskeiseksi osaksi Ison-Britannian politiikkaa Tony Blairin noustessa pääministeriksi vuonna 1997. Sen jälkeen valta on vaihtunut, mutta vuonna 2010 muodostettu konservatiivivetoinen koalitiohallitus ei ole ainakaan hylännyt uskonnollista monimuotoisuutta korostavaa politiikkaa. Monimuotoisuuden painottaminen ei tarkoita kristillisten valtakirkkojen aseman heikentymistä, mutta suuren yhteiskunnan ideassa myös islamia ja muita vähemmistöuskontoja entistä voimakkaammin muokkaamalla pyritään paikkaamaan ongelmia, joita julkisen rahoituksen leikkaukset aiheuttavat. Hardtin ja Negrin imperiaalista hallin-

takoneistoa koskevan jäsenyyksen avulla olen osoittanut, että erojen tukahduttaminen ja täydellinen yhdenmukaistaminen ei ole markkinavaltioille ominaista. Markkinavaltiot pikemminkin käyttävät monimuotoisuutta ja eroja hyväkseen, kunhan ne sopivat markkinavaltion toimintaan. Kaikki ne uskonnot, jotka on sisällytetty yhteiskunnalliseen elämään ja jotka ovat muokkautuneet toivottuun suuntaan, ovat hallituksen näkökulmasta entisten julkisten palveluiden potentiaalisia toteuttajia. Valtion tehtävien minimoiminen ja siten menojen leikkaaminen on totuus suuresta yhteiskunnasta, johon myös uskonnot integroidaan. Koska kaikkia eroja ei voida pitää harmittomina ja markkinavaltiota vahvistavana, osa täytyy siirtää monimuotoisuuden piiriin hyväksyttyjen ulkopuolelle. Tyypiesimerkkinä tästä on sellainen islam, jonka nähdään uhkaavan vallitsevia menettelytapoja. Tällaisia yhteisöjä valtio kontrolloi, mutta osansa työstä tekee myös media, kuten paavin vierailun aikainen uutisointi ”muslimijuonesta” osoitti. Jäljelle jää maltillinen ja epäpoliittinen islam, joka kutsutaan osaksi suurta yhteiskuntaa. Paavin vierailun aikana tästä oli esimerkkinä sekä pääministeri Cameronin puheet että ne median jutut, joissa muslimit osallistuivat paavin vierailuun uskontojenvälisen toiminnan mukaisessa hengessä.

Lopuksi voidaan myös kysyä, miksi tässä luvussa on keskitytty Britanniaan. Ensiksikään ei ole pahitteeksi tietää, mitä kansainvälisen politiikan kannalta niin merkittävässä maassa tapahtuu. Toiseksi voidaan todeta, että Suomessa uskonnollinen monimuotoisuus on kasvanut erityisesti 1990-luvulta lähtien. Tämä on tuonut monimuotoisuuden vähitellen kysymykseksi, jota käsitellään eri instituutioissa, kuten politiikassa, mediassa ja kouluissa. Britannian pitkä perinne uskonnollisen monimuotoisuuden pohtimisessa tarjoaa yhden esimerkin, jonka ongelmista ja onnistumisista voidaan yrittää oppia. Kolmanneksi on huomattava, että Englannin ja Suomen välisistä suurista eroista huolimatta on hyvä pitää mielessä myös yhtäläisyydet: molemmissa valtion ja sen valtauskonnon suhde on hyvin läheinen. Englannin anglikaaninen kirkko

ja Suomen evankelis-luterilainen kirkko ovat lainsäädännöllisesti ja kulttuurisesti etuoikeutetussa asemassa verrattuna uskonnollisiin vähemmistöihin. Tämä järjestely tukee valtauskonnon aseman jatkuvuutta, mutta nykyisessä tilanteessa se on omiaan myös tuomaan riittävän samankaltaiset vähemmistöuskonnot yhteisen hyvän tuottajiksi, mikäli poliittinen johto katsoo sen hyödyttävän omia tavoitteitaan ja mikäli mediakeskustelu tukee riittävästi valitsevaa politiikkaa. Viimeiseksi on mainittava, että myös Suomi on monin osin toteuttanut uusliberalistista politiikkaa, jonka keskeisenä johtolankana on ollut perinteisesti valtiolle kuuluneiden tehtävien siirtäminen yksityiselle sektorille (Patomäki 2007). Tässä Iso-Britannia on ollut Suomeen verrattuna edelläkävijä ja se on pyrkinyt hakemaan uskonnollisista yhteisöistä valtion tavanomaisen osuuden edullisempaa korvaajaa. Suomessa voidaan katsoa saarivaltakuntaa ja pohtia, onko Britannian politiikka toivottavaa. Ainakin yrittäjien etuja ajava ja uusliberalistista politiikkaa suosiva *Elinkeinoelämän valtuuskunta (EVA)* julkaisi syyskuussa 2011 raportin, jossa esiteltiin suuren yhteiskunnan ideaa myönteiseen sävyyn (Haavisto 2011). Raportissa ei puhuttu uskonnosta, mutta Britanniassa pinnalla olleet kysymykset vähemmistöuskontojen hallinnasta ja osallistamisesta ovat myös Suomessa yhä selvemmin esiin tulevia aiheita. Vaihtoehtoja on useita, eikä Suomen ratkaisun tarvitse olla sama. Joka tapauksessa on tarpeellista tarkastella myös muita maita, jotta voitaisiin keksiä kulloisiinkin oloihin sopivia ratkaisuja. Lisäksi uskonnollisten yhteisöjen on hyvä miettiä, millä ehdoilla ne haluavat vastata markkinavaltion kutsuun.

Viitteet

¹ Valtakunnallinen kysely tehtiin vuonna 2011. Sen mukaan Isossa-Britanniassa on vuonna 2011 kristittyjä 59,3 %, uskonnottomia 25,1 %, muslimia 4,8 %, hinduja 1,5 %, sikhejä 0,8 %, juutalaisia 0,5 %, buddhalaisia 0,4 % ja muita uskontoja tunnustavia 0,4 %. Kyselyssä 7,2 % jätti vastaamatta.

(Office 2012.) Vuonna 2001 luvut olivat seuraavanlaisia: kristittyjä 71,6 %, uskonottomia 15,5 %, muslimeja 2,7 %, hinduja 1,0 %, sikhejä 0,6 %, juutalaisia 0,5 %, buddhalaisia 0,3 % ja muita uskontoja tunnustavia 0,3 %. Kyselyssä 7,3 % jätti vastaamatta. (Ks. Weller 2008, 12). Vertailu osoittaa uskonnottomuuden kasvun ja kristinuskon vähentymisen lisäksi muslimien sekä muiden ei-kristillisten uskontojen lisääntyneen osuuden. Lisäksi on huomattava, että myös kristityissä on vähemmistöryhmiä, joiden asema yhteiskunnassa on lähempänä ei-kristillisiä uskontoja kuin anglikaanista valtakirkkoa.

² Seminaari järjestettiin Lontoossa 1.7.2010, ja sen aiheena oli uskonnollisten yhteisöjen ja kansalaisjärjestöjen rooli Britannian politiikassa. Siihen osallistui uskonnollisten yhteisöjen edustajien lisäksi humanististen ja yhteiskuntatieteellisten alojen tutkijoita, toimittajia ja kansalaisjärjestöjen edustajia. Tapahtuman järjestäjinä olivat *Religion and Society* -tutkimusohjelma ja Goldsmiths Collegen *Faiths and Civil Society* -yksikkö.

³ Imperiumi on suvereenin uusi muoto, globaali kapitalistinen systeemi tai kone, jonka valtaa alueelliset rajat eivät sido ainakaan yhtä selkeästi kuin sen edeltäjä. Se ylittää kansallisvaltioihin paikantuneen ja niiden ohjaaman kolonialistisen kapitalismin ja levittäytyy periaatteessa kaikkialle. Imperiumilla ei ole yksittäistä valtiota tai muuta selkeää keskustaa, jonka varaan se rakentuisi. Jos esimerkiksi jokin valtio ei mukaudu imperiaaliseen kapitalismiin, paikaton ja epäkeskinen imperiumi voi siirtyä muualle menettämättä kaikkea toimintakykyään. Imperiumikapitalismi kykenee myös hyödyntämään kulttuurisia, etnisiä ja uskonnollisia eroja, eikä niitä pyritä yhdenmukaistamaan samalla tavalla kuin kansallis-kolonialistisessa kapitalismissa.

⁴ Periaatteellisia ongelmia kuitenkin on. Yhteisöjen välinen kilpailu tarjolla olevista valtion resursseista saattaa aiheuttaa konflikteja. Yhteistyö voi johtaa myös toimintaan eliitin hyväksi eliitin ehdoilla. Seuraukset eivät automaattisesti hyödytä köyhiä, syrjäytyneitä, vanhuksia ja muita avun tarvitsijoita. Lisäksi yhteisöjen tukeminen saattaa joissakin tapauksissa syrjiä esimerkiksi seksuaalivähemmistöjä tai vaikeuttaa naisten osallistumista. Perustana on kuitenkin kysymys siitä, haluavatko yhteisöt olla aktiivisia juuri valtion toivomalla tavalla. Vaikka yhteisöt voivat tehdä hyviä tekoja, ne kuitenkin osallistuvat valtionrahoitteisen julkisen sektorin kutistamistyhöön. Kaikista näistä syistä uskonnollisilla yhteisöillä – niin valtakirkolla kuin vähemmistöillä – ja kansalaisilla ylipäätään on hyviä perusteita suhtautua varauksellisesti suuren yhteiskunnan sanomaan.

⁵ Uskonnollisten yhteisöjen yritysten kaltainen toiminta on entistä toivottavampaa (Beckford 2010, 132), mikä takaa valtion toiveiden mukaisille yhteisöille aiempaa suuremman riippumattomuuden valtiosta ja valtiolle entistä pienemmän roolin julkisen palvelujen tuottajana. Lisäksi Cameron tuomitsi helmikuussa 2011 pitämässä puheessaan työväenpuolueen korostaman monikulttuurisuuspolitiikan epäonnistuneeksi ja piti yhtenäisemmän kansallisen identiteetin luomista tärkeänä. Käytännössä tämä tarkoittaa aktiivisempaa puuttumista etnisten ja uskonnollisten vähemmistöjen toimintaan, varsinkin jos niille annetaan valtionavustuksia, mutta Cameronin puheessa mikään ei viittaa pyrkimykseen palata nationalistis-kolonialistisen hallintakoneiston ihanteeseen uskonnollisesta yhtenäisyydestä. (State 2011.)

⁶ Aineisto koottiin osana Ison-Britannian *Arts and Humanities Research Councilin* rahoittamaa tutkimusprojektia, jossa työskentelin Leedsin yliopistossa Kim Knottin ja Elizabeth Poolen kanssa. Paavin vierailusta keräsimme sanomalehtiaineistoa yhdestätoista lehdestä yhteensä kuuden päivän ajan, päivästä ennen paavin saapumista vierailun päättymistä seuranneeseen päivään. Lehdistä mukana olivat tabloidit (*The Daily Express*, *The Daily Mail*, *The Daily Mirror*, *The Daily Star*, *The Sun*), laatu-lehdet (*The Daily Telegraph*, *The Guardian*, *The Independent*, *The Times*), paikallislehti *Yorkshire Evening Post* ja sunnuntailehdet (*The Observer*, joka on *The Guardianin* sisarlehti, sittemmin lopetettu *News of the World*, joka oli *The Sunin* sisarlehti, sekä *The People*, joka on itsenäinen sunnuntaisin ilmestyvä lehti). Näistä kertyi 60 sanomalehtinumeroa, joissa oli yhteensä 587 vierailuun liittyvää artikkelia. Valtakunnalliset televisiokanavat lähettivät runsaasti vierailuun liittyvää ohjelmaa. BBC:llä oli noin 13 tuntia suoraa lähetystä vierailun aikana: *Edinburgh: The Queen Welcomes the Pope* (BBC1, 16.9.2010, 180 minuuttia), *The Glasgow Mass* (BBC2, 16.9.2010, 120 minuuttia), *Evening Prayer from Westminster Abbey* (BBC2, 17.9.2010, 120 minuuttia), *Papal Mass from Westminster Cathedral* (BBC2, 18.9.2010, 155 minuuttia), *Beatification Mass of John Henry Newman* (BBC2, 19.9.2010, 190 minuuttia) ja *The Pope's Visit* (BBC2, 20.9.2010, 60 minuuttia). Näiden lisäksi lähetettiin dokumentteja: *Panorama: What the Pope Knew* (BBC1, 13.9.2010, 30 minuuttia), *The Trouble with the Pope* (Channel 4, 13.9.2010, 60 minuuttia), *Benedict: Trials of a Pope* (BBC2, 15.9.2010, 60 minuuttia) ja *Vatican: The Hidden World* (BBC2 18.9.2010, 60 minuuttia). Lisäksi aiheetta käsiteltiin useissa keskustelu- ja ajankohtaisohjelmissa, esimerkiksi *The Andrew Marr Show*, *Sunday Morning Live* ja *The Politics Show* BBC1-kanavalla 12.9.2010, sekä vierailua edeltänyt paavin profilointi pääuutis-

sa (BBC News, 13.9.2010). Verkkosivuista keskeisin oli vierailun virallinen sivusto thepapalvisit.org.uk.

⁷ Koalitiohallituksen toinen osapuoli oli varsin näkymätön tässä yhteydessä, vaikka uskonnottomaksi tunnustautuva liberaalidemokraattien johtaja Nick Clegg tapasikin paavin.

⁸ Lehti korosti heti seuraavana päivänä, että juoni oli ollut vitsi.

⁹ Muihin lehtiin verrattuna poliittisesti vasemmalla ovat erityisesti *The Guardian* ja *The Independent*, joskin jälkimmäinen on perinteisesti ollut liberaalidemokraattien kannattaja. Väitteeni konservatiivilehtien painotuksesta on kuitenkin ymmärrettävä varauksin. Aihetta käsitteli varovaisesti paikallislehti *Yorkshire Evening Post*, jonka poliittinen profiili ei ole selkeä, ja työväenpuoluetta kannattava tabloidi *The Daily Mirror* vihjasi Lontoon pommittajiin, vaikka ei nimennyt siivoojia muslimeiksi.

Lähteet

Althusser, Louis (1984) *Ideologiset valtiokoneistot*. Suomentaneet Leevi Lehto ja Hannu Sivenius. Tampere: Vastapaino.

Beckford, James A. (2010) The Return of Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim. *Nordic Journal of Religion and Society* 23(2), 121–136.

Bobbitt, Philip (2009) *Terror and Consent: The Wars for the Twenty-first Century*. New York: Anchor Books.

Boeve, Lieven (2007) *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*. London: Continuum.

Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Government launches Big Society Programme (2010). *Inside Government*, 18.5.2010. <https://www.gov.uk/government/news/government-launches-big-society-programme--2>; luettu 27.7.2013.

Haavisto, Ilkka (2011) *Valta yhteisöille! Mitä opittavaa Suomella on Ison-Britannian Big Societytystä?* EVA analyysi No. 16. Helsinki: EVA. Saatavilla: <http://www.eva.fi/wp-content/uploads/2011/09/Analyysi-Valta-yhteis%C3%B6ille.pdf>; luettu 7.9.2011.

- Hardt, Michael ja Negri, Antonio (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Knott, Kim (1984) *Media Portrayals of Religion and Their Reception: Final Report*. Leeds: University of Leeds.
- Noonan, Caitriona (2008) *The Production of Religious Broadcasting: The Case of the BBC*. Unpublished PhD thesis. Glasgow: University of Glasgow.
- Noonan, Caitriona (2011) ‘Big Stuff in a Beautiful way with Interesting people’: The Spiritual Discourse in the UK Religious Television. *European Journal of Cultural Studies* 14(6), 727–746.
- Office for National Statistics (2012) Religion in England and Wales 2011. Saatavilla: <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-religion.html>; luettu 11.12.2012.
- O’Sullivan, Timothy (1982) *The Papal Visit: Official Souvenir*. London: Sphere Books.
- Patomäki, Heikki (2007) *Uusliberalismi Suomessa: Lyhyt historia ja tulevaisuuden vaihtoehdot*. Helsinki: WSOY.
- Poole, Elizabeth (2012) The Case of Geert Wilders: Multiculturalism, Islam, and Identity in the UK. *Journal of Religion in Europe* 5(2), 162–191.
- Rowland, Tracey (2010) *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed*. London: T&T Clark.
- Shortt, Rupert (2006) *Benedict XVI: Commander of the Faith*. Uusi ja päivitetty laitos. London: Hodder & Stoughton.
- State multiculturalism has failed, says David Cameron. Saatavilla: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>; luettu 7.2.2011.
- Taira, Teemu, Elizabeth Poole ja Kim Knott (2012) Religion in the British Media Today. Jolyon Mitchell ja Owen Gower (toim.), *Religion and the News*. Farnham: Ashgate, 31–43.
- Welborn, Amy (2009) The Popes. Paul Marshall, Lela Gilbert ja Roberta Green Ahmanson (toim.), *Blind Spot: When Journalists Don’t Get Religion*. Oxford: Oxford University Press, 107–128.
- Weller, Paul (2008) *Religious Diversity in the UK: Contours and Issues*. London: Continuum.

Uskonnollisen monimuotoisuuden ja islamin
hallinta Venäjän Karjalassa
Tiina Sotkasiira

Kontrollin ja kumppanuuden rajankäyntiä

Meillä [Venäjällä] on neljä virallista uskontoa, jotka elävät laillisesti rinnakkain. Islam on yksi näistä virallisista uskonnoista. Islamia ei ole tuotu meille ulkomailta. Se on yksi Venäjän kansojen perinteisistä uskonnoista, ja sitä julistavat ihmiset ovat [– –] maamme kansalaisia, heillä ei ole muuta kotimaata. Valitettavasti etnisiin suhteisiin liittyy usein ongelmia. Viime aikoina enemmän ja enemmän. Mielestäni valtion tulisi toimia seuraavasti: meidän pitäisi huolehtia siitä, että uskonnosta riippumatta jokainen kansalainen noudattaa lakia, olipa hän kristitty tai muslimi, venäläinen, tšetšeeni, tataari, baskiiri tai mikä tahansa. Jos lakia rikkoo, siitä pitää joutua vastaamaan. Valtion tulee taata, että lakia ja kanssaihmisiään kunnioittavat ihmiset ovat turvassa ja että heitä kohdellaan tasa-arvoisesti (Silloinen pääministeri Putin radiohaastattelussa, Predsedatel 2011.)

Länsi-Euroopassa islamista puhutaan ensisijaisesti maahanmuuton yhteydessä. Cesarin (2009, 2) mukaan tämä on johtanut siihen, että eurooppalaisilla valtioilla on käsissään paradoksi: yhtäältä ne tavoittelevat muslimitaustaisten maahanmuuttajien yhteiskunnallista integraatiota, toisaalta taistelu terrorismia ja muita islamiin liitettyjä turvallisuushkia vastaan on johtanut muslimien eristämiseen. Monissa maissa muslimien oikeuksia ja islamin näkyvyyttä erityisesti julkisessa tilassa on rajoitettu joko lainsäädännöllä tai epävirallisilla paikallisilla ratkaisilla.

Venäjällä tilanne on samankaltainen, muttei aivan samanlainen kuin Länsi-Euroopan maissa. Neuvostoliiton hajottua muuttoliike Keski-Aasiasta ja Etelä-Kaukasian alueelta lisäsi maassa asuvien muslimien määrää, mikä koettiin jossain määrin ongelmalliseksi kehityskulukuksi. Toisaalta Venäjällä on oma, perinteinen muslimivähemmistönsä. Tietyillä alueilla, kuten Tatarstanissa ja Pohjois-Kaukasiassa, muslimit itse asiassa muodostavat väestön enemmistön. Tämä tarkoittaa, että vaikka uskonto ja nimenomaan islamin leviäminen on yksi keskeinen venäläisen maahanmuuttokeskustelun juonne, islam-kysymystä ei käsitellä ainoastaan tässä yhteydessä, vaan siihen liittyvät vahvasti myös kysymykset maan omien kansalaisten oikeuksista toteuttaa uskonnon- ja omantunnonvapauttaan.

Islam katsotaan yhdeksi Venäjän perinteisistä uskonnoista, eikä muslimeja tästä syystä voida eikä haluta kategorisoida kantaväestön ulkopuolelle. Valtiojohto esittää heidät osana venäläistä monikansallista ja monikulttuurista yhteiskuntaa. Muslimien kuulumiselle yhteiskuntaan asetetaan kuitenkin ehtoja, sillä kansainvälinen poliittinen tilanne ja maan sisäiset konfliktit erityisesti Pohjois-Kaukasiassa tuottavat näkemystä islamista ja sen harjoittajista turvallisuusuhkana, jota valtion tulee hallita (Braginskaia 2010, 39). Muukalaispelko ja muslimikansallisiin kohdistuva islamofobia ovat yleistyneet viime vuosikymmeninä. Maassa toimii useita kansallismielisiä järjestöjä, jotka propagoivat islamia, kaukasialaisia ja siirtolaisuutta vastaan (Parland 2005).

Valtiojohto korostaa, etteivät terroristit edusta mitään kansallisuutta eikä heillä ole todellista uskonnollista vakaumusta, mutta kansalaiskeskustelussa ja mediassa tästä virallisesta linjasta poiketaan säännönmukaisesti. Valtio on pyrkinyt hallitsemaan islamiin liittyviä turvallisuusuhkia kiristämällä otteita Pohjois-Kaukasian levottomilla alueilla, tukemalla Pohjois-Kaukasian taloudellista kehitystä sekä tiivistämällä koko maassa yhteistyötä maltillisten islamilaisten järjestöjen kanssa (President of Russia 2011a). Näitä valtion- ja aluehallinnon islamia koskevia toimintastrategioita ja niiden perusteluja voidaan tutkia hallinta-käsitteen avulla.

Venäjä on maantieteellisesti laaja maa. Olosuhteet ja hallintakäytännöt sen eri puolilla vaihtelevat merkittävästi. Kansallista lainsäädäntöä tulkitaan usein paikallisista lähtökohdista, ja alueviranomaiset päättävät, kuinka kansallisia politiikkoja toteutetaan niiden hallintoalueella. Tarkasteltaessa Venäjän valtion tapaa hallita islamilaisuutta tulee kiinnittää huomiota sekä kansallisiin että alueellisiin tapoihin rakentaa yhteistyötä islamilaisten järjestöjen kanssa. Karjalan tasavallan kansalaisyhteiskuntakehitystä tutkinut Meri Kulmala (2008, 43) tähdentää paikallisen ja alueellisen näkökulman huomioimista, koska hallinnon ja kansalaisyhteiskunnan vuorovaikutus tapahtuu pääasiassa alue- ja paikallistasolla.

Tässä luvussa Venäjälle tyypillisiä tapoja hallita islamia tarkastellaan Karjalan tasavallan (ven. *Respublika Karelija*, RK) näkökulmasta. Olen kiinnostunut Karjalan tasavallan kansallisuuspolitiikan kehittymisestä 2000-luvulla uskonnon ja islamin näkökulmasta. Pohdin erityisesti sitä, miten Karjalan aluehallinto on pyrkinyt rakentamaan yhteistyötä uskonnollisten yhteisöjen kanssa ja millaisia tavoitteita tälle yhteistyölle on asetettu. Aineistoni koostuu pääasiallisesti tasavallan aluehallinnon nettisivuillaan julkaisemista dokumenteista, joissa linjataan hallinnon suhdetta uskontoon ja uskonnollisiin yhteisöihin sekä kuvataan uskonnollista tilannetta Karjalassa. Tarkastelukohteena ovat strategiat, joilla pyritään hallinnoimaan sekä organisoimaan uskonnollista pluralismia ja erityisesti islamia.

Euroopan unionin ja Suomen itärajalla sijaitseva Karjalan tasavalta on kiinnostava paikka islamin ja valtion välisen suhteen tutkimiselle. Venäjällä islamin tutkimus on keskittynyt perinteisiin muslimivaltaisiin alueisiin, kuten Tatarstaniin ja Pohjois-Kaukasiaan (Pilkington ja Yemelianova 2003; Musina 2004; Malashenko 2009). Karjala taas on perinteisesti kristitty alue, jonne islamilaisuus on levinnyt laajemmin viime vuosikymmeninä esimerkiksi ulkomaalaisten opiskelijoiden, siirtolaisten ja Pohjois-Kaukasian pakolaisten myötä. Myös paikallisia asukkaita on kääntynyt islamiin. Tässä mielessä Karjala muistuttaa EU-maita, joihin islamin katsotaan tulleen ensisijaisesti kansainvälisen muuttoliikkeen mu-

kana. Yhtymäkohtien vuoksi Karjalan tasavalta tarjoaa vertailukohdan myös suomalaiselle islam-keskustelulle.

Hallinnan tutkimuksesta

Mitchell Deanin (1999, 11) määritelmä hallinnasta monenlaisten toimijoiden pyrkimyksenä ohjata ja muovata käyttäytymistä sekä sen taustalta löytyviä haluja, pyrkimyksiä ja uskomuksia on tunnettu ja laajalti käytetty. Suomalaisessa yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa hallinnan käsite löi itsensä läpi 1990-luvulla. Hallinnan tutkimusta on Suomessa harjoitettu erityisesti foucault'laiseen valta-analytiikkaan perustuen (esim. Hänninen ja Karjalainen 1997; Kaisto ja Pyykkönen 2010). Tällöin valta käsitetään hajautuneeksi ja huomio kiinnitetään siihen, miten se toimii, sekä siihen, millaisia suhteita, subjekteja, käytäntöjä ja pyrkimyksiä hallinta luo ja tekee mahdolliseksi. Hallinta käsitteellistetään pyrkimykseksi ohjata, johtaa sekä hyödyntää ihmisjoukkojen, -yhteisöjen ja -yksilöiden käyttäytymistä ja toimintaa. Hallintavalta ei palaudu mihinkään yksittäiseen valtaa käyttävään instituutioon, vaan monenlaiset tahot osallistuvat hallinnan tuottamiseen ja toteuttamiseen. Hallinta levittäytyy verkostomaisesti yhteiskuntaan ja saa biovallan muotoja. Biovallan käsite korostaa sitä, miten valta-pyrkimykset kohdistuvat eläviin ihmisyksilöihin ja väestöryhmiin, joiden ruumiilliset sielulliset, ajatukselliset ja yhteisölliset ominaisuudet tulevat hallinnan kohteiksi. (Helén 2004, 207–210.)

Hallintotieteissä kiinnostus hallintaa kohtaan on heijastellut tarvetta ymmärtää kehitystä, jossa julkisyhteisöt enenevässä määrin hakeutuvat ei-hierarkkiseen vuorovaikutukseen eri sektorien toimijoiden kanssa. Tässä tutkimusperinteessä hallinnalla viitataan verkostomaiseen toimintatapaan. Perinteisen hierarkkisen ohjauksen sijaan julkisyhteisöt koordinoivat yhdessä yritysten, järjestöjen sekä eri kansalaisryhmien kanssa toteuttamiaan päätöksenteko-, palvelu- ja kehittämisprosesseja (Anttiroiko 2010, 12–13). Myös

Karjalan tasavallassa viime vuosina toteutetuissa kansallisuus- ja uskontopolitiikkaa koskevissa uudistuksissa on nähtävissä piirteitä siirtymästä verkostohallinnan ja erilaisten kumppanuuksien suuntaan. Tämän muutoksen tarkastelu ja sen seurausten pohtiminen on yksi luvun tavoitteista.

Venäjällä valtion ja islamilaisten yhdyskuntien vuorovaikutukseen liittyy joitakin ongelmia. Kansainvälistä vertailututkimusta islamin ja valtion suhteista muun muassa Isossa-Britanniassa, Ranskassa ja Venäjällä tehnyt Ekaterina Braginskaia (2010, 46, 50) on sitä mieltä, että islamilaisten järjestöjen kumppanuus valtion kanssa asettaa Venäjällä monet järjestötoimijat puun ja kuoren väliin. Yhteistyö hallinnon kanssa edellyttää heiltä maltillisuutta ja identifioitumista valtion tavoitteisiin. Kumppanuudelle perustuvan hallinnan jatkuminen nimittäin edellyttää, että olemassa olevat hierarkiasuhteet ja niissä rakentuvat identiteetit tunnustetaan yhteistyön lähtökohdaksi. Näin taataan yhteistyön jatkuminen ja se, että vaikutuskanava säilyy puolin ja toisin avoimena. Toisaalta islamilaisten yhteisöjen johtajien tulisi säilyttää riittävän itsenäinen, konfliktitunnistava ja tunnustava asema yhteisössään, jotta muslimit samastuisivat järjestöihin eivätkä kyseenalaistaisi niiden johtajien asemaa. Riskinä on, että järjestöt koetaan valtion puhemiehiksi, jotka propagoivat maltillisen integraation puolesta eivätkä tuo riittävän vahvasti esille muslimiyhteisöjen taloudellisia, sosiaalisia ja poliittisia ristiriitoja ja vaatimuksia.

Hallintokin siis asettaa ehtoja niille, joiden kanssa se ryhtyy yhteistyöhön. Muslimeista puhuttaessa hallinnon edustajat korostavat laillisuuden merkitystä, kuten pääministeri Putin teki tämän luvun alussa siteeratussa puheenvuorossaan. Esimerkkinä laillisuuden korostamisesta on tapaus, jossa muslimijärjestöjen edustajat 2000-luvun alun Karjalassa syyttivät hallintoa siitä, että se vastustaa moskeijan rakentamista Petroskoihin. Tasavallan päämiehenä toiminut Sergey Katanandov vastasi tuolloin syytteisiin korostamalla hallituksen tekevän asiassa kaiken sen, mikä on lain

puitteissa mahdollista (Karjalan tasavallan hallinnon tiedotusyksikkö 2001).

Toistuvat viittaukset laillisuuteen muslimeihin yhteydessä ovat omiaan luomaan käsitystä, että lain rikkominen tai ainakin laillisuuden ja laittomuuden välimaastossa liikkuminen olisi heidän keskuudessaan erityisen yleistä. Puhe laittomuuksista vahvistaa mediassa yleistä käsitystä siitä, että siirtolaiset, erityisesti Kaukasiasta alueelta kotoisin olevat ihmiset, olisivat sekaantuneet hämäriin liiketoimiin, kuten huumekauppaan ja laittomaan siirtolaisuuteen (Karpenko 2004). Toisaalta islamin yhteydessä viitataan usein ekstremismiin eli ääriliikehdintään, joka herättää mielikuvia terrorismista ja muusta radikaalista valtionvastaisesta toiminnasta. Ekstremismin vastaisen lain (Federalnii 2002) mukaan siinä on kyse yhteiskunnallisten ja uskonnollisten järjestöjen toiminnasta, joka uhkaa valtiorakenteita, valtion koskemattomuutta ja turvallisuutta, rappeuttaa kansallista arvovaltaa tai esimerkiksi lietsoo uskonnollista vihamielisyyttä.

Ääriliikkeitä koskevaa lainsäädäntöä luotiin kansallisella tasolla 2000-luvun alussa ja vähitellen ekstremismistä tehtiin käsitteellinen apuväline kansalaisten ja järjestöjen toiminnan hallintaan. Venäjällä on lakkautettu useita uskonnollisia ja kansallismielisiä järjestöjä ja tiettyjen materiaalien tuottaminen ja levittäminen on kielletty niiden ekstremistisen luonteen vuoksi. Lainsäädännön tulkinnat ovat kuitenkin herättäneet kansalaiskeskustelua, eikä rajanveto laillisen ja laittoman toiminnan tai normaalin poliittisen toiminnan ja ääriliikkeiden välille ole yksiselitteistä. Kansalaistoimijat, kuten Moskovassa vuonna 2002 perustettu voittoa tavoittelematon, muun muassa muukalaisvihaa ja kirkkojen välisiä suhteita koskevaa tietoa tuottava *SOVA-keskus* ovat tuoneet julkisuuteen useita tapauksia, joissa ekstremismin vastaisen lainsäädännön nojalla on rajoitettu islamilaisten järjestöjen toimintaa ilman, että siihen järjestöjen mielestä olisi todellisia perusteita (Rozalskaya 2011).

Karjalan uskontopolitiikan tutkiminen

Luvun tavoitteena on tunnistaa Karjalan tasavallan uskontopolitiikan ja hallintakäytäntöjen taustalla vaikuttavaa järkeilyä, jota kutsutaan hallintarationaliteetiksi (Kaisto ja Pyykkönen 2010, 15). Tutkimukseni osoittaa, että Karjalan aluehallinnon islampolitiikka ”ratsastaa samanaikaisesti kahdella hevosella”: Yhtäältä Karjalan tasavallan hallinto on uskontoon liittyvissä kysymyksissä pyrkinyt yhteistyöhön ja dialogiin eri uskonnollisia ryhmiä edustavien tahojen kanssa. Se haluaa jakaa vastuuta esimerkiksi kansalaisten moraalisesta, henkisestä ja sosiaalisesta hyvinvoinnista uskonnollisten yhteisöjen kanssa. Toisaalta islamin ja terrorismin sekä islamin ja maahanmuuttokysymysten osin tahallinen ja osin tahaton sekoittaminen on johtanut siihen, että hallinto pitää tarpeellisena ohjata yhteistyötä haluamaansa suuntaan. Islamilaiset ääriliikkeet ovat potentiaalinen uhka, jota aluehallinto pyrkii määritetysti torjumaan. Tämä samanaikainen tavoite yhtäältä vaalia ja toisaalta hallita muslimien yhteiskunnallista aktiivisuutta on synnyttänyt hallinnan muodon, jota kutsun ohjatuksi hallintakumppanuudeksi.

Tarkastelen käsillä olevaa ilmiötä kahden erilaisen aineiston avulla. Olen perehtynyt Karjalan aluehallinnon *gov.karelia.ru*-verkkosivustolta löytyviin venäjänkielisiin dokumentteihin, joissa linjataan tasavallan kansallisuus- ja uskontopolitiikkaa. Tutkin *Kansallisuuspolitiikan, yhteiskunnallisten järjestöjen ja uskonnollisten yhdyskuntien valtionkomitealle* (ven. *Gosudarstvennii komitet RK po voprosam natsionalnoi politiki, svjazjam s obščestvennimi i religioznimi obedinenijami*) toimitettuja Karjalan tasavallan uskonnollista ja uskonnollisten järjestöjen tilannetta tarkastelevia vuosiraportteja ajalta 2001–2009, lukuun ottamatta vuoden 2006 raporttia, jota ei ole saatavilla verkkosivuilla (*O dejatelnosti* 2002; *Ob osobennostjah* 2003; *Gosudarstvo* 2004; *Ob osobennostjah* 2004, 2006; *O religioznai* 2008, 2009, *Informatsia* 2010). Lisäksi olen analysoinut alueelliset tavoiteohjelmat nimeltä *Kansallisten ja tun-*

nustuksellisten suhteiden harmonisointi ja kansallisen sopusoinnun rakentaminen Karjalan tasavallassa vuosina 2007–2011 (Karjalan tasavallan hallitus 2007a) ja *Strategia ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi Karjalan tasavallassa* (Karjalan tasavallan hallitus 2007b) sekä tavoiteohjelman *Kansojen ja etnisten yhteisöjen yhtenäisyyden säilyttäminen Karjalan tasavallassa 2012–2016* (Karjalan tasavallan kansallisuuspolitiikan sekä yhteiskunnallisten järjestöjen ja uskonnollisten yhdyskuntien valtionkomitea 2011).¹

Analyysini taustalla vaikuttaa myös väitöskirjaa varten keräämäni aineisto, johon haastattelin Pietarissa ja Petroskoissa asuvia Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevia nuoria aikuisia. Haastatteluihin osallistui kuusi Kaukasian eri kansallisuuksia edustavaa nuorta naista ja yksitoista miestä, joiden näkemyksiä islamilaisesta identiteetistä olen analysoinut toisaalla (Sotkasiira 2009). Tässä luvussa pääpaino on hallinnon luomien dokumenttien analyysillä, mutta tarkastelutapaani vaikuttavat Venäjällä asuvien musliminuorten kanssa käymäni keskustelut, joissa he korostivat niin kutsutun venäläisen islamin monimuotoisuutta ja monitulkintaisuutta (ks. myös Giuliano 2005; Malashenko 2011, 13).

Uuden Venäjän uskontolainsäädäntö

Perustuslain mukaan Venäjä on sekulaari valtio, jossa mitään uskontoa ei voida säätää valtiolliseksi tai pakolliseksi. Perustuslaki määrää, että uskonnolliset yhteisöt on erotettu valtiosta ja että ne ovat kaikki tasavertaisia lain edessä. Perustuslaki kieltää myös syrjinnän uskonnon tai uskonnottomuuden perusteella. Vuonna 1990 hyväksytty Neuvostoliiton ja Venäjän federaation uskontolaki korostaa jokaisen täyttä oikeutta minkä tahansa uskonnon harjoittamiseen. Samalla se sanoutuu irti Neuvostoliiton aikaisista käytännöistä, joille oli keskeistä ateismi ja valtion uskonnonharjoittamiseen kohdistama kontrolli. (Kääriäinen 2001, 555–556.)

Uskontolainsäädäntöä uudistettiin 1990-luvun lopulla niin, että valtio antoi muita vahvemman suojan Venäjän niin sanotuille

perinteisille uskonnoille, joita ovat ortodoksisuus, islam, buddhalaisuus ja juutalaisuus. Uudessa laissa ortodoksisuudelle annettiin erityisasema, jota perusteltiin sen historiallisella merkityksellä. Toisaalta kaikki perinteiset uskonnot nauttivat suurempaa arvostusta kuin muut uskonnolliset ryhmät ja järjestöt. Aiemmas-
ta poiketen lainsäädännössä erotettiin toisistaan myös järjestöt ja ryhmät. Järjestöillä on täydet lailliset oikeudet, kun taas uskonnollisilla ryhmillä ei ole omistusoikeutta, ne eivät saa julkaista kirjallisuutta eivätkä järjestää palveluksia julkisilla paikoilla. Näillä muutoksilla haluttiin rajoittaa erityisesti ulkomaisten lähetysjärjestöjen ja uskonnollisten ryhmittymien toimintamahdollisuuksia. (Kääriäinen 2001, 558.)

Verrattuna uusiin uskontoihin islamin asema Venäjällä on siis lainsäädännön näkökulmasta vahva ja se rinnastuu pikemminkin perinteisenä pidettyyn ortodoksisuuteen kuin uudempiin, lähetystyön kautta maahan tulleisiin uskontoihin. Käytännössä suhde valtion ja ortodoksisen kirkon välillä on kuitenkin tiiviimpi kuin muilla uskonnoilla (Codevilla 2008). Alexander Verkhovski (2011, 140) painottaa, että Venäjällä ei ole yhtä johdonmukaista islampolitiikkaa, jota noudatettaisiin kaikilla hallinnontasoilla, mutta tiettyjä islamia koskevia näkemyksiä jaetaan yleisesti. Vaikka julkisessa keskustelussa islam ja ortodoksisuus joskus näyttäytyvät ikään kuin toistensa vastakohtina, Verkhovskin mukaan valtionhallinto ei pidä näitä uskontoja toisilleen vastakkaisina, vaan islam nähdään ortodoksisuuden kaltaisena, joskin sitä vähempimerkityksisenä kansallisen identiteetin pilarina.

Venäjällä hallinnollinen jako sisältää kolme tasoa, joihin kuuluvat federaatio, federaation subjektit eli alueet sekä paikallishallinto eli kuntataso. Tärkeimmät uskontoja säätelevät lait on säädetty federaatiotasolla, mutta toisaalta monet subjektit ovat ottaneet käyttöön alueellisia uskontolakeja ja lisäksi käytössä on myös yksittäisten kaupunkien omia uskontolakeja (Kääriäinen 2001, 559). Periaatteessa kansallisella lainsäädännöllä ohjataan politiikkaa koko maassa, mutta käytännössä lainsäädäntöä tulkitaan usein

alueellisista lähtökohdista, jolloin paikallisilla viranomaisilla on vastuu lakien toimeenpanosta.

Kansalaisjärjestöjen, kuten SOVA-keskuksen, raporteista käy ilmi, että eri alueiden ja kaupunkien tavat kohdella uskonnollisia yhteisöjä vaihtelevat. Tämä on oletettavaa siksikin, että uskonnollinen tilanne on hyvin erilainen eri puolilla Venäjää. Paikalliset uskontoviranomaiset valvovat uskonnollisia yhteisöjä ja voivat puuttua niiden toimintaan myös kansallisen lainsäädännön vastaisesti. Tämä koskee erityisesti ei-perinteisiä uskonnollisia yhteisöjä. Karjalan tasavallassa syrjintää ovat SOVA:n mukaan viime vuosina kohdanneet Jehovan todistajat. Myös islamilaisia yhteisöjä ja islamin harjoittajia on painostettu joillain alueilla. Esimerkiksi Tambovin ja Voronezhin alueilla poliisi on laittomasti kehottanut muslimiyhteisön johtajia luovuttamaan yksityiskohtaisia tietoja islamilaisten järjestöjen rahoituksesta sekä yksittäisistä yhteisön jäsenistä. (Sibireva ja Verkhovsky 2011.)

Islam Karjalassa

Etniset ryhmät, kulttuurit ja uskonnot ovat eläneet Venäjällä rinnakkain jo vuosisatojen ajan. Karjala, joka on osa Venäjää, jakaa tämän historiallisen kohtalon. Maantieteellisen asemansa vuoksi Karjalalla on myös tiettyjä erityispiirteitä. Se sijoittuu alueellisesti kahden sivilisaation – Venäjän ja Euroopan – sekä erilaisten kristillisten perinteiden, kuten ortodoksisuuden, katolilaisuuden, protestantismin sekä vanhauskoisuuden, välimaastoon. Harmonia on yhteiskunnallisen kehityksen edellytys. (Karjalan tasavallan hallitus 2007b.)

Monet tahot ovat olleet mukana luomassa käsitystä Karjalasta sivilisaatioiden ja uskontojen kohtaamispaikkana. Ajatellaan, että Karjalassa itä ja länsi, kuten myös itäinen ja läntinen kristillisyyden, kohtaavat toisensa. Viime vuosikymmenten aikana tähän perinteeseen näkemykseen on liitetty uusia sävyjä. Kristillisten herätysliik-

keiden ohella myös islamilaisuus on tullut näkyväksi osaksi julkista keskustelua, ja muslimit ovat aktivoituneet yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen. Karjalaan on 2000-luvulla perustettu islamilaisia järjestöjä, jotka ovat ajaneet esimerkiksi moskeijoiden rakentamista tasavallan eri kaupunkeihin.

Vuoden 2009 alussa Karjalan tasavallan koko väestömäärä oli 684 200 henkilöä. Eri lehtitietojen ja internetlähteiden mukaan muslimeja tasavallassa arvellaan olevan noin 20 000 (3 % väestöstä). Vaihtoehtoinen, muslimienemmistöisiä kansallisuuksia tarkasteleva laskutapa taas antaa tuloksesi vajaat 7 000 henkilöä (1 % väestöstä) (Heleniak 2006). Venäjän mittakaavassa tämä on keskimääräistä pienempi luku, sillä kaiken kaikkiaan muslimeja on noin kuusi prosenttia maan koko väestöstä. Luvut ovat kuitenkin vain arvioita, sillä vuonna 2002 ja 2010 toteutetuissa väestönlaskennoissa ei vastaajilta kysytty uskonnolliseen vakaumukseen liittyviä kysymyksiä. Toisaalta myös tavat määritellä sitä, kuka on muslimi ja kuka ei, vaihtelevat. Tästä syystä eri tahojen esittämät arviot Venäjällä asuvien muslimien lukumäärästä poikkeavat toisistaan huomattavasti ja vaihtelevat muutamista miljoonista jopa 30 miljoonaan. (Tarkemmin muslimien tilastoinnista ks. Hunter, Jeffrey ja Melikishvili 2004, 43–44.)

Ensimmäiset muslimien yhdistykset rekisteröitiin Karjalan tasavallassa 2000-luvun alussa, jolloin aktiiviset toimijat olivat lähinnä Lähi-idästä Karjalaan tulleita korkeakouluopiskelijoita. Hallinnon näkökulmasta merkittävimmäksi yhteistyökumppaniksi on noussut *Karjalan tasavallan muslimien hengellinen johtajisto* (ven. *Duhovnoe upravlenie musulman RK, DUMRK*). Muita järjestöjä ovat olleet esimerkiksi *Islamilainen kasvatus* ja tataarien perustama *Moskeija*. Vuonna 2009 Karjalan tasavallan alueella oli yhteensä kuusi rekisteröitynyttä islamilaista järjestöä (Svedenija 2009).

Rukoushuoneena toimiva islamilainen keskus avattiin Petroskoihin vuonna 2003. Petroskoin ohella rukoushuoneita on Aunuksessa, Kontupohjassa ja Kostamuksessa. Keskuksen toimenkuvaan kuuluvat muun muassa perjantai- ja muiden yhteisrukousten

sekä erilaisten juhlatilaisuuksien järjestäminen, vihkeminen ja hautaustoiminta (Weber 2008). Petroskoin lähellä sijaitsevalla hautausmaalla on erotettu alue muslimien hautauksia varten (*Memorial*-yhtiön työntekijä 2011). DUMRK on tehnyt suunnitelmia myös varsinaisen moskeijan rakentamiseksi Karjalaan. Petroskoin ohella mahdolliseksi paikaksi on ajateltu Kostamusta, mutta toistaiseksi rakennustöitä ei ole saatu käynnistettyä. Syynä ovat olleet talousvaikeudet, henkilöristiriidat sekä paikallisten ihmisten ja osin poliitikkojenkin vastustus, johon ensimmäinen moskeijahanke 2000-luvun alun Petroskoissa kaatui (Hunter ym. 2004, 24; Weber 2008).

Pyrkimys yhteistyöhön

Valtion ja uskonnollisten yhteisöjen yhteistyö koettiin tärkeäksi jo heti Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen, ja tuolloin Karjalan tasavaltaan perustettiin hallintoelimet tätä varten. Aluksi Kansallisuuspolitiikan ja kansallisten suhteiden komitea sekä Uskonnollisten yhteisöjen komitea toimivat itsenäisinä yksiköinä, mutta vuoden 2006 marraskuussa etnisiin ja tunnustuksellisiin suhteisiin liittyvä hallinto yhdistettiin perustamalla yhteinen ministeriö hoitamaan molempia politiikan aloja. Vuonna 2010 ministeriö muutettiin jälleen valtionkomiteaksi, jonka toimialaan kuuluvat kansallisuuspolitiikka sekä yhteiskunnalliset ja uskonnolliset yhdistykset. Komitean lyhennetty nimitys on Karjalan tasavallan kansallisuuspoliittisten kysymysten valtionkomitea (ven. *Gosudarstvennii komitet RK po voprosam natsionalnoi politiki*).

Politiikkaohjelmissa tuodaan selvästi esille hallinnon pyrkimys yhteistyöhön uskonnollisten järjestöjen edustajien kanssa. Myös tasavallan hallinnollisiin instituutioihin on perustettu elimiä, joiden tarkoituksena on lisätä kanssakäymistä virkamiesten, poliitikkojen ja uskonnollisten järjestöjen välillä. Tasavallan päämiehen alaisuudessa toimii *Uskonnollisten yhdyksuntien komissio* (ven. *Komissija po voprosam religioznih obedinenii pri Glave RK*), joka

tosin koostuu pääasiassa hallinnon omista virkamiehistä. Komission tehtävänä on edistää tasavallan päämiehen ja yhteisöjen välistä vuorovaikutusta sekä koordinoita toimeenpanevien elinten työtä siten, että alueellinen uskontopolitiikka on linjassa kansallisen uskontopolitiikan kanssa. Komission tavoitteena on myös pyrkiä sosiaaliseen harmoniaan, yhteisymmärrykseen ja suvaitsevaisuuteen sekä uskonnon ja omantunnon vapauden edistämiseen. (Položenie 2002; Sostav Komissii 2009.)

Myös *Kansallisuuspoliittisten kysymysten valtionkomitean* alaisuudessa toimii elimiä, joiden tehtävänä on edistää yhteydenpitoa järjestöjen kanssa. Näitä ovat esimerkiksi *Karjalaisten, vepsäläisten ja suomalaisten edustajainneuvosto* (ven. *Sovet predstavitelei karelov, vepsov i finnov RK pri Glave RK*), *Ekstremististä toimintaa ennalta ehkäisevä yhteiskunnallinen neuvosto* (ven. *Obščestvennii sovet pri Glave RK po profilaktike ekstremistskoi dejatelnosti*) sekä *Hallinnon ja etnisten järjestöjen väliseen yhteistyöhön keskittyvä neuvoa-antava komitea* (ven. *Konsultativnii sovet po voprosam vzaimodeistvija s natsionalnimi obščestvennimi obedinenijami i natsionalno-kulturnimi avtonomijami*). Kaksi viimeksi mainittua perustettiin loppukesästä 2006 Kontupohjan kaupungissa tapahtuneiden levottomuuksien jälkimainingeissa (tarkemmin Kontupohjan tapahtumista ks. Sotkasiira 2010).

Tärkein yksittäinen tekijä, joka motivoi aluehallintoa yhteistyöhön uskonnollisten järjestöjen kanssa, on huoli venäläisen yhteiskunnan epävakaudesta ja sitä aiheuttavasta sosiaalisesta polarisaatiosta. Varsinkin 1990-luvun sekasortoisina vuosina uskonto liitettiin hengellisen merkityksen lisäksi perinteisiin ja juuriin. Vaikeina ja epävakaina aikoina uskolla nähtiin olevan merkitystä yksilön selviytymiselle. 2000-luvulle tultaessa politiikassa korostui edelleen uskonnon merkitys hengellisten arvojen esille tuojana ja yhteiskunnan yhtenäisyyden ja jatkuvuuden takaajana. Erityisesti ortodoksisuudella on keskeinen rooli venäläisyyden määrittäjänä, mutta myös muilla perinteisillä uskonnoilla nähdään olevan annettavaa kansalaisten moraalille ja henkiselle hyvinvoinnille.

Valtion ja uskonnollisten järjestöjen yhteistyötä pidetään erityisen tärkeänä sosiaalisten ongelmien, kuten rikollisuuden, päihteiden käytön ja köyhyyden, kitkemisessä. Karjalassa on viime vuosina alueellisen tavoiteohjelman (Karjalan tasavallan hallitus 2007a) mukaisesti suunnattu julkista rahoitusta uskonnollisten yhteisöjen toteuttamiin sosiaalisesti merkittäviin projekteihin. Suuri osa varoista kanavoidaan ortodoksisen kirkon projekteille, mutta myös islamilaiset yhdistykset ovat saaneet rahaa esimerkiksi islamin hengellistä ja moraalista roolia korostavan kirjallisuuden julkaisemiseen (O religioznoi 2009).

Aluehallinnon ja uskonnollisten yhdyskuntien yhteistyöseminaarin loppulauselma vuodelta 2004 (Rezolzutsija 2004) korostaa uskonnollisten järjestöjen yhteiskunnallista roolia erityisesti sosi-
aali- ja perhetyössä:

Tasavallan uskonnolliset organisaatiot myötävaikuttavat merkittävästi yksilöiden maailmankatsomuksellisten ja psykologisten kriisien ratkaisemiseen sekä antavat henkistä tukea ja elvyttävät moraalijärjestelmää. Järjestöt ovat valtarakenteiden täysivaltaisia kumppaneita ratkottaessa yhteiskuntaelämän polttavia kysymyksiä. Paikallis- ja aluehallinnon toimeenpanevien elinten ja tasavallan uskonnollisten organisaatioiden välisen yhteistyön peruslinjauksia ovat apu pienituloisille, iäkkäille ja orvoille, huumeidenkäyttäjien, alkoholistien ja vankien kuntouttaminen, alaikäisten rikollisuuden ennaltaehkäisy, perheinstituution sekä vanhemmuuden ja lapsuuden vahvistaminen, kasvatustyö, sosiaalinen ja psykologinen työ sotilaiden parissa sekä historiallisten ja kulttuuristen muistomerkkien suojele ja kunnostus.

Seminaarin osallistujien yhdessä muotoilema kannanotto kertoo, että ohjelmatasolla eri toimijat ovat sitoutuneita tekemään yhteistyötä sosiaalisten ongelmien hallinnassa. Valtio vastuuttaa uskonnollisia yhteisöjä sosiaalisen harmonian taakse, ja vaikuttaa siltä, että uskonnolliset toimijat ovat sisäistäneet viranomaisten tavoitteet toimintansa ohjenuoraksi. Kannanotossa järjestöt ni-

metään valtarakenteiden täysivaltaisiksi kumppaneiksi yhteiskunnallisia ongelmia ratkottaessa, mutta lausuntoa seuraava luettelo uskonnollisten organisaatioiden tehtävistä ja yhteistyön peruslinjauksista rajaa kuitenkin merkittävästi niiden toimivaltaa muissa kuin sosiaalisissa ja kulttuurihistoriallisen perinteen vaalimiseen liittyvissä kysymyksissä.

Uskontopolitiikan turvallistaminen

Merkittävin muutos, joka koskee uskonnollisen monimuotoisuuden hallinnan tavoitteita, on kansalliseen turvallisuuteen liittyvien päämäärien korostuminen. Yhä useammin myös Karjalan aluehallinnon uskontopolitiikkaa linjaavissa dokumenteissa pyritään tunnustuksellisten suhteiden harmonisointiin. Harmonian toteutumista hallinto pyrkii arvioimaan säännöllisesti toteutettavilla sosiologisilla kyselyillä. Valmisteilla olevassa *Karjala – kotimme* -tavoiteohjelmassa (2011) esitetään, että ohjelman loputtua vuonna 2016 kahdeksankymmentä prosenttia väestöstä ilmoittaa suvaitsevansa muita uskontoja ja kansallisuuksia. Tavoitteena on viiden prosentin suvaitsevaisuuden kasvu viiden vuoden aikana.

Harmonisen kehityksen vastakohtaksi nähdään ekstremismin ja uskonnollisten ääriliikkeiden lisääntyminen. Ekstremismin vastainen strategia hyväksyttiin Karjalassa vuonna 2007 Kontupohjan mellakoiden jälkeen. Strategiassa ekstremismi määritellään sitoutumiseksi poliittisiin äärisuuntauksiin sekä väkivaltaisten keinojen käyttämiseksi näiden näkemysten ja arvojen levittämisessä. Yhtäältä ääriliikehdintä nähdään koko yhteiskuntaa koskettavaksi ongelmaksi. Tästä kertoo se, että strategiassa ehdotettuja moninaisia toimia haluttiin kohdistaa hyvin laajaan ihmisjoukkoon: uskoviin, perheisiin, lapsiin ja nuoriin, työssäkäyviin ja työttömiin, eläkeläisiin, siirtolaisiin ja maahanmuuttajiin sekä etnisiin ryhmiin. Erityisesti perheiden sekä lasten ja nuorten katsotaan tarvitsevan ”kasvatuksellisia, sosiaalisia ja psykologisia interventioita”, jotta

heidän suvaitsemattomuuttaan, aggressiotaan ja ekstremismiaan voidaan hallita. (Karjalan tasavallan hallitus 2007b; vrt. ARCHER ja MALKKI.) Hallinto toivoo kaikilta uskonnollisilta yhteisöiltä, muslimijärjestöt mukaan lukien, toimia perheiden ja nuorten tueksi.

Toisaalta ekstremismi samaistetaan Venäjällä islamilaiseen radikalismiin, johon tutkija Alexey Malashenkon (2011, 19) mukaan viitataan hyvinkin kirjavasti esimerkiksi termeillä islamismi, wahhabismi, jihadismi tai salafismi. Tällöin ääriajattelu nähdään nimenomaisesti islamilaisen yhteisön ongelmaksi ja huoli radikalisoitumisesta liitetään etupäässä nuoriin muslimeihin. Ajatellaan, että erityisesti nuoret miehet ovat alttiita ääriliikkeiden propagandalle, minkä vuoksi heihin tulisi kohdistaa erityisiä hallintatoimia. Maltillisten järjestöjen tehtävä on tässä yhteydessä tarjota uskonnollisen suvaitsevaisuuden sanomaa ja korostaa rauhanomaisen toiminnan mahdollisuuksia.

Eräs uskonto- ja turvallisuuspolitiikan tavoitteiden yhteneväisyyden ilmaus on Uskonnollisten yhdyskuntien komission kokoonpano, jossa silmiinpistävää on valtion turvallisuusrakenteiden näkyvyys. Uskonnollisten yhdyskuntien komissiossa edustettuina ovat esimerkiksi valtion turvallisuuspalvelut, sisä- ja ulkoministeriö sekä sotakomissariaatti. Komitean jäsenistä ainoastaan yksi taho, *Ortodoksinen katedraali* -niminen järjestö edustaa uskonnollisia järjestöjä.

Turvallistumiskehitykseen on todennäköisesti vaikuttanut se, että valtionhallinnon uskontoja ja erityisesti islamia hallinnoivat toimet kytkeytyvät usein yllättäviin, valtakunnallisen uutiskynnyksen ylittäviin tapahtumiin. Näitä ovat muun muassa terroristiiskut, kuten Beslanin koulukaappaus (2004) sekä Moskovan keskustan (2010) ja Domodedovan lentokentän (2011) räjähdykset, joiden tekijöillä uskotaan olleen kytköksiä islamistisiin ääriliikkeisiin. Tällaisten tapahtumien jälkeen hallinto on erityisen tarmokkaasti pyrkinyt hallitsemaan islamiin ja maahanmuuttoon liittyviä turvallisuusuuhkia.

Karjalan tasavallassa tällainen hallintaa motivoi yhteentulo tapahtui syyskesällä 2006, jolloin Kontupohjan kaupungin asukkaat ryhtyivät laajoihin mielenosoituksiin Kaukasiasta tulleita siirtolaisia ja kaupungin korruptoituneeksi väitettyä hallintoa vastaan. Tapahtumaketju sai alkunsa paikallisten ja Kaukasiasta lähtöisin olevien siirtolaisten välisestä baaritappelusta, jossa kaksi venäläistä miestä puukotettiin kuoliaaksi. Tappelua seuranneiden päivien aikana paikallinen nuoriso mellakoi ja tuhosi Kaukasiasta kotoisin olevien ihmisten omaisuutta ja sai Kontupohjassa asuneet tšetšeenit jättämään kotikaupunkinsa turvallisuuttaan peläten. (Kosjuk 2006; Panasenکو 2006.)

Arvioiden mukaan Kontupohjan mellakat toivat esiin pitkään pinnan alla kyteneitä jännitteitä paikallisten ja sinne viime vuosina muuttaneiden siirtolaisten välillä. Tapahtumien nähtiin kertovan siirtolaisten ja paikallisväestön tulehtuneista suhteista, ja maahanmuuttoa vastustavat liikkeet hyödynsivät yhteenottoa kampanjoinnissaan. Mellakoiden myötä vakiintui käsitys siitä, että jos maahanmuutto ja siirtolaisuus jatkuvat hallitsemattomina, syntyy ennennäkemättömiä ristiriitoja ja jopa väkivaltaisia konflikteja. Aluehallinto antoi ymmärtää, että muualta tulevien tulisi omaksua paikalliset arvot ja toimintatavat. Paikallisten taas tulisi suvaita niitä tulijoita, jotka noudattavat lakia ja sopeutuvat paikalliseen kulttuuriin. (Karjalan 2006.)

Muslimijärjestöiltä on toivottu, että ne ottaisivat entistä suuremman roolin siirtolaisten, maahanmuuttajien ja pakolaisten sopeuttamisessa ja integroinnissa. Aiheesta on keskusteltu sekä alueellisesti että federaatitasolla. Esimerkiksi presidenttinä toimissaan nykyinen pääministeri Medvedev piti aihepiiriä esillä keskusteluissaan muslimijohtajien kanssa, mutta myös Karjalassa on järjestetty aiheesta seminaareja ja keskustelutilaisuuksia (President of Russia 2011b).

Kulttuuriset erot, joiden uskottiin olevan myös Kontupohjan mellakoiden taustalla, liitetään Karjalan tasavallan poliittisessa keskustelussa nimenomaan uusiin, Neuvostoliiton jälkeisiin

muuttoliikkeisiin. Useat keskustelijat, mukaan lukien uskonnollisten yhteisöjen johtajat, luovat käsitystä Karjalasta historiallisesti vakaana ja harmonisena alueena, johon uskonnolliset ja etniset kiistat ovat ”kulkeutuneet” vasta viime vuosina maahanmuuton ja etelästä pohjoiseen suuntautuneen maansisäisen muuttoliikkeen mukana. Viime aikoina Karjalaan muuttaneita on kuvattu ”kulttuurisesti lukutaidottomiksi” henkilöiksi, jotka tarvitsevat tukea sopeutuakseen paikalliseen elämänmenoon ja omaksuakseen paikallisen tapakulttuurin (*Migranttien* 2007). Kyse ei siis ole suoraanaisesti etnisten, kuten venäläisten tai karjalaisten arvojen omaksumisesta, vaan vertailukohtana on pohjoinen mentaliteetti, johon kristinusko ja sen arvoperusta itseoikeutetusti kuuluvat.

Ohjattuun hallintakumppanuuteen

Uskonnollisten yhteisöjen hallinnan kannalta aineistossa on erotettavissa kaksi läpikäyvää ja toisiinsa sisältyvää tavoitetta. Väitän, että Karjalan tasavallassa ja Venäjällä laajemminkin uskonnollisen pluralismin hallinnan perusteena on yhteiskunnallisen vakauden tai tässä yhteydessä yleisemmin käytetyn termin, harmonian, turvaaminen. Yleisesti ottaen epävakaudella viitataan sosiaalisiin ja taloudellisiin ongelmiin, joiden ratkaisemisesta valtio haluaa antaa vastuuta uskonnollisille järjestöille.

Muslimiyhteisöjen hallinnan tarve taas liittyy pikemminkin yhteiskunnalliseen ja poliittiseen epävakauteen sekä terrorismiin liittyvään väkivallan uhkaan. Valtio haluaa rakentaa toimivat yhteistyösuhteet tiettyihin muslimijärjestöihin ja näin sitoa toimijat valtioon ja sen yhtenäisyyttä tavoittelevaan ideologiaan. Yhteiskunnan vakauden kannalta uskontokuntien välistä ja islamilaisen yhteisön sisäistä harmoniaa pidetään perustavanlaatuisena tavoitteena. Harmonia nähdään yhteiskunnan kaikenpuolisen menestyksen mittarina. Lähtökohta on kuitenkin jossain määrin ongelmallinen. Nykyisenkaltaisen kumppanuuden vaarana on,

että harmoniaa ei pidetä vain valtion ja islamilaisten järjestöjen yhteistyön tuloksena, vaan myös sen edellytyksenä. Braginskaian (2010, 45) mukaan valtion ja islamilaisten yhteisöjen kumppanuudella pyritään islamin äärimuotojen kitkemiseen. Käytännössä venäläisen kumppanuusmallin olennainen piirre on siis vaatimus maltillisuudesta. Jotta islamilaiset toimijat pääsevät osaksi valtiollisia hallintaprosesseja, on niiden osoitettava myöteämieltä hallinnon tavoitteille. Epäkohtien esiintuomista on vältettävä. Yhdistysten ja yhteisöjen on myös tarvittaessa oltava valmiita todistamaan lojaalisuutensa. Esimerkiksi Kontupohjan tapahtumien jälkeen tšetšeeniyhteisöä kehoitettiin luovuttamaan poliisille ne jäsenet, jotka olivat sekaantuneet baaritappeluun. Näin toimimalla yhteisön johtajat vastasivat heille asetettuun vaatimukseen toiminnan laillisuudesta.

Vähemmälle huomiolle tutkimuksessa on jäänyt se, että uskonnon hallinta ei tuota ainoastaan maltillista islamia, vaan se myös vaientaa maallistuneiden muslimien äänet sekä ne, jotka eivät halua rakentaa uskonnolliseen vakaumukseen perustuvaa suhdetta valtioon. Väitöskirjatutkimustani varten haastatellut Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevat nuoret pitivät islamin politisoitumista ongelmallisena (Sotkasiira 2009). Useimmille heistä usko oli yksityinen asia, joka tulisi pitää politiikan ulkopuolella. Haastattelemanuoret halusivat tulla nähdyiksi ja kuulluiksi ensisijaisesti Venäjän kansalaisina, eivät uskonnollisten yhteisöjen jäseninä. Toisaalta he arvostivat valtion takaamaa uskonnonvapautta ja oikeutta ilmaista uskoaan parhaaksi katsomallaan tavalla.

Tässä vastakkainasettelussa tiivistyy yksi keskeinen uskontojen hallinnan ongelma. Venäjän valtion pyrkimys dialogiin eri uskontokuntien kanssa luo uskontopoliittisen subjektiuden. Siinä yksilön side valtioon perustuu hänen positioonsa muslimina ja vielä tarkemmin hänen asemaansa islamilaisen yhteisön sisällä. Nuoret haastateltavat taas tuottivat subjektiutta, joka määrittää yhteiskunnan jäsenyyden kansalaisuutena, toisin sanoen yksilöoikeuksina ja -vapauksina. Venäläisestä kansallisuuspolitiikasta on luettavissa

piirteitä molemmista lähestymistavoista. Näiden kahden identiteetin yhteensovittaminen luo uskontopolitiikan perusjännitteen. (Warhola ja Lehning 2007.)

Yksi hallinnan analytiikan lähtökohdista on se, että hallinta kohdistuu paitsi toisiin myös itseen. Tässä mielessä on tärkeää pohtia sitä, miten hallinnan ohjelmat ja käytännöt sisäistyvät yksilön itseymmärrykseksi (Kaisto 2010). Federaatiotasolla muslimi- ja edustavien organisaatioiden johtajilla on näkemyseroja islamin ja ortodoksisen kirkon välisistä suhteista (Braginskaia 2010; Verkhovski 2011). Suhteessa valtioon organisaatiot toimivat kuitenkin melko yhteneväisesti. Julkisissa kannanotoissaan järjestöjen johtajat suhtautuvat valtioon varsin myötäsukaisesti ja varovat kyseenalaistamasta hallinnon heihin kohdistamia toiveita. Esimerkki tästä puhetavasta on Venäjän *muftien* neuvoston puheenjohtaja Ravil Gainutdin puheenvuoro, jonka hän piti tuolloin pääministerinä toimineen Vladimir Putinin heinäkuussa 2011 järjestämässä tapaamisessa, johon osallistui useiden uskonnollisten ja etnisten järjestöjen johtoa.

Ajatelkaapa kerrostalon huoneistoja... Niissä voi olla luteita tai torakoita. Kun ihmiset yrittävät päästä niistä eroon, vain harva kertoo asiasta naapureilleen, koska ihmeteltäisiin, millainen asunnonomistaja sallii tuollaista. Ehkä meidänkin pitäisi puhua vähemmän terrorismista televisiossa ja uutisoida sitä harvemmin. Meidän pitää tehdä jotain, olla positiivisempia, ja tämä koskee sekä maamme etnisiä että pääuskontojen välisiä suhteita. (*Prime Minister* 2011.)

Puheenvuorossaan Gainutdin identifioi itsensä ja muut uskonnolliset järjestöt yhdessä valtion kanssa asunnonomistajiksi, jotka kaikessa hiljaisuudessa pyrkivät hankkiutumaan eroon ongelmia aiheuttavista torakoista. Niiden olemassaolo kertoisi siitä, ettei isäntä kykene huolehtimaan velvollisuuksistaan. Puhe myötäilee vahvasti muiden, varsinkin *Itsenäinen Venäjä* -puolueen johtohahmojen lausuntoja ja tuo esiin, miten lähellä toisiaan valtiojohto ja

islamilaiset organisaatiot federaatiotasolla toimivat (vrt. Markov 2009).

Hallinnan rajat ja mahdollisuudet

Karjalan aluehallinto on suhtautunut islamin leviämiseen vaihtelevasti. Yhtäältä hallinto on tukenut islamilaisten yhteisöjen järjestäytymistä ja pyrkinyt rakentamaan toimivat yhteistyösuhteet niiden johtajiin. Toisaalta islamin leviäminen ja suurempi näkyvyys ovat herättäneet vastarintaa. Erityisesti Kontupohjan tapahtumat vuonna 2006 käynnistivät laajan julkisen keskustelun paikallisväestön ja Karjalaan viime vuosikymmeninä saapuneiden siirtolaisten välisten suhteiden tulehtuneisuudesta. Etelästä tulleiden maahanmuuttajien mukanaan tuoma kulttuurinen erilaisuus koettiin laajalti uhaksi paikalliselle ajattelu- ja toimintatavalle. Esimerkiksi Karjalan tasavallan senaikainen päämies Sergei Katanandov selitti lehtihaastattelussa mellakoita kansanryhmien mentaliteettieroilla (Tsiganov 2006).

Kontupohjan tapahtumat ja niitä seurannut poliittinen kuohunta toi uusia sävyjä valtion ja uskonnollisten järjestöjen yhteistyöhön. Sosiaaliset kysymykset olivat edelleen tärkeitä, mutta niiden rinnalle nousi huoli kansallisesta turvallisuudesta. Osana turvallistamisprosessia muualta tulleet maahanmuuttajat, eritoten Kaukasiasta kotoisin olevat muslimit, identifioitiin rauhanrikkojiksi, jotka piti sivistää erilaisilla hallintavälineillä. Syntyi mielikuva siitä, että kun etelän ihmiset on integroitu pohjoisen tavoille, rauha palaa jälleen Karjalaan. Sekä valtion että uskonnollisten järjestöjen johtajien julkisuudessa tuottama alueellinen identiteetti perustuu näkemykseen, jossa Karjala nähdään kansallisten ja tunnistuksellisten suhteiden harmonisena kehtona. Harmoniaa myös pyritään luomaan tekemällä aiempaa tiiviimpää yhteistyötä hallinnon ja uskonnollisten yhteisöjen kesken.

Islamin radikalisoitumisen torjunnan ei tulisi kuitenkaan johtaa kaikkien soraäänten ja kyseenalaistajien vaientamiseen. Suo-

messakin asuvilla muslimeilla on mitä moninaisimpia kulttuurisia, uskonnollisia ja poliittisia näkemyksiä. Odotus samanmielisyydestä marginalisoi väistämättä osan heistä yhteistyön ulkopuolelle. Mahdollisuudet päästä kiinni yhteisöjen jäseniä askarruttaviin kiistakysymyksiin kaventuvat, jos yksimielisyydelle annetaan itseisarvo vaatimalla sitä tahoilta, jotka otetaan osaksi hallintaprosesseja. Tämä heikentää hallinnan tavoitteiden toteutumista, sillä usein nämä ristiriidat ovat juuri niitä kysymyksiä, joiden ratkaisemiseksi valtion ja järjestöjen yhteistyötä tarvitaan.

Viitteet

¹ Asiakirjojen alkuperäiset venäjänkieliset nimet sekä niille tekemäni käännökset ovat luvun aineistoluettelossa.

Lähteet

Asiakirjat

Gosudarstvo (2004) Gosudarstvo i religija: itogi ih vzaimootnošenii v Karelii v prošlom 2003 i perspektivi v 2004 godah [Yhteiskunta ja uskonto: Yhteenveto niiden vuorovaikutuksesta Karjalassa vuonna 2003 ja näkymät vuodelle 2004]. Saatavilla: <http://gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform04.html>; luettu 1.8.2011.

Informatsia (2010) Informatsia Ministerstva Respubliki Karelija po voprosam natsionalnoi politiki i svjazjam s religioznimi obedinenijami po rezultatam dejatelnosti v 2009 godu i osnovim napravlenijam v 2010 v sfere razvitija natsionalnih i konfessionalnih otnošenii RK [Karjalan tasavallan kansallisuuspolitiikan ja uskonnollisten yhdyskuntien ministeriön raportti vuoden 2009 toiminnasta ja linjaukset vuodelle 2010]. Saatavilla: gov.karelia.ru/Power/Committee/National/index.html; luettu 12.8.2011.

Karjalan tasavallan hallitus (2007a) *Regionalnaja tselavaja programma "Garmimizatsija natsionalnih i konfessionalnih otnošeenii, formirovanie graždoglasija v Respublike Karelija na 2007–2011"* [Alueellinen tavoiteohjelma "Kansallisten ja tunnustuksellisten suhteiden harmonisointi ja kansallisen sopu-
soinnun rakentaminen Karjalan tasavallassa vuosina 2007–2011]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Legislation/lawbase.html?lid=311; luettu 6.5.2011.

Karjalan tasavallan hallitus (2007b) *Strategija profilaktiki ekstremizma v Respublike Karelija* [Strategia ekstremismin ennaltaehkäisemiseksi Karjalan tasavallassa]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Legislation/lawbase.html?lid=972; luettu 6.5.2011.

Karjalan tasavallan kansallisuuspolitiikan sekä yhteiskunnallisten järjestöjen ja uskonnollisten yhdyskuntien valtionkomitea (2011) *Dolgostrochaja tselavaja programma "Sohranenie edinstva narodov i etnitšeskih obščnostei Karelii na 2012–2016 godi"* ("Karjala – naš dom") [Pitkän ajan tavoiteohjelma "Kansojen ja etnisten yhtenäisyyden säilyttäminen Karjalassa vuosina 2012–2016" ("Karjala – kotimme")]. Saatavilla: <http://gov.karelia.ru/gov/Power/Committee/National/index.html> ; luettu 7.5.2013.

O dejatelnosti (2002) O dejatelnosti religioznih obedinenii zaregistrovannih i deistvujuščih na territorii Respubliki Karelija [Karjalan tasavallassa rekisteröityneiden ja toimivien uskonnollisten yhdyskuntien toiminta]. Saatavilla: gov.karelia.ru/Different/Religion/inform01.html; luettu 2.8.2011.

O religioznoi (2009) O religioznoi situatsii i vzaimodeistvii organov gosudarstvennoi vlasti i religioznih obedinenii v Respublike Karelija v 2008 godu [Uskonnollinen tilanne sekä valtiovallan ja uskonnollisten yhteiskuntien yhteistyö Karjalan tasavallassa 2008]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform08.html; luettu 2.8.2011.

O religioznoi (2008) O religioznoi situatsii i vzaimodeistvii organov gosudarstvennoi vlasti i religioznih obedinenii v Respublike Karelija v 2007 godu (kratkaja informatsija) [Uskonnollinen tilanne sekä valtiovallan ja uskonnollisten yhteiskuntien yhteistyö Karjalan tasavallassa 2007 (tiivistelmä)]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform07.html; luettu 2.8.2011.

Ob osobennostjah (2006) Ob osobennostjah religioznoi situatsii i vzaimootnošenii organov gosudarstvennoi vlasti i religioznih obedinenii v Respublike Karelija v 2005 godu [Uskonnollisen tilanteen erityispiirteet sekä valtiovallan ja uskonnollisten yhteiskuntien yhteistyö Karjalan tasavallassa 2005]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform05.html; luettu 2.8.2011.

Ob osobennostjah (2004) Ob osobennostjah religioznoi situatsii i vzaimootnošenii organov gosudarstvennoi vlasti i religioznih obedinenii v Respublike Karelija v 2003 godu [Uskonnollisen tilanteen erityispiirteet sekä valtiovallan ja uskonnollisten yhteiskuntien yhteistyö Karjalan tasavallassa 2003].. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform03.html; luettu 2.8.2011.

Ob osobennostjah (2003) Ob osobennostjah religioznoi situatsii i i vzaimootnošenii organov gosudarstvennoi vlasti i religioznih obedinenii v Respublike Karelija v 2002 godu [Uskonnollisen tilanteen erityispiirteet sekä valtiovallan ja uskonnollisten yhteiskuntien yhteistyö Karjalan tasavallassa 2002].. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/inform02.html; luettu 2.8.2011.

Kirjallisuus

Anttiroiko, Ari-Veikko (2010) *Hallintainnovaatiot: hallintateoreettinen näkökulma kaupunkien palvelujen organisoinnin, omistajuuden ja rahoituksen uudistamiseen*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Braginskaia, Ekaterina (2010) Official Discourses and Patterns of State Engagement with Muslim Communities in Britain and Russia. *Diversities* 12(1), 38–55.

Cesari, Jocelyne (2009) *The Securitisation of Islam in Europe*. Research Paper No. 15. CEPS Challenge Programme. Saatavilla: <http://aei.pitt.edu/10763/1/1826.pdf>; luettu 1.6.2011.

Codevilla, Giovanni (2008) Relations between Church and State in Russia Today. *Religion, State & Society* (2), 113–138.

Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.

Federalnii zakon o protivodeistvii ekstremistskoi dejatelnosti N 114-FZ [Federaatitason laki ekstremistisen toiminnan ehkäisemisestä nro. 114-FZ] (2002). Saatavilla: <http://base.garant.ru/12127578/>; luettu 25.7.2002

Giuliano, Elise (2005) Islamic Identity and Political Mobilisation in Russia: Chechnya and Dagestan Compared. *Nationalism and Ethnic Politics* 11, 195–220.

Helén, Ilpo (2004) Hyvinvointi, vapaus ja elämän politiikka: Foucault’lainen hallinnan analytiikka. Keijo Rahkonen (toim.), *Sosiologia nykikeskusteluna*. Helsinki: Gaudeamus, 206–236.

Heleniak, Timothy (2006) Regional Distribution of Muslim Population of Russia. *Eurasian Geography and Economics* 47(4), 426–448.

Hunter, Shireen T., Jeffrey L. Thomas ja Alexander Melikishvili (2004) *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*. Armonk: M.E. Sharpe.

Hänninen, Sakari ja Karjalainen Jouko (toim.) (1997) *Biovallan kysymyksiä: kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta*. Helsinki: Gaudeamus.

Kaisto, Jani (2010) Kääntämisen sosiologia hallinnan analytiikan työkaluna. Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta: sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 49–70.

Kaisto, Jani ja Miikka Pyykkönen (2010) Johdanto: hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta: sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.

Karjalan (2006) Karjalan naisten VIII foorumi avattiin 14. syyskuuta Kontupohjassa. Saatavilla: gov.karelia.ru/News/2006/09/0914_04_f.html; luettu 13.3.2009.

Karjalan tasavallan hallinnon tiedotusyksikkö (2001) Raznie sudbi Priem Predsedatelja Pravitelstva RK po litšnim voprosam [Pääministerin kannanottoja kansalaisten kysymyksiin]. Saatavilla: gov.karelia.ru/News/2001/0206_01.html; luettu 1.9.2011.

Karpenko, Oksana (2004) Kak i tšemu ugrožajut migranti? Yazikovie igri v ”gostei s yuga” i ih posledstvija [Mikä siirtolaisissa uhkaa? ”Eteläisiä vieraita” koskevat kielipelit ja niiden seuraukset]. Tatjana Baraulina ja Oksana Karpenko (toim.), *Migratsia i natsionalnoe gosudarstvo*. SPb: Centre for Independent Social research, 62–84.

Kosjuk, Ludmila (2006) *O prichinah, sposobstvovaših narušeniu obščestvennogo porjadka, obostreniju sotsialnoi situatsii v gorode Kondopoga, i merah, prinimaemih organami ispolnitelnoi vlasti Respubliki Karelija, territorialnimi organami federalnih organov ispolnitelnoi vlasti, organami mestnovo samoupravlenia po stabilizatsii situatsii v Kondopoge i Kondopožskom munitsipalnom raione* [Raportti Kontupohjan tapahtumien etenemisestä ja hallinnon toimista tilanteen rauhoittamiseksi]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Leader/Document/061116.html; luettu 30.7.2007.

Kulmala, Meri (2008) Kansalaisyhteiskunta ja valtio Venäjän Karjalassa. *Futura* 2/2008, 43–61.

Kääriäinen, Kimmo (2001) Venäjän uskonnonvapauslaki ja uskonnollisten vähemmistöjen asema. *Teologinen aikakauskirja* 106(6), 554–561.

Malashenko, Alexei V. (2009) Islam in Russia. *Social Research* 76(1), 321–358.

Malashenko, Alexey (2011) Islam in Russia: Religion and Politics. Hans-Georg Heinrich, Ludmilla Lobova ja Alexey Malashenko (toim.), *Will Russia Become a Muslim Society?* Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 13–38.

Markov (2009) Markov: Vo vremja krizisa nužno kontsentrirovatsja na pozitivnoi povestke [Markov: Kriisin aikana pitää keskittyä positiiviseen]. Saatavilla: <http://old.er.ru/text.shtml?7/3408,101748>; luettu 6.8.2011.

Memorial-yhtiön työntekijä (2011). Puhelintiedustelu 27.9.2011.

Migranttien (2007) Migranttien kotoutumiskeskus avattiin Kontupohjassa. Saatavilla: gov.karelia.ru/News/2007/08/0827_08_f.html; luettu 23.3.2009.

Musina, Rozalinda A. (2000) Islam and Muslims in Contemporary Tatarstan. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 43(2), 77–93.

Panasenko V.G. (2006) *Informatsia prokuraturi Respubliki Karelia po rassledovaniju sobitii v gorode Kondopoga* [Prokuraattorin tiedote Kontupohjan tapahtumista]. Saatavilla: gov.karelia.ru/News/2006/09/0905_05.html; luettu 23.7.2007.

Parland, Thomas (2005) *The Extreme Nationalist Threat in Russia: The Growing Influence of Western Rightist Ideas*. London: RoutledgeCurzon.

Pilkington, Hilary ja Yemelianova, Galina (toim.) (2003) *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces*. London: RoutledgeCurzon.

Položenie (2002) Položenie Komissii po voprosam religioznh obedinenii pri Glave Respubliki Karelija [Uskonnollisten komissiota koskeva säädös]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/polojen.html; luettu 2.8.2011.

Predsedatel (2011) Predsedatel Pravitelstva Rossiiskoi Federatsii V.V. Putin dal intervju, prirošennoe k 60-letiju A.-H. Kadirova [Pääministeri Vladimir Putinin haastattelu A.–H. Kadyrovin syntymän 60-vuotispäivänä]. Saatavilla: premier.gov.ru/events/news/16273/; luettu 12.8.2011.

President of Russia (2011a) Dmitry Medvedev held a meeting of the National Anti-Terrorism Committee in Vladikavkas. Saatavilla: eng.kremlin.ru/news/1804; luettu 1.9.2011.

President of Russia (2011b) Dmitry Medvedev met with muftis of Russia. Saatavilla: eng.kremlin.ru/news/2524; luettu 1.9.2011.

Prime Minister (2011) Prime Minister Vladimir Putin meets with representatives of different faiths, ethnic and public organisations. Saatavilla: government.ru/eng/docs/15972/; luettu 2.8.2011.

Rezoljutsia (2004) Rezoljutsia utšastnikov respublikansogo seminara-soveštšanija po teme: "Organi ispolnitelnoi vlasti i mestnogo samoupravlenija Respubliki Karelija i religioznie obedinenija respubliki: vzaimootnošenija i vzaimodeistvie? [Loppulausunto: Toimeenpanovalta, Karjalan tasavallan paikallinen itsehallinto ja uskonnolliset yhdyskunnat: vuorovaikutus]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/041124.html; luettu 2.8.2011.

Rozalskaya, Maria (2011) Inappropriate enforcement of anti-extremist legislation in Russia in 2010. Saatavilla: sova-center.ru/en/misuse/reports-analyses/2011/04/d21360/; luettu 1.6.2011.

Sibireva, Olga ja Verkhovsky, Alexander (2011) Freedom of conscience in Russia in 2010: Restrictions and challenges. Saatavilla: sova-center.ru/en/religion/publications/2011/04/d21460/; luettu 2.9.2011.

Sostav Komissii (2009) Sostav Komissii po voprosam religioznih obedinenii pri Glave Respubliki Karelija [Uskonnollisten yhdyskuntien komission kokoonpano]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/sostav_religion.html; luettu 2.8.2011.

Sotkasiira, Tiina (2009) Puhdas islam ja tavallinen arki: islamilaisuuden merkityksiä Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten elämässä. *Nuorisotutkimus* 2009 (3), 19–32.

Sotkasiira, Tiina (2010) The Kondopoga Conflict and the Ethnicized Discourses of Nationality Policy in the Republic of Karelia. Joni Virkkunen, Pirjo Uimonen ja Olga Davydova (toim.), *Ethnosexual Processes: Realities, Stereotypes and Narratives*. Helsinki: Kikimora Publications, 93–110.

Svedenija (2009) Svedenija o religioznih organizatsijah Karelii, soderžaštšihsja v reestrah Federalnoi registratsinnoi službi i Upravlenija Ministerstva justitsii Rossiiskoi Federatsii po Respubliki Karelija, na 1.1.2009 [Tietoa Karjalan tasavallassa rekisteröityneistä uskonnollista yhteisöistä 1.1.2009]. Saatavilla: gov.karelia.ru/gov/Different/Religion/tab109.html; luettu 28.7.2011.

Tsiganov, Andrei. (2006) "Veli sebja derzko, ignoriruja mentalitet našego naroda." Glava Karelii našel pritšinu massovih besporjadkov ["Käyttäytyvät röyhkeästi eivätkä huomioineet kansamme mentaliteettia." Karjalan päämies löysi syyn levottomuuksille]. *Kommersant* 5.9.2006. Saatavilla: kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=702460; luettu 1.9.2007.

Warhola, James W. ja Lehning, Alex (2007) Political Order, Identity in Multinational, Multireligious Russia. *Nationalities Papers* 35(5), 933–956.

Weber, Fatima (2008) Karelija musulmanskaja [Islamilainen Karjala]. Saatavilla: islamrk.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=517&Itemid=24; luettu 12.7.2011.

Verkhovski, Alexander (2011) Muslims, Society and Authorities in Contemporary Russia. Hans-Georg Heinrich, Ludmilla Lobova ja Alexey Malashenko (toim.), *Will Russia Become a Muslim Society?* Frankfurt am Main: Peter Lang, 121–150.

Heikot valtiot turvallisuuskysymyksenä

Kymmenen viime vuoden aikana islam on nähty lisääntyvänä uhkana Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa. New Yorkin ja Washingtonin syyskuun 11. päivän terrori-iskujen jälkeen vuonna 2001 alkanut maailmanlaajuinen sota terrorismia vastaan on johtanut turvallistamispolitiikkoihin heikkoja ja niin sanotusti epäonnistuneita valtioita (engl. *failed states*) kohtaan. Malliesimerkki epäonnistuneesta valtiosta on Somalia, jossa ei ole ollut toimivaa keskushallitusta vuoden 1991 jälkeen (Verhoeven 2009). Somaliata pidetään radikaalin islamin pesänä, missä *al-Shabaabin* kaltaiset ryhmät voivat toimia (Marchal 2009). Helmikuussa 2007 Jendayi E. Frazer, Yhdysvaltain Afrikan asioiden avustava valtiosihteeri, totesi lausunnossaan senaatille:

Olemme hyvin huolestuneita siitä, että ulkomaiset *al-Qaidan* yhteyksissä olevat terroristit ovat onnistuneet luomaan turvapaikan Somaliassa. Terroristiainekset jatkavat Somalian riistämistä, mikä uhkaa koko Afrikan sarven vakautta. Sen vuoksi ryhdymme vahvoihin toimenpiteisiin lopettaaksemme terroristien rauhallisen oleskelun Somaliassa sekä eliminoidaksemme heidän kykynsä suunnitella ja operoida Somaliasta käsin. Tässä mielessä Yhdysvallat jatkaa työskentelyä Itä-Afrikan maiden kanssa vahvistaakseen heidän kapasiteettiaan kohdata Somaliasta lähtöisin oleva terrorismi ja rikollisuus. (Verhoeven 2009, 417; suomennos MT.)

Valtiosihteerin puheenvuoro osuu kiinnostavaan ajankohtaan: noin puolen vuoden ajan nautittu harvinainen rauhanjakso oli juuri päättynyt Mogadishussa Yhdysvaltain tukeman Etiopian hyökkäykseen ja rauhantilan aikaan saaneen *Islamilaisten oikeusistuinten liiton* (engl. *United Islamic Courts, UIC*) hajottamiseen. Yhdysvallat ja sen liittolaiset eivät kansan suosiosta huolimatta hyväksyneet liian islamistisena pitämäänsä hallintoa, vaan pelkäsivät Somalian talibanisoitumista (Verhoeven 2009, 415). UIC:n hetkellinen murskaaminen ei kuitenkaan merkinnyt islamistien häviötä, vaan itse asiassa uutta ja entistä radikaalimpaa nousua al-Shabaabin muodossa.¹

Tämän luvun tarkoituksena on taustoittaa hallinnan, turvallistamisen ja islamin välisiä monisyisiä yhteyksiä Somaliassa. Pyrin tiivistämään Somalian poliittisen lähihistorian keskeisiä tapahtumia, jotta suomalaisen lukijan olisi helpompi ymmärtää ja seurata esimerkiksi Somalian tapahtumia koskevaa uutisointia. Miksi Somaliassa edelleen taistellaan? Kuinka islam ja politiikka ovat linkittyneet toisiinsa? Millaisia vaikutuksia on ollut kansainvälisen yhteisön puuttumisella Somalian tilanteeseen? Pohdin lopuksi myös somalidiasporan roolia Somalian jälleenrakennuksessa, rauhanprosessissa ja konfliktissa sekä sitä, millaisia heijastusvaikutuksia Afrikan sarven epävakaudella on Suomeen.

Turvallistamisen käsitteellä viitataan yleensä valtiokeskeiseen turvallisuuteen, jossa institutionaalisessa valta-asemassa olevat henkilöt, kuten valtioiden johtajat, määrittelevät, mitä uhka tai turvallisuus kyseiselle poliittiselle yhteisölle kulloinkin tarkoittavat (Wæver 1995; McDonald 2008). Islamin ja muslimien näkeminen uhkana erityisesti vuoden 2001 terrori-iskujen jälkeen on yhtäältä johtanut toimenpiteisiin, joilla turvallisuus yritetään taata, ja toisaalta yhä suurempaan muslimien radikalisoitumisen uhkaan näiden turvallistamistoimien vuoksi (Cesari 2009). Hallinnalla viitataan tässä luvussa erityisesti valtion rakenteiden ulkopuolelle jääviin hallinnan mekanismeihin, kuten paikallisesti syntyneisiin käytäntöihin inhimillisen turvallisuuden lisäämiseksi (myös Verhoeven 2009, 413–414).

Tässä luvussa keskityn lähinnä Etelä- ja Keski-Somalian tarkasteluun ja jätän pääsääntöisesti käsittelemättä Pohjois-Somaliassa eli Somalimaassa paikallisesti käydyin rauhanprosessin ja yhteiskunnallisen kehityksen (ks. esim. Bradbury 2008). Somalian lähihistoriaa käsittelevässä katsauksessa hyödynnän johtavien Somalian ja Afrikan sarven politiikan ja poliittisen islamin tutkijoiden analyysyjä. Tekstin muotoutumisen taustalla on myös oma pitkäaikainen somalialaisiin liittyvä tutkimuskokemukseni (esim. Tiilikainen 2003, 2011).

Somalian väkivaltainen lähihistoria

Itsenäistymisestä vuoteen 2006

Afrikan sarvessa sijaitseva Somalian valtio oli siirtomaakaudella jakautunut Englannin Somalimaahan ja Italian Somalimaahan, jotka yhdistyivät Somalian tasavallaksi maan itsenäistyessä vuonna 1960. Etnisesti somaleja kuitenkin asuu myös nykyisen Djiboutin, Etiopian Ogadenin ja Koillis-Kenian alueilla. Itsenäistymisen jälkeen Somaliassa ovat koetelleet sotatoimet Kenian ja erityisesti Etiopian kanssa sekä kuivuus, nälänhädät ja talouden romahtaminen. Somalian presidentin Abdirashid Ali Sharmarkeen salamurhan jälkeen lokakuussa 1969 vallan kaappasi kenraali Mohamed Siad Barre.

Valtakautensa alkuaikoina Mohamed Siad Barre ajoi merkittäviä yhteiskunnallisia uudistuksia. Hän edisti esimerkiksi maa-seudun luku- ja kirjoitustaitoa sekä paransi naisten asemaa muun muassa vuonna 1975 säädetyllä perhelaille (Merryman 1996). Vastarinta yksinvaltaisesti hallinnutta Barrea vastaan lisääntyi kuitenkin vähitellen ja myös uskonnolliset johtajat alkoivat nousta häntä vastaan. Epäonnistunut Ogadenin sota vuosina 1977–1978 lisäsi vastarintaa entisestään, sillä sodan vuoksi maan taloudellinen tilanne paheni. Lisäksi maa vastaanotti 300 000–400 000

pakolaista Ogadenin alueelta. Pakolaiset olivat lähinnä Ogadenin somaleita. (Menkhaus 2010, 322.) Ogadenin sotaan päättyi myös aikaisempi yhteistyö Neuvostoliiton kanssa, sillä sodassa Neuvostoliitto siirtyikin tukemaan Etiopiaa. Kylmän sodan aikana 1980-luvulla Somaliasta tuli länsimaiden liittolainen. (Ks. esim. Lewis 2008.)

Lopulliseen Somalian luhistumiseen johtaneet tapahtumat lähtivät liikkeelle Pohjois-Somaliasta. Vuonna 1988 Barrea vastustanut oppositioliike *Somali National Movement (SNM)* siirtyi tukikohdistaan Ethiopian puolelta Pohjois-Somaliaan ja valtasi Hargeisan kaupungin. Hallituksen joukot ryhtyivät vastaiskuun hyökkäämällä Pohjois-Somaliaan ja tappoivat arviolta 60 000 siviiliä vuosina 1988–1990. (Gesheker 1997, 79.) Noin 650 000 somalialaista pakeni Pohjois-Somaliasta Ethiopian puolelle (Human Development Report Somalia 2001, 214).

Levottomuudet levisivät kohti Mogadishua. Sotilasvalta Somaliassa päättyi tammikuussa 1991, jolloin Barre syöstiin vallasta ja maan keskushallinto romahti. Seurauksena oli verinen taistelu vallasta sekä nälänhätä ja pakolaisten virta. On arvioitu, että vuonna 1991 yli miljoona somalia pakeni maan rajojen ulkopuolelle (Human Development Report Somalia 2001, 58.) Nälänhätä maassa syveni, ja taistelevien joukkojen epäiltiin väärinkäyttävän kansainvälistä ruoka-apua. Humanitääristen syiden vuoksi *YK:n turvallisuusneuvosto* antoi luvan Somaliassa toteutettaville rauhanturvaoperaatioille. Joulukuussa 1992 Yhdysvaltain presidentti George H. W. Bush päätti YK:n suostumuksella lähettää maahan lähes 30 000 amerikkalaista rauhanturvaajaa. Kyseessä oli Operaatio toivon palauttaminen (engl. *Operation Restore Hope*). Aluksi turvallisuustilanne koheni nopeasti, mutta alkoi sitten uudelleen heikentyä samalla kun rauhanturvajoukkojen ja Mogadishun vahvimman sotapäällikön, kenraali Mohamed Farah Aideedin, väliset suhteet kärjistyivät. Lokakuussa 1993 tapahtui yhteenotto, joka on myöhemmin dramatisoitu myös filmiksi: Aideedin joukot ampuivat alas Yhdysvaltojen helikopterin. Kuvat Mogadishun katu-

ja pitkin vedetyistä kuolleista amerikkalaissotilaista levisivät pian ympäri maailmaa ja nöyryyttivät amerikkalaista sotilasmahtia. *Black Hawk down* -nimellä tunnettu välikohtaus oli sysäys amerikkalaisjoukkojen vetäytymiselle Somaliasta. Presidentti Clinton ilmoitti, että Yhdysvaltain joukot poistuisivat Somaliasta 31.1.1994 mennessä. Viimeiset YK:n asettamat *UNOSOM*-joukot poistuivat Somaliasta maaliskuussa 1995. (Lewis 2008, 78–80; Menkhaus 2010, 324–328.)

Ken Menkhausin, Afrikan sarven poliittiseen tilanteeseen perehtyneen tutkijan, mukaan kansainvälinen yhteisö ei vuosina 1995–2001 ollut erityisen kiinnostunut Somalian valtion rakentamisesta. Somalia ei kuitenkaan vaipunut anarkistiseen tilaan, vaan Etelä- ja Keski-Somaliassa syntyi mosaiikkimaisesti paikallisia, epävirallisia hallinnan muotoja. Monet avustusjärjestöt eivät kuitenkaan enää pystyneet toimimaan Somaliassa turvallisuussyistä, vaan alkoivat operoida Somaliassa Keniasta käsin. (Menkhaus 2010, 328–329.)

Vuoden 1991 jälkeen on järjestetty ainakin 14 YK:n tukemaa konferenssia rauhan ja hallinnon palauttamiseksi Somaliaan (Verhoeven 2009, 411). Yksi näistä järjestettiin vuonna 2000 Djiboutin presidentin Ismail Omar Geellen johdolla ja *IGADin*², Afrikan sarven alueellisen yhteistyöjärjestön, tukemana. Tämä tunnetaan Artan konferenssina. Konferenssiin oli tarkoitus saada laaja kansalaisyhteiskunnan edustus eri klaaneista ja sosiaalisista ryhmistä, mutta siinä ei onnistuttu. Konferenssin tuloksena luotiin siirtymäkauden hallinto (engl. *Transitional National Government, TNG*), jonka kokoonpano perustui klaanikiintiöihin. Johtoon nimettiin Abdiqasim Salad Hassan, joka oli toiminut jo Mohamed Siad Barren hallinnossa. Mogadishuun asetuttuaan TNG ei kuitenkaan saavuttanut kansan suosiota eikä pystynyt hallitsemaan kuin muutamaa kaupungin korttelia. TNG kaatui parin vuoden kuluttua syntymisestään. (Lewis 2008, 81–82.)

Seuraava kansainvälinen yritys luoda Somaliaan hallitus tehtiin Keniassa IGADin, *Euroopan komission* ja YK:n rahoittamana.

Tällä kertaa neuvotteluihin otettiin mukaan erityisesti tärkeimmät sotapäälliköt. Kaksi vuotta kestäneiden neuvottelujen jälkeen muodostettiin vuonna 2004 uusi siirtymäkauden hallitus (engl. *Transitional Federal Government, TFG*). Presidentiksi nimettiin aiemmin Puntinmaan – Somalian koillisosan aluehallinnon – presidenttinä toiminut Abdillahi Yusuf. Siirtyessään Somaliaan vuonna 2005 hallitus ei turvallisuussyistä voinut asettua Mogadishuun, vaan asettui ensin Jowhariin ja myöhemmin Baidoan. YK ja EU jatkoivat TFG:n rahoittamista ja pitivät tiukasti kiinni siitä, että TFG:llä olisi laillinen asema Somalian hallituksena. Käytännössä hallitus oli sisäisesti jakautunut, kyvytön hoitamaan tehtäviään ja kykenemätön edes asettumaan Mogadishuun. (Lewis 2008, 83–85; Menkhaus 2010, 331.)

Syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen vuonna 2001 kansainvälisen yhteisön huoli Somalian eräänlaisesta valtiottomasta tilasta lisääntyi, mutta kansainväliset yritykset saada aikaan hallintoa Somaliaan näyttivät epäonnistuvan kerta toisensa jälkeen. Tämän valossa vuoden 2006 tapahtumat Mogadishussa ovat hämmästyttäviä.

Islamilaisten oikeusistuinten liiton luoma rauha Mogadishussa

Somalit ovat sunnimuslimeja. Islam on Somaliassa perinteisesti ollut suufilaisuutta³ ja suhtautuminen uskontoon hyvin maltillista. Islamilaisten reformististen liikkeiden nousu Somaliassa alkoi 1960-luvulla ja vahvistui edelleen 1970-luvulla vastareaktiona Mohamed Siad Barren sosialistiselle ideologialle sekä erityisesti Barren vuonna 1975 säätämälle perhelaille, jonka nähtiin loukkaavan keskeisiä islamiin tukeutuvia arvoja. Barre puolestaan vaiensi islamin nimissä organisoitumassa olevan vastarinnan esimerkiksi teloittamalla kymmenen uskonoppinutta ja pidättämällä satoja heidän kannattajiaan tammikuussa 1975. Näiden tapahtumien vuoksi sotilashallinnon ja islamin oppineiden välille syntyi voimakas vastakkainasettelu, ja monet islamin johtavat hahmot sekä korkeakouluopiskelijat hakeutuivat ulkomaille, erityisesti

Egyptiin, Sudaniin, Saudi-Arabiaan ja Lähi-itään. Osittain tämän muuttoliikkeen vaikutuksesta Somaliaan alkoi virrata islamismin erilaisia muotoja kuten *Muslimiveljeskunnan* ja Arabian niemimaalta lähtöisin olevien salafistien opit. Myös viimeaikaisen Somaliassa tapahtuneen islamilaisen radikalisoitumisen voidaan katsoa juontavan juurensa tästä varhaisesta historiasta. (Abdullahi 2010.)

Islamistiset liikkeet saivat tilaa toimia ja laajentua sisällissodan aikana ja Somalian valtion romahdettua. Poliittisen islamin tutkijan Andre Le Sagen (2001) mukaan islamistit jakautuivat 1990-luvulla kahteen ryhmään: maltilliseen *al-Islah*-liikkeeseen ja poliittisesti radikaaliin *al-Itihaad al-Islaamiin*. Islamistiset liikkeet saavuttivat laajan kansansuosion erityisesti Etelä-Somaliassa, missä ne ylläpitivät muun muassa kouluja, orpokoteja ja terveyspalveluja, jotka muuten puuttuivat alueelta lähes kokonaan (Menkhaus 2002, 114).

Islamilaiden oikeusistuinten muodostuminen oli vastaus tarpeeseen luoda paikallista hallintoa ja turvallisuutta Etelä-Somaliaan. Islamilaisia oikeusistuimia alettiin perustaa jo 1990-luvun alussa, ja ne toimivat erityisesti Mogadishun eri osissa: kukin oikeusistuin toimi omalla alueellaan, ja sillä oli yhteys johonkin tiettyyn klaaniin tai alaklaaniin. Lisäksi oikeusistuimia johtavat šeikit eli islamin oppineet erosivat toisistaan siinä, kuinka tiukasti he islamia tulkitsivat. Oikeusistuimilla oli paikallisten klaanien asevoimien sekä liike-elämän tuki, mutta mikään niistä ei noussut erityisen vahvaksi. Vuonna 2000 silloiset oikeusistuimet liittyivät vasta muodostettuun TNG-hallitukseen, ja monista oikeusistuinten johtajista tuli parlamentin jäseniä. (Marchal 2009, 384–386; Lewis 2008, 85–86.)

Islamilaiden oikeusistuinten joukossa oli myös militantteja aineksia ja siipiä, joiden pohjalta on muodostunut nykyisin tunnettu al-Shabaab ('nuoret'). Al-Shabaab syntyi 2000-luvun alussa, kun osa islamisteja Sheikh Hassan Daahir Aweysin johdolla perusti harjoitusleirin oikeusistuinten aseellisia joukkoja varten. Aweys oli

aikoinaan ollut Mohamed Siad Barren asevoimissa ja myöhemmin 1990-luvulla johtanut radikaalia islamistista al-Itihaad-ryhmää. Aweys nimitti Aden Hashi Ayron, Afganistanissa käyneen sotilaan, al-Shabaabin asevoimien johtoon. (Marchal 2009, 388; Hoehne 2011.)

Syyskuun 11. päivän terroristi-iskut Yhdysvalloissa vuonna 2001 tekivät Somaliasta maailmanlaajuisen terrorisminvastaisen sodan näyttämön. Yhdysvaltain hallitus nimesi myös somalialaisia terroristien mustalle listalle, mukaan lukien Hassan Daahirin ja al-Itihaad-liikkeen, jonka uskottiin tekevän yhteistyötä al-Qaidan kanssa. Myös islamilainen järjestö *al-Haramein Foundation* suljettiin Yhdysvaltojen terrorismisyytösten vuoksi (ks. DUH). Al-Shabaabin toinen johtohahmo, al-Haramein-järjestössä aikoinaan työskennellyt Mukhtaar Roobow, nimettiin terroristiksi. (Marchal 2009, 387–389.)

Militantit islamistit alkoivat käydä omaa pyhää sotaansa länsimaita, erityisesti Yhdysvaltoja, ja ylipäätään ei-muslimeja kohtaan 2000-luvun alkuvuosina. Al-Shabaab salamurhasi ulkomaalaisten lisäksi myös maltillisia šeikkejä ja kansalaisyhteiskunnan aktiiveja. Kansainvälistä huomiota al-Shabaab sai tuhotessaan Mogadishussa italialaisten siirtomaa-aikaisen hautausmaan vuonna 2005 (Hoehne 2011).

Al-Shabaabin vahvistuminen liittyi osaltaan islamilaisten oikeusistuinten uuteen järjestäytymiseen vuosina 2004–2005 uuden siirtymäajan hallituksen, TFG:n, muodostamisen jälkeen: TFG oli sisäisesti erimielinen eikä pystynyt kohentamaan Mogadishun turvallisuustilannetta. Islamilaiset oikeusistuinten alkoivat muotoutua uudelleen sotapäälliköiden vastustamiseksi ja järjestyksen palauttamiseksi kaupunkiin. Islamilaisten oikeusistuinten joukossa oli erilaisia suuntauksia: suufilaisia veljeskuntia, maltillisia al-Islah-ryhmän islamisteja sekä al-Itihaadin ja al-Shabaabin kannattajia, joiden toimintaa muut ryhmät myös kyseenalaistivat (Marchal 2009, 387–388, 390).

Islamilaiset oikeusistuimet järjestäytyivät yhteisen sateenvarjon alle. Etelä-Somalian vahva *Hawiye*-klaani samoin kuin varakkaat liikemiehet asettuivat tukemaan prosessia. Islamilaisten oikeusistuinten liitto julisti aikovansa yhdistää koko Somalian islamin ja šarian avulla sekä takaamalla turvallisuuden ja tarvittavat sosiaaliset palvelut. Lisäksi UIC painotti, että pääsyyllinen Somalian valtion hajoamiseen oli yhteiskunnan jakautuminen klaaneihin, minkä vuoksi islamin piti toimia kansakunnan yhdistäjänä. Lisäksi tarvittiin toimivaa taloutta ja yli klaanirajojen värvättäviä nuoria islamilaisia taistelijoita, al-Shabaabin joukkoja. (Verhoeven 2009, 415.)

Helmikuussa 2006 syttyi neljä kuukautta kestänyt sota Yhdysvaltain ja Etiopian tukemien sotapäälliköiden sekä UIC:n taistelijoiden välille. UIC voitti taistelun ja otti hallintaansa pääkaupungin Mogadishun lisäksi laajan alueen Etelä- ja Keski-Somaliaa. Saatuaan Mogadishun hallintaansa Islamilaisten oikeusistuinten liitto poisti tiesulut, avasi koulut ja keräsi aseet. Turvallisuustilanne parani silminnähden, bisnes virkistyi, ruoan hinta laski, naapurustoja siivottiin, ja Mogadishun kaduilla oli turvallista liikkua jopa öisin. (Verhoeven 2009, 415.) Lisäksi avattiin lentokenttä ja satama, jotka aikaisemmin olivat olleet kilpailevien sotapäälliköiden kontrolloimia. Monet ulkomailla, myös Suomessa, asuvat somalialaiset vierailivat Mogadishussa ja alkoivat suunnitella paluuta Somaliaan. Ensimmäisen kerran vuoden 1991 jälkeen elämä Mogadishussa oli kutakuinkin normaalia.

Islamistien voittokulkua ei kuitenkaan seurattu hyvillä mielin Yhdysvaltojen ja sen liittolaisten leirissä, vaan pelättiin, että Somaliasta tulisi uusi Afganistan, missä naisten oikeuksia tai ylipäättään ihmisoikeuksia sorrettaisiin ja missä kansainväliset, al-Qaidaan yhteydessä olevat terroristit voisivat piileskellä. Etiopian johto koki tilanteen erityisen uhkaavana: vahva islamistinen Somalia, jolla oli yhteyksiä Eritreaan – toiseen naapuriin, jonka kanssa Etiopialla oli rajaongelmia – ei ollut hyväksyttävissä. Etiopia piti tiukasti kiinni siitä ajatuksesta, että Somalian kaltainen sortunut valtio merkitsisi

väistämättä epävakautta ja terrorismia, joka rinnastettiin UIC:hen. Todellisuudessa radikaalit islamistiset ainekset olivat UIC:n saateenvarjossa vähemmistönä, ja kansainvälisiä terroristiepäilyjä Somalian maaperällä oli alle puoli tusinaa. (Verhoeven 2009, 416.)

Turvattomuuden paluu

Joulukuussa 2006 Etiopian tankit vyöryivät Somaliaan, ja valta Mogadishussa siirrettiin heikolle ja epäsuositulle TFG:lle. Kansan silmissä TFG oli vain fasadi todellisille Somalian hallitsijoille – Yhdysvalloille ja Etiopialle. Somalian vanha vihollinen Etiopia miehitti Mogadishua vuosina 2007 ja 2008, jona aikana myös siirtymäajan hallinto TFG siirtyi Mogadishuun. TFG pysyi pystyssä vain vahvan kansainvälisen avun turvin. TFG:n tukena olivat myös *Afrikan unionin* lähettämät *AMISOM*-rauhanturvajoukot. Suurisuuntaisesta tuesta huolimatta TFG ei onnistunut rakentamaan keskushallintoa, vaan sen toiminta oli korruptoitunutta ja tehotonta. (Verhoeven 2009, 417; Menkhaus 2010, 332.)

Al-Shabaab vahvistui ja radikalisoitui entisestään Etiopian miehityksen jälkeen. Se alkoi tehdä itsemurhaiskuja etiopialaisia, hallinnon edustajia ja myös siviilejä kohtaan. Samaan aikaan Etiopian joukot sekä TFG:n turvallisuusjoukot lisäsivät Mogadishun siviiliväestön ahdinkoa ammuskeluilla, raiskauksilla ja muulla väkivallalla. Huhtikuussa 2007 tilanne kärjisty humanitääriseen kriisiin, jonka aikana 700 000 Mogadishun asukasta siirtyi maaseudulle etsimään turvaa. Al-Shabaab rajoitti kansalaisten elämää myös monin kielloin: viihdyttävä musiikki, huumaaavien *khat*-lehtien pureskelu ja jopa jalkapallon katselu televisiosta oli kiellettyä. Järjestystä pyrittiin saamaan aikaan myös ankarilla rangaistuksilla kuten raajojen katkaisemisella tai teloituksilla. Maaliskuussa 2008 Yhdysvallat julisti al-Shabaabin terroristijärjestöksi, ja paria kuukautta myöhemmin Yhdysvallat tappoi ohjuksella al-Shabaabin johtajan Aden Hashi Ayrón. Al-Shabaab varoitti, että siitä lähtien kaikki amerikkalaiset ja ylipäätään länsimaiset sekä YK:n virkai-

lijat ja järjestöt olisivat sen vastaiskujen kohteita (Menkhaus 2010, 332).

Syyskuussa 2007 islamistinen oppositio kokoontui Asmarassa Eritreassa ja muodosti liittouman nimeltä *Somalian vapautuksen liitto* (engl. *Alliance for the Re-liberation of Somalia, ARS*). Pian tapaamisen jälkeen yhtenäinen rintama alkoi kuitenkin rakoilla, ja militantit ryhmät Hassan Daahir Aweysin johdolla alkoivat irrottautua muista UIC:n ryhmistä. Presidentti Abdullahi Yusuf erosi tehtävästään vuonna 2008, ja seuraavana vuonna Djiboutissa pidetyssä rauhankonferenssissa uudeksi presidentiksi valittiin maltillinen islamisti Sheikh Sharif Sheikh Ahmad. Merkille pantavaa on, että Sheikh Sharif toimi vuonna 2006 Islamilaisten oikeusistuinten liiton keskeisissä johtotehtävissä, sillä hän johti sen toimeenpanevaa neuvostoa – tuolloin länsimaat pitivät häntä liian islamistisena. Vuonna 2009 samainen Sheikh Sharif kuitenkin kelpasi presidentin tehtävään. Itse asiassa hänen valintansa toivottiin rauhoittavan poliittisen tilanteen ja tuovan luottamuksen hallituksen toimintaan. Valitettavasti näin ei kuitenkaan käynyt, vaan taistelut jatkuivat. Al-Shabaab poistui Mogadishusta yllättäen kesällä 2011, mutta siitä huolimatta TFG ei pystynyt rauhoittamaan Mogadishua ratkaisevasti.

Syyskuussa 2011 *Yhdistyneet kansakunnat* (YK) varoitti Somali-
an pahenevasta nälänhädästä: YK:n mukaan 750 000:ta somalia-
laista uhkasi nälkäkuolema lähikuukausien aikana ja välittömän
hätäavun tarpeessa oli jopa neljä miljoonaa ihmistä (*UN News
Centre* 2011). Tilanne oli moninkertaisesti pahempi kuin kenraa-
li Siad Barren johtaman keskushallinnon romahtamisen jälkeen:
vuosina 1991–1992 nälänhätä vaati noin 280 000 uhria (Human
Development Report Somalia 2001, 199). Loppuvuodesta 2011
al-Shabaabin suosio oli selvästi laskenut, koska somalialaiset kat-
soivat sen olevan yksi syyllinen Somalian ennennäkemättömään
nälänhätään: al-Shabaab oli kieltänyt monien kansainvälisten
avustusjärjestöjen toiminnan Etelä- ja Keski-Somaliassa sekä vai-
keuttanut avun perillemeno.

Somalialaisten diaspora, konflikti ja hallinnan ongelma

Somalialaisten turvapaikanhakijoiden virta länsimaihin lähti ensin Pohjois-Somaliasta 1980-luvun lopussa ja keskushallituksen romahtamisen jälkeen Etelä- ja Keski-Somaliasta. Arviolta 1–1,5 miljoonaa somalialaista asuu tänä päivänä Somalian ulkopuolella ympäri maailmaa (Hammond ym. 2011, 1). Suurimmat somaliyhenteisöt Afrikan sarven ulkopuolella ovat Isossa-Britanniassa, Kanadassa ja Yhdysvalloissa. Vuonna 2012 Suomessa asui lähes 15 000 somaliaa äidinkielenään puhuvaa (Tilastokeskus 2013), ja he ovat Suomen suurin yksittäinen muslimiryhmä.

Somalialaiset sopivat hyvin diasporan määritelmään: he ovat hajonneet alkuperäisestä kotimaastaan useisiin maihin, mutta edelleen suuntautuvat ja pitävät yllä yhteyksiä alkuperäiseen tai kuviteltuun kotimaahansa monin eri tavoin. Lisäksi he yleensä kokevat olevansa erilaisia ja jossain määrin syrjittyjä uusissa asuinmaissaan (vrt. Safran 1991, 83–84; Hammond ym. 2011, 18). Transnationaalinen eli ylijäräinen liikkuvuus ja yhteydenpito ovat luonteva osa useimpien maahanmuuttajien elämää (esim. Vertovec 2004). Transnationaaliset sosiaaliset kentät (Levitt ja Schiller 2004) voivat olla resurssi sekä niille, jotka lähtevät, että niille, jotka jäävät.

Maahanmuuttajilla on merkittävä rooli lähtömaidensa taloudessa, jälleenrakennuksessa ja kehityksessä. Heihin myös kohdistuu suuria odotuksia entisestä kotimaastaan ja heidän sinne jääneiltä sukulaisiltaan, joiden toimeentulo voi olla riippuvainen ulkomailta tulevista rahälähetystistä. Monet somalialaiset maahanmuuttajat kokevatkin kovaa sosiaalista painetta rahälähetysten lähettämiseen, ja myös Afrikan sarven köyhyys ja turvattomuus motivoivat somalidiasporaa lähettämään rahaa joko säännöllisesti tai silloin tällöin (Lindley 2009, 1325). Somalidiasporan lähettämien rahälähetysten suuruudeksi on vuositasolla arvioitu yhteensä 1,3–2 miljardia Yhdysvaltain dollaria. Tästä summasta noin 130–200 miljoonaa dollaria ohjataan vuosittain avustus- ja kehitystar-

koituksiin. (Hammond ym. 2011, 41.) Esimerkiksi Suomessa on useita somalialaisten perustamia ja hallinnoimia järjestöjä, jotka toteuttavat kehitysyhteistyöhankkeita Somaliassa joko diasporasta kerätyllä tai ulkoasiainministeriön myöntämällä hankerahoituksella. Järjestöt ovat tukeneet esimerkiksi koulutus- ja terveyshankkeita eri puolilla Somaliata.

Somalidiasporan toivotaan aktiivisesti edistävän ja tukevan myös Somalian rauhan- ja jälleenrakennusprosessia. Esimerkiksi monet Somalian ja Somalimaan johtavista poliitikoista ovat palaneet diasporasta ja heillä on ulkomaan kansalaisuus (esim. Pirkkalainen 2011). Diasporan katsotaan voivan tukea rauhaa ja turvallisuutta myös taloudellisten investointien avulla luomalla työpaikkoja ja lisäämällä kansalaisten yhdenvertaisia osallistumismahdollisuuksia (Ibrahim 2010). Diaspora on tärkeällä tavalla luonut koulutusmahdollisuuksia ja vaihtoehtoja nuorille, jotka muuten olisivat saattaneet liittyä taisteleviin joukkioihin (Hoehne 2010).

Siitä huolimatta, että maahanmuuttajien tärkeä positiivinen rooli suhteessa aiempiin kotimaihinsa kiistämättä tunnustetaan, siihen liitetään myös varauksia. Diasporan mahdollisuus toimia rakentavasti aikaisemmassa kotimaassa voi olla erityisen vähäinen silloin, kun taustalla ja lähdön syynä on poliittinen konflikti. Diaspora voi olla pirstaloitunut ja erimielinen poliittisilta näkemyksiltään ja tavoitteiltaan sekä tukea konfliktin eri osapuolia. Diaspora voi myös ensisijaisesti pyrkiä tukemaan omaksi kokeamaansa aluetta, klaania tai uskonnollista ryhmää. (Horst ym. 2010, 19–21.)

Diaspora saattaa osaltaan vaikuttaa myös konfliktin jatkumiseen kotimaassa: se voi esimerkiksi tukea vastarintaliikkeitä lähettämällä rahaa ja aseita taisteleville osapuolille tai antaa niille poliittista tukea propagandalla tai muulla julkisuudella. Somalidiaspora on rahoittanut esimerkiksi Islamilaisten oikeusistuinten liittoa ja al-Shabaabia keräämällä rahaa ja tehostamalla värväystä näihin liikkeisiin. Esimerkiksi al-Shabaab tuskin olisi voinut

toimia ilman ulkopuolista rahoitusta. (Abdile 2010.) Erityisesti etiopialaisten tunkeutuminen maahan TFG:n tueksi joulukuussa 2006 raivostutti somalialaiset ympäri maailman, ja laajoja rahan-keräyksiä toteutettiin islamilaisen vastarinnan tueksi.

Syyskuun 11. päivän terrori-iskujen jälkeen vuonna 2001 länsimaissa asuvat muslimit on leimattu niin kutsutuiksi epäilyttäviksi yhteisöiksi (engl. *suspect communities*; ks. Hickman ym. 2011), joiden liikkumista, transnationaalisia yhteyksiä ja mahdollista radikalisoitumista on alettu seurata. Myös somalialaiset lasketaan näihin epäilyttäviin yhteisöihin. Somalialaisten maahanmuuttajien pelätään esimerkiksi keräävän ja kanavoivan rahaa al-Shabaabille, al-Qaidalle ja muille terroristeiksi luokitelluille ryhmille. Turvallistamistoimilla syyskuun 11. päivän tapahtumien jälkeen oli suoria vaikutuksia somalialaisiin sen myötä, että somalialaisia rahanvälitysfirmeja, *hawaloja*, alettiin kontrolloida tiukasti. Yhdysvalloissa ja monissa muissa maissa suuri osa hawaloista suljettiin ja avattiin vasta, kun ne olivat läpäisseet perusteelliset turvallisuustarkistukset. Tunnettu rahanvälitysfirma *al-Barakaat* suljettiin pysyvästi, koska sillä epäiltiin olevan terroristiyhteyksiä Somaliassa. Norjassa ja Alankomaissa hawala-firmoilla ei ole lupaa toimia laillisesti. (Hammond ym. 2011, 44.) Suomi on allekirjoittanut terrorismin rahoituksen torjumista koskevan yleissopimuksen kesäkuussa 2002, ja rahansiirtoyritysten toiminnan seuranta on tehostettu myös Suomessa (Ararse 2011, 152).

Euroopassa ja muissa maissa, joissa on somalialaisyhteisöjä, pelätään myös somalinuorten radikalisoitumista. Pelätään, että he matkustavat Somaliaan ja liittyvät radikaaleihin islamistisiin ryhmiin tai tekevät terroritekoja länsimaita kohtaan. Tällä pelolla on kosketuspintaa todellisuuteen, sillä kymmeniä somalitaustaisia nuoria – lähinnä miehiä – Euroopasta, Yhdysvalloista ja Kanadasta on viime vuosina matkustanut Somaliaan liittyäkseen al-Shabaabin taistelijoihin. Esimerkiksi joulukuussa 2009 mogadishulaisessa Shamo-hotellissa lääketieteellisen tiedekunnan valmistujaisjuhlassa itsensä ja ainakin 25 muuta osallistujaa rä-

jäyttänyt mies oli tanskansomalialainen. Somalialaisten nuorten mahdollinen radikalisoituminen on huoli niin viranomaisille kuin somaliyhteisöllekin.

Suomessa ei ole juurikaan koettu poliittista väkivaltaa toisen maailmansodan jälkeen, mutta siitä huolimatta myös Suomessa on alettu kehittää strategioita väkivaltaisen radikalisoitumisen estämiseksi osana *EU:n* terrorismin vastaista politiikkaa (ks. ARCHER ja MALKKI). Yleisesti ottaen islamististen ääriliikkeiden iskuja ei pidetä Suomessa tällä hetkellä minään suurena uhkana, koska Suomi on välttynyt esimerkiksi tanskalaiselta Muhammad-pilapiirrosjupakalta ja muutenkin pyrkinyt edistämään muslimien ja kantaväestön hyvää vuoropuhelua. Tästä huolimatta valtioneuvoston maaliskuussa 2010 hyväksymässä Suomen kansallisen terrorismintorjunnan strategiassa mainitaan erityisesti ”al-Qaidan ja sen kaltaisten ryhmien kannattama uskonnon ääritulkinnoilla perusteltu terrorismi” tärkeimpänä Eurooppaa ja Suomea uhkaavana terrorismin muotona (Kansallinen terrorismin torjunnan strategia 2010, 6).

Ensimmäinen terrorismiin liittyvä tutkinta, jonka kohteena ovat kolme Suomessa asuvaa somalialaista, alkoi syyskuussa 2011. *Suojelupoliisin* mukaan kyseessä oleva epäily liittyisi al-Shabaabin rahoittamiseen ja värväämiseen. Nähtäväksi jää, paljastuuko epäilyjen takaa todellisia linkkejä al-Shabaabin toimintaan, vai onko kyseessä normaalin transnationaalisen yhteydenpidon ylitulkinta.

Somalian esimerkki näyttää ensinnäkin selvästi, kuinka uhkaavaksi epäonnistunut tai luhistunut valtio, aivan erityisesti islamilainen luhistunut valtio, koetaan: se nähdään paikkana, missä terroristit voivat avoimesti operoida ja uhata muuta niin sanotusti järjestäytyntä eli läntistä maailmaa. Somaliassa ratkaisuksi nähtiin Yhdysvaltain ja sen liittolaisten sekä YK:n vahvasti tuke-
ma siirtymäkauden hallitus TFG, jolla ehkä oli legitiimi asema kansainvälisen yhteisön, mutta ei somalialaisten itsensä silmissä. Toiseksi näyttää siltä, että rauha ja turvallisuus eivät Somalian tapauksessa ole parantuneet valtion ja hallinnon rakentamiseen

tähtävillä malleilla, joita ovat ohjanneet kansainvälinen painostus ja intressit. Hallinnan ja turvallisuuden luomisessa on sen sijaan onnistuttu paremmin silloin, kun se on ollut yhteiskunnan sisäisten voimien toimintaa ja perustunut paikallisiin ratkaisuihin. Ensimmäinen todellinen mahdollisuus vuoden 1991 jälkeen Etelä-Somalian vakauttamiseksi oli Islamilaisten oikeusistuinten liiton aikaansaama rauhan tila vuonna 2006. Tämä ruohonjuuritason kasvanut liike kuitenkin hukattiin kansainvälisen yhteisön islamiin kohdistamien epäluulojen vuoksi.

Tätä lukua viimeisteltäessä tammikuussa 2013 Somaliassa eletään uutta mahdollisuuksien ja toivon aikaa: Somalian väliaikaishallinto on päättynyt. Maahan on valittu uusi presidentti ja parlamentti puolisen vuotta sitten. Lisäksi Somalia on saanut uuden perustuslain. Presidentiksi valittu Hassan Sheikh Mahamud on kansalaisyhteiskunta-aktiivi, joka on ollut mukana monissa rauhaa edistävässä hankkeissa ja tehnyt yhteistyötä lukuisten paikallisten ja kansainvälisten järjestöjen kanssa. Yhdysvallat on tunnustanut Somalian hallituksen ensimmäisen kerran kahteenkymmenen vuoteen. Nähtäväksi jää, kestääkö kansalaisten luottamus presidenttiin myös lähivuosina, jolloin maa on valtaviin jälleenrakentamisen sekä yhteiskunnallisen ja poliittisen vakauttamisen haasteiden edessä.

Viitteet

¹ Palaan tähän kehityskulkuun jäljempänä.

² IGADin jäsenmaat ovat Somalia, Djibouti, Eritrea, Kenia, Sudan, Etiopia ja Uganda.

³ Islamin mystinen suuntaus.

Lähteet

- Abdile, Mahdi Abdile (2010) *Diasporas and their Role in the Homeland Conflicts and Peacebuilding: The Case of Somali Diaspora*. DIASPEACE, Working Paper No. 7. Saatavilla: www.diaspeace.org; luettu 15.11.2011.
- Abdullahi, Abdurahman M. (2010) *Women, Islamists and the Military Regime in Somalia: The New Family Law and Its Implications*. Markus Hoehne ja Virginia Luling (toim.), *Milk and Peace, Drought and War: Somali Culture, Society and Politics*. London: Hurst & Company, 137–160.
- Ararse, Abdi-Hakim Yasin (2011) Suomalaiset muslimit ja syyskuun 11. päivä. Tuomas Martikainen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*. Turku: Savukeidas, 139–155.
- Bradbury, Mark (2008) *Becoming Somaliland*. London: Progressio in association with James Currey, Indiana University Press, Jacana Media, Fountain Publishers & E.A.E.P.
- Cesari, Jocelyne (2009) *The Securitisation of Islam in Europe*. Research Paper No. 15. CEPS Challenge Programme. Saatavilla: <http://aei.pitt.edu/10763/1/1826.pdf>; luettu 9.12.2011.
- Geshekte, Charles (1997) The Death of Somalia in Historical Perspective. Hussein M. Adam ja Richard Ford (toim.), *Mending Rips in the Sky: Options for Somali Communities in the 21st Century*. Lawrenceville: Red Sea Press, 65–98.
- Hammond, Laura, Mustafa Awad, Ali Ibrahim Dagane, Peter Hansen, Cindy Horst, Ken Menkhaus ja Lynette Obare (2011) *Cash and Compassion: The Role of the Somali Diaspora in Relief, Development and Peace-building*. Report of a Study Commissioned by UNDP Somalia.
- Hickman, Mary J., Lyn Thomas, Sara Silvestri ja Henri Nickels (2011) *'Suspect Communities'? Counter-terrorism Policy, the Press, and the Impact on Irish and Muslim Communities in Britain*. London: London Metropolitan University. Saatavilla: <http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/fms/MRSite/Research/iset/Suspect%20Communities%20Findings%20July2011.pdf>; luettu 14.10.2011.
- Hoehne, Markus Virgil (2010) *Diasporic Engagement in the Educational Sector in Post-conflict Somaliland: A Contribution to Peacebuilding?* DIASPEACE, Working Paper No. 5. Saatavilla: www.diaspeace.org; luettu 15.11.2011.

Hoehne, Markus Virgil (2011) A Man-made Disaster: How Militant Islamism, the War against Terror and Famine are Connected in Somalia. *Afrikan Sarvi* 2/2011. Saatavilla: <http://afrikansarvi.fi/25-artikkeli/60-a-man-made-disaster>; luettu 9.12.2011.

Horst, Cindy, Rojan Ezzati, Matteo Guglielmo, Petra Mezzetti, Päivi Pirkkalainen, Valeria Saggiomo, Giulia Sinatti ja Andrea Warnecke (2010) *Participation of Diasporas in Peacebuilding and Development: A Handbook for Practitioners and Policymakers*. Oslo: PRIO.

Human Development Report Somalia (2001) Nairobi: United Nations Development Program, Somalia Country Office, Nairobi.

Ibrahim, Mohamed Hassan (2010) *Somaliland's Investment in Peace: Analysing the Diaspora's Economic Engagement in Peace Building*. DIASPEACE, Working paper No. 4. Saatavilla: www.diaspeace.org; luettu 15.11.2011.

Kansallinen terrorismin torjunnan strategia (2010) Saatavilla: [http://www.intermin.fi/intermin/images.nsf/www/terrorismintorjunnanstrategia/\\$file/terrorismintorjunnan_strategia_110310.pdf](http://www.intermin.fi/intermin/images.nsf/www/terrorismintorjunnanstrategia/$file/terrorismintorjunnan_strategia_110310.pdf); luettu 10.12.2011.

Le Sage, Andre (2001) Prospects for *Al Itihad* & Islamist Radicalism in Somalia. *Review of African Political Economy* 28(89), 472–477.

Levitt, Peggy ja Nina Glick Schiller (2004) Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review* 38(3), 1002–1039.

Lewis, Ioan (2008) *Understanding Somalia and Somaliland*. London: Hurst & Company.

Lindley, Anna (2009) The Early-Morning Phonecall: Remittances from a Refugee Diaspora Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35(8), 1315–1334.

Marchal, Roland (2009) A Tentative Assessment of the Somali Harakat Al-Shabaab. *Journal of Eastern African Studies* 3(3), 381–404.

McDonald, Matt (2008) Securitization and the Construction of Security. *European Journal of International Relations* 14(4), 563–587.

Menkhaus, Ken (2002) Political Islam in Somalia. *Middle East Policy* 9(1), 109–123.

Menkhaus, Ken (2010) Stabilisation and Humanitarian Access on a Collapsed State: The Somali Case. *Disasters* 34(S3), 320–341.

Merryman, Nancy Hawk (1996) Women's Welfare in the Jubba Valley: Somali Socialism and After. Catherine Besteman ja Lee V. Cassanelli (toim.),

The Struggle for Land in Southern Somalia: The War Behind the War. Boulder, Colorado ja London: Westview Press & Haan Publishing, 179–198.

Pirkkalainen, Päivi (2011) Rahalähetyksiä, rakennuksia ja rauhaa? *Afrikan Sarvi* 2/2011. Saatavilla: <http://www.afrikansarvi.fi/25-artikkeli/51-rahalahetyksia-rakennuksia-ja-rauhaa>; luettu 9.12.2011.

Safran, William (1991) Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1(1), 83–99.

Tiilikainen, Marja (2003) *Arjen islam: somalinaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.

Tiilikainen, Marja (2011) Failed Diaspora: Experiences of *Dhaqan Celis* and Mentally Ill Returnees in Somaliland. *Nordic Journal of African Studies* 20(1), 71–89.

Tilastokeskus (2013) Väestörakenne. Kieli iän ja sukupuolen mukaan maakunnittain 1990–2012. Saatavilla: http://pxweb2.stat.fi/database/StatFin/vrm/vaerak/vaerak_fi.asp; luettu 2.7.2013.

UN News Centre (2011) Horn of Africa food crisis remains dire as famine spreads in Somalia, 5.9.2011. Saatavilla: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=39450>; luettu 4.12.2011.

Verhoeven, Harry (2009) The Self-fulfilling Prophecy of Failed States: Somalia, State Collapse and the Global War on Terror. *Journal of Eastern African Studies* 3(3), 405–425.

Vertovec, Steven (2004) Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. *International Migration Review* 38(3), 970–1001.

Wæver, Ole (1995) Securitization and Desecuritization. Ronnie D. Lipschutz (toim.), *On Security*. New York: Columbia University Press, 46–86.

Ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt 11. syyskuuta 2001
jälkeen: turvallistaminen ja sen tahattomat seuraukset
Abdalla Ali Duh

Ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt

Tässä luvussa tarkastellaan sitä, miten islamilaisiin kansalaisjärjestöihin kohdistuneet epäilyt ja rajoitukset sekä järjestöjen turvallistaminen ovat aiheuttaneet tahattomia, haitallisia sivuvaikutuksia. On hyödyllistä aluksi määritellä artikkelin avainkäsite ”ylirajainen islamilainen kansalaisjärjestö”. Useimmat kansalaisjärjestöjen analyytikot ja tarkkailijat eivät kiinnittäneet huomiota islamilaisiin kansalaisjärjestöihin ennen vuoden 2001 syyskuun 11. päivän terrori-iskuja New Yorkiin ja Washingtoniin. Suurin syy tähän oli se, että uskonnon ylipäätään nähtiin haittaavan sosioekonomista kehitystä tai olevan sen kannalta merkityksetön asia (ter Haar 2011). Ylirajaisia islamilaisia kansalaisjärjestöjä alkoi syntyä 1970-luvun lopulla, kun Neuvostoliitto hyökkäsi Afganistaniin. Tuolloin sekä länsimaat että muslimimaat kannattivat islamilaisia sissitaistelijoita ja rohkaisivat islamilaisia kansalaisjärjestöjä kukistamaan neuvostohyökkäyksen. Toinen ylirajaisen islamilaisten kansalaisjärjestöjen kehityskausi oli Bosnian sodan aikana vuosina 1992–1993 (Benthall 2003).

Kansalaisjärjestöt voidaan määritellä riippumattomiksi yhteiskunnallisiksi järjestöiksi, joiden ensisijainen tavoite on edistää päämääriään kansallisella tai kansainvälisellä tasolla (Martens 2002, 282). Kansalaisjärjestöillä ajatellaan olevan ainakin seuraavat ominaisuudet: ne syntyvät yksityisellä elämänalueella, mikä

sulkee pois valtion laitokset ja vaikutteet, ja ne ovat yleishyödyllisesti suuntautuneita ja perustuvat vapaaehtoisuuteen. Ylirajaisilla islamilaisilla kansalaisjärjestöillä voi olla erilaisia toimintatapoja ja tavoitteita, ja järjestöt saattavat kuulua islamin eri koulukuntiin. Suurin osa järjestöistä kuitenkin jakaa islamilaisen etiikan 11 perusperiaatetta. Näihin periaatteisiin kuuluvat islamin viisi peruspilaria eli usko Jumalan ykseyteen, rukoileminen, almujen antaminen, ramadanin aikainen paasto ja pyhiinvaellus Mekkaan, sekä kuusi uskonkappaletta, jotka ovat usko Jumalaan, enkeleihin, pyhiin kirjoihin, profeettoihin, kuolemanjälkeiseen elämään ja jumalalliseen johdatukseen. Järjestöt toimivat yli valtioiden rajojen eli ylirajaisesti. Tässä artikkelissa järjestöihin viitataan islamilaisina siltä kannalta, että islamin usko ja arvot ovat tärkeä inspiraation lähde järjestöjen tekemälle kehitystyölle.

Ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt ovat niin sanottuja uskonnollisia kansalaisjärjestöjä. Tällaiset järjestöt yhdistävät uskonnon ja taloudellisen tuen toimiessaan esimerkiksi kehitysmaissa asuvien köyhien ihmisten auttamiseksi. Uskonnolliset kansalaisjärjestöt ovat heterogeenisiä yhdenkin uskonnon sisällä. Esimerkiksi islamin piirissä on monenlaisia jännitteitä šiialaisten ja sunnalaisten järjestöjen välillä. Gerald Clarke ja Michael Jennings määrittelevät uskonnolliset kansalaisjärjestöt järjestöiksi, jotka saavat inspiraatiota ja opastusta toimintaansa joko uskonnon opetuksista ja perusperiaatteista tai jostain kyseisen uskonnon tietystä tulkinnasta tai koulukunnasta (Clarke 2007, 77–96; Clarke ja Jennings 2008).

Uskonnolliset kansalaisjärjestöt ovat jo kauan työskennelleet köyhien yhteisöjen parissa joka puolella maailmaa. Islamilaiset ja kristityt kansalaisjärjestöt tekevät hyvin aktiivisesti kansainvälistä avustustyötä ja humanitaarista työtä. Uskonnollisia kansalaisjärjestöjä on viittä eri tyyppiä: 1) edustusjärjestöt tai korkeimmat elimet, 2) hyväntekeväisyys- ja kehitysjärjestöt, 3) lähetysjärjestöt, 4) sosiaalipoliittiset järjestöt ja 5) laittomat järjestöt ja terroristijärjestöt (Clarke 2005). Tässä artikkelissa tarkastellaan tyyppin 2

islamilaisia kansalaisjärjestöjä eli ylirajaisia islamilaisia hyväntekeväisyys- ja kehitysjärjestöjä. Uskonnollisia kansalaisjärjestöjä käsittelevä kirjallisuus voidaan jakaa kahteen ryhmään sen mukaan, käsitelläänkö järjestöjä kehityksen ja humanitaarisen avun kannalta myönteisinä vai katsotaanko niiden haittaavan kehitystä. (Pääasiassa myönteisiä arvioita uskonnollisista kansalaisjärjestöistä ja niiden osallistumisesta avustustyöhön ovat tehneet esim. Marshall ja Keough 2004; Clarke 2007. Uskonnollisista kansalaisjärjestöistä yleensä ks. Benthall 2003; Clarke ja Jennings 2008.)

Vuoden 2001 syyskuun 11. päivän terrori-iskujen jälkeen alkoi maailmanlaajuinen terrorisminvastainen sota. Tämän seurauksena islamilaisia kansalaisjärjestöjä alettiin tarkkailla, koska oletettiin, että järjestöt esimerkiksi saattavat rahoittaa ääriryhmiä. Siksi tässä artikkelissa *turvallistamiseksi* ymmärretään ylirajaisiin islamilaisiin kansalaisjärjestöihin kohdistuva epäluuloisuus ja valtion tiukka valvonta sekä järjestöjen lakkauttamiset. (Lisätietoa islamilaisten kansalaisjärjestöjen turvallistamisesta ks. Benthall 2003; Collins ja Burr 2006; Benthall ja Bellion-Jourdan 2009.) Metodologisesti artikkeli perustuu sekä ylirajaisia islamilaisia kansalaisjärjestöjä käsittelevään kirjallisuuteen että haastattelujen ja osallistuvan havainnoinnin avulla heinäkuun 2009 ja toukokuun 2011 välisenä aikana kerättyyn kenttäaineistoon Keniassa ja Somalian Puntmaan alueella.

Ylirajaisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen turvallistaminen

Kahden viime vuosikymmenen tapahtumat ovat vaikuttaneet dramaattisesti islamilaisiin kansalaisjärjestöihin ja johtaneet niiden humanitaarisen työn turvallistamiseen. Näitä tapahtumia olivat esimerkiksi vuoden 1998 terrori-iskut Yhdysvaltojen Kenian- ja Tansanian-suurlähetystöihin, syyskuun 11. päivän iskut vuonna 2001, vuoden 2002 isku israelilaisten omistamaan turistikohteeseen Mombasassa, Madridin iskut 11. maaliskuuta 2004 ja Lon-

toon joukkoliikenteeseen kohdistuneet terrori-iskut 7. heinäkuuta 2005. Islamilaisia kansalaisjärjestöjä on syytetty yhteyksistä ääri-ryhmiin. Esimerkiksi pian vuonna 1998 Itä-Afrikassa tapahtuneiden terrori-iskujen jälkeen Kenian poliisin ja *FBI:n* joukot tekivät ratsian islamilaisten kansalaisjärjestöjen toimistoihin. Viiden yllirajaisen islamilaisen järjestön toiminta Keniassa kiellettiin, mukaan lukien *al-Haramain Foundation* ja *International Islamic Relief Organization Saudi Arabia*, *IIROSA*, joihin palaan myöhemmin.¹ Myös syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen monet valtiot rajoittivat merkittävien yllirajaisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen kehitystyötä ja humanitaarista työtä ja kielsivät joidenkin järjestöjen toiminnan (Guinane 2006). *Muslim Aid UK*:ta, joka on johtava, aktiivisesti sekä Euroopassa että Itä-Afrikassa toimiva yllirajainen islamilainen kansalaisjärjestö, syytettiin hiljattain varojen kanavoimisesta Gazan kaistan islamistijärjestöille.

Syyskuun 11. päivän iskuja seuranneen vuoden aikana Yhdysvaltojen ulkoministeriö nimesi 31 muslimien kansalaisjärjestöä *al-Qaida*-, *Hamas*- tai *Hizbollah*-ääriryhmien kannattajiksi. Monet hallitukset ovat ottaneet käyttöön useita rajoituksia ja määräyksiä, joilla pyritään kontrolloimaan islamilaisten kansalaisjärjestöjen toimintaa. Tällaisia määräyksiä ovat esimerkiksi Yhdysvaltojen valtiovarainministeriön terrorisminvastaiset rahoitusta koskevat ohjeet kansalaisjärjestöille (engl. *US Treasury Department Anti-Terrorist Financing Guidelines for NGOs*), EU:n käytännesääntöjen kehys yleishyödyllisille järjestöille (engl. *EU Framework for a Code of Conduct for Non-Profit Organizations*) ja tiedonanto terrorismin rahoituksen ehkäisemisestä ja sitä vastaan taistelemisesta lisäämällä kolmannen sektorin läpinäkyvyyttä (engl. *Communication on the Prevention of and Fight against Terrorist Financing through Greater Transparency of the Non-Profit Sector*). Jopa Saudi-Arabiassa ja eräissä muissa muslimimaissa otettiin käyttöön uusia asetuksia yllirajaisen islamilaisten kansalaisjärjestöjen toiminnan rajoittamiseksi (Cotterrell ja Harmer 2005; Clarke 2007). Erään

Somalian Puntmaan poliitikon mukaan terrorismiepäilyt ovat Itä-Afrikassa kohdistuneet erityisesti muslimien kansalaisjärjestöihin:

Islamilaisten kansalaisjärjestöjen turvallistaminen perustuu viiteen huolenaiheeseen. Jotkin hallitukset, omamme mukaan lukien, epäilevät että 1) islamilaiset kansalaisjärjestöt kanavoivat varoja ääriryhmille, kuten somalialaiselle al-Shabaabille ja al-Qaidalle, 2) nämä kansalaisjärjestöt levittävät islamilaista radikalismia, 3) järjestöt saattavat rekrytoida taistelijoita väkivaltaisiin ryhmiin, 4) jotkin kansalaisjärjestöt ovat terroristien turvapaikkoja, ja 5) jotkin näistä kansalaisjärjestöistä eivät noudata humanitaarisia puolueettomuuden periaatteita kehitystyössään. (Kansanedustajan haastattelu, Garowe, Puntmaa, heinäkuu 2009.)

Muslimien kansalaisjärjestöt sekä niiden humanitaarisesta avusta ja kehitysprojekteista hyötyvät ihmiset pitävät näitä viittä epäilyä kuitenkin perusteettomina:

Monista islamilaisiin kansalaisjärjestöihin kohdistuneista syytöksistä huolimatta eivät turvallisuusvirastot länsimaissa eivätkä Itä-Afrikassa ole pystyneet esittämään mitään todisteita islamilaisten kansalaisjärjestöjen yhteyksistä terroristeihin. Yhdysvaltojen painostamana Kenian hallitus sulki IIROSan toimistot. Jopa jotkin islamilaiset hallitukset rajoittivat rahankeräystämme kieltämällä keräyslippaat julkisilla paikoilla ja moskeijoissa. (*Imaamien ja saarnaajien neuvoston* jäsenen haastattelu, Mandera, Kenia, huhtikuu 2011.)

Luku tuo esiin, miten islamilaiset avustusjärjestöt turvallistettiin vuoden 2001 syyskuun 11. päivän jälkeen ja mitä tahattomia seurauksia tällä oli kyseisten järjestöjen ja paikallisten uskonnollisten johtajien näkökulmasta. Esimerkkeinä käytetään neljää ylirajaista islamilaista kansalaisjärjestöä, jotka ovat Muslim Aid UK, World Assembly of Muslim Youth, al-Haramain Islamic Foundation ja International Islamic Relief Organization Saudi Arabia.

Ensimmäinen esimerkki on Muslim Aid UK, joka perustettiin Isossa-Britanniassa marraskuussa 1985. Järjestö toimii Afrikassa, Aasiassa ja Euroopassa, ja sen pääasialliset toimintamuodot ovat koulutus, terveydenhuolto, kiireellinen hätäapu, puhtaan veden toimittaminen, tuloja tuottavat hankkeet ja ammatillinen koulutus. Muslim Aid UK:lla on maailmanlaajuisesti 14 kenttätöimistöä, ja Itä-Afrikan kenttätöimistö sijaitsee Kenian pääkaupungissa Nairobissa. Muslim Aid UK oli yksi ensimmäisistä yllirajaisista kansalaisjärjestöistä, jotka aloittivat kehittämis- ja avustushankkeet Somaliassa maan viimeisimmän hallituksen kaaduttua vuonna 1991. Vuonna 1993 järjestö perusti toimiston Mogadishuun ja vuonna 1999 sivukonttorin Kismayon kaupunkiin. (Muslim Aid UK:n Itä-Afrikan aluekoordinaattorin haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.)

Keniaassa Muslim Aid keskittyy vesiohjelmiin Manderan alueella, jossa järjestö toimittaa puhdasta juomavettä kaivamalla kaivoja, rakentamalla vesivarastoja ja asentamalla käsipumppuja. Muslim Aid UK:ta ylistivät useat brittipoliitikot, kuten Gordon Brown, sekä Walesin prinssi Charles. Huhtikuussa 2010 brittiläinen sanomalehti *The Sunday Telegraph* kuitenkin syytti järjestöä siitä, että sillä olisi yhteyksiä Hamasiin ja muihin Palestiinan islamistijärjestöihin. Muslim Aidin virkailijat kiistivät väitteet:

Olemme kansainvälinen kehitysjärjestö, joka toimii yli 70 maassa. *The Sunday Telegraphin* väitteet ovat perättömiä. Teemme kaiken humanitaarisen työmme ja kehitystyömme avoimesti ja vastuullisesti sekä noudatamme työssämme lain ja hyväntekeväisyystoiminnan meille asettamia velvollisuuksia. (Muslim Aidin kenttätöyöntekijän haastattelu, Mandera, Kenia, joulukuu 2010.)

Muslim Aidin yhteyksistä äärijärjestöihin ei löytynyt todisteita tai asiakirjoja. Väitteet kuitenkin tahrasivat järjestön maineen suuren yleisön silmissä.

Toinen esimerkki yllirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön turvallistamisesta on al-Haramain Islamic Foundationin tapaus.

Järjestön pääkonttori oli Saudi-Arabiassa, ja järjestön toimintaan kuuluivat terveydenhuolto, orpokodit, koulutus sekä tuloja tuottavat hankkeet köyhille perheille. Yhdysvallat syytti al-Haramainia terrorismin rahoittamisesta ja sulki järjestön toimistot Keniassa, Saudi-Arabiassa ja Somaliassa. Jotkut koilliskenialaiset ovat edelleen vihoissaan ja kärsivät al-Haramainin toiminnan lakkauttamisesta:

Al-Haramain tuki satojatuhansia haavoittuvassa asemassa olleita muslimeja, kouluja, sairaaloita ja tuloja tuottavia hankkeita Garissassa ja Manderassa. Pelkästään pohjoiskenialaisessa Isiolon kaupungissa al-Haramain rahoitti rakennuskompleksia, jossa sijaitsi yli 200 lapsen orpokoti ja alakouluja. (Paikallisen uskonnollisen johtajan haastattelu, Garissa, Kenia, joulukuu 2010; julkaisemattomat arabiankieliset asiakirjat.)

Yhdysvaltain turvallisuusjärjestöt syyttivät al-Haramainin Kenian- ja Tansanian-toimistoja ääriryhmien, kuten al-Qaidan ja *al-Itihaad al-Islamin*, tukemisesta Somaliassa. Monet paikalliset asukkaat kuitenkin väittävät, ettei todisteita al-Haramainin ja ääriryhmien yhteyksistä esitetty:

Meistä tuntui, että hallituksemme taipui muiden maiden painostuksen edessä. Ulkomaiset hallitukset, jotka kielsivät muslimijärjestöt kuten al-Haramainin, eivät antaneet meille ollenkaan kehitysapua. (Keskustelut paikallisten uskonnollisten johtajien kanssa, Manderassa, Kenia, maaliskuu 2011.)

Kolmas esimerkki on *al-nadwa al-alamia lishabab al-Islami* (tunnetaan englanniksi nimellä World Assembly of Muslim Youth, WAMY), joka aloitti vuonna 1972 musliminuorten ja -opiskelijoiden kansalaisjärjestönä. WAMY on foorumi, joka tukee muslimien nuorisojärjestöjen työtä. Kansainvälinen pääkonttori sijaitsee Saudi-Arabiassa. WAMYlla on toimistoja 55 maassa, ja järjestö työskentelee noin 500 muslimien nuorisojärjestön kanssa viidessä

maanosassa. WAMYn Euroopan-pääkonttori sijaitsee Lontoossa, ja kehityshankkeet sekä Somaliassa että Keniassa ovat osa järjestön maailmanlaajuisista työtä musliminuorten parissa. (WAMYn Itä-Afrikan aluetoimiston johtajan haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009; julkaisemattomat arabiankieliset asiakirjat.)

WAMY on *Yhdistyneiden kansakuntien* kansalaisjärjestöjen jäsen. Järjestön asiakirjojen mukaan sen päätavoitteina on vahvistaa musliminuorten islamilaista identiteettiä maailmanlaajuisesti, vahvistaa yhtenäisyudentunnetta musliminuorten keskuudessa, tukea muslimien nuorisojärjestöjä maailmanlaajuisesti niiden pyrkimyksissä koordinoida islamilaista toimintaa keskuudessaan ja auttaa muslimien nuorisojärjestöjä ammatillisten nuorisojärjestöjen perustamisessa. WAMYn toimistot Euroopassa, Somaliassa ja Keniassa yrittävät saavuttaa nämä tavoitteet järjestämällä muslimille nuoriso- ja opiskelijaleirejä, konferensseja sekä kokouksia, perustamalla kouluja, julkaisemalla islamilaista kirjallisuutta eri kielillä sekä antamalla rahallista ja henkistä tukea islamilaisille nuorten kansalaisjärjestöille. WAMYn visiona on tulla johtavaksi muslimien nuorisojärjestöjen avustajaksi. Tärkein tavoite on kohentaa musliminuorten toimeentuloa ja lisätä heidän taitojaan, valmiuksiaan ja kykyjään koulutuksella ja sosiaalihankeilla (Al-ahdaf wa al-mashari: arabiankielinen asiakirja; WAMYn Bosaason koululta saatu vuosiraportti, Somalia, 2009). WAMY osallistuu islamilaisen käännytystyön koulutusohjelmiin sekä englanninkieliseen käännyttämiseen Euroopassa ja Itä-Afrikassa, perustaa ja tukee kouluja ja nuorten johtamisvalmiusohjelmia, kouluttaa uskonnollisia johtajia sekä tukee lääkintäleirejä ja orpokoteja. (WAMY 2009a.)

WAMYlla on kehitysprojekteja eri puolilla Somaliata Belet-weinin, Bosaason ja Hargeisan kaupungeissa. Bosaasossa WAMY ylläpitää Puntmaan suurinta koulua sekä nuoriso-ohjelmaa, joka tähtää koulutusmahdollisuuksien antamiseen henkilöille, joilla ei maassa yli 22 vuotta jatkuneiden konfliktien ja epävakauden vuoksi ole muodollista koulutusta. Hargeisan eläinlääketieteellistä kor-

keakoulua Somalimaassa tukevat sekä WAMY että *Yhdistyneiden kansakuntien kehitysohjelma (UNDP)*. Keniassa WAMY keskittyy koulutukseen ja sosiaaliseksiin sekä tukee tuhansia musliminuo-
ria. Nairobissa on WAMYn lukio, jossa on yli 350 poikaoppilasta. (WAMYn koulun rehtorin haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.)

WAMYn mukaan islamilla voisi olla rakentava rooli sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen kehityksen edistämässä Euroopassa, Keniassa ja Somaliassa. WAMYn aluejohtaja kertoo näkemyksensä siitä, miten islam myötävaikuttaa sosioekonomiseen kehitykseen:

Islam edellyttää mukautumista parhaaseen toimintatapaan kaikissa asioissa *Koraanin* jakeiden 39: 17–18 mukaisesti. Islam hyväksyy kehityksen nykyaikaiset keinot, kunhan islamilaiset periaatteet otetaan huomioon. Nykyaikainen teknologinen edistys, teollistuminen ja koulutus eivät ole ongelmia islamin pyhien kirjoitusten ja muslimien kannalta. Ongelma on nykyaikaisuuteen liittyvä länsimaistuminen. Sosiaalinen, taloudellinen ja poliittinen kehitys on mahdollinen hylkäämättä islamilaisia arvoja ja periaatteita. (WAMYn aluetoimiston johtajan haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.)

Yhdysvaltojen turvallisuusvirastot epäilivät WAMYa yhteyksistä ääriryhmiin kuten al-Qaidaan, ja järjestö joutui FBI:n valvontaan vuoden 2001 syyskuun 11. päivän jälkeen. Toukokuussa 2004 FBI teki ratsian WAMYn toimistoon Alexandrian kaupungissa Virginiassa ja vei sieltä kaikki tietokoneet. Tutkimusten jälkeen WAMYn vapaaehtoistoimikunnan jäsen pidätettiin epäiltynä laitomasta maahanmuutosta. WAMYn virkailijoiden mukaan järjestöön kohdistuvat epäilyt perustuivat suurimmaksi osaksi valheellisiin väittämiin, kuten että WAMYn toimistossa olisi 1980-luvulla ollut töissä Jamal Barzinji -niminen mies, joka työskenteli eräälle toiselle islamilaiselle järjestölle ja jonka FBI pidätti maaliskuussa 2002 epäiltynä terrorismin rahoittamisesta. Viranomaislähteet kertoivat ratsian olleen osa joidenkin islamilaisten järjestöjen toi-

mien maailmanlaajuista tutkintaa, jolla selvitettiin, oliko näillä järjestöillä taloudellisia tai muunlaisia kytköksiä terroristiryhmiin. Syytösten jälkeen WAMYn pääsihteeri Al-Wohaibi sanoi:

Jos heillä on todisteita meitä vastaan, heidän pitäisi mennä oikeuteen eikä poliisilaitokselle. Uskomme, että tuomioistuini kohtelee kumpaakin osapuolta reilusti. Epäilemättä varsinkin Yhdysvaltojen hallitus painostaa sekä muslimi- että ei-muslimihallituksia joka puolella maailmaa [toimimaan islamilaisia järjestöjä vastaan]. Mutta meidän ei pidä taipua Yhdysvaltojen paineen alla. Meidän täytyy vastustaa ja pyytää todisteita. Ja jos heillä on todisteita, meillä on tuomioistuimet ja ministeriöt, jotka huolehtivat asiasta. (*Arab News*, 26. maaliskuuta 2004.)

Neljäs esimerkki on *al-Ighata al-Islamiya al-alamiya* (International Islamic Relief Organization Saudi Arabia, IIROSA), joka perustettiin Saudi-Arabian Jeddassa vuonna 1979. IIROSA toimii 34 maassa Afrikassa, Aasiassa ja Euroopassa, ja se on osa toista isoa yllirajaista islamilaista kansalaisjärjestöä, saudiarabialaista *Muslim World Leagueta*. IIROSAn tärkeimpiä toimintamuotoja ovat orpojen tukeminen, terveydenhuolto, hätäapu, koulutus, kaivojen kaivaminen ja moskeijoiden rakentaminen. IIROSA avasi ensimmäisen Euroopan-toimistonsa vuonna 1985 Isossa-Britanniassa. IIROSA oli yksi maailman suurimmista yllirajaisista islamilaisista järjestöistä 1990-luvun alussa: sen vuosibudjetti oli noin 100 miljoonaa Yhdysvaltain dollaria, ja järjestöllä oli toimistoja yli 80 maassa. (IIROSA 2009a)

Keniasta kentältä saatujen julkaisemattomien arabiankielisten asiakirjojen mukaan IIROSA on humanitaarista työtä ja kehitystyötä tekevä kansalaisjärjestö, joka tähtää köyhyyden ja sen syiden lieventämiseen sekä peruspalveluiden tarjoamiseen koko ihmiskunnalle. IIROSA on monen kansainvälisen järjestön ja foorumin, kuten *Yhdistyneiden kansakuntien talous- ja sosiaaliuuvosto ECOSOCin*, *Union of NGOs of the Islamic World UNIWIn*, *Arab Network for NGOsin* ja Yhdistyneiden kansakuntien tiedotustoi-

miston *DPI:n* jäsen. Lisäksi IIROSA on Kansainvälisen siirtolaisjärjestön *IOM:n* ja *Organization of Islamic Cooperation OIC:n* tarkkailijajäsen sekä osallistui *Conference of Non-Governmental Organizations CONGOn* yleiskokoukseen. IIROSAn työtä ohjaavat islamin opetukset, mikä mainitaan useissa kansalaisjärjestön asiakirjoissa:

IIROSA saa inspiraationsa kahden pyhän moskeijan siunatusta maasta (Saudi-Arabia, suom. huom.). Järjestö helpottaa kärsivien oloa, auttaa tarvitsevia ja lohduttaa surevia profeettallisessa ohjauksessa. Järjestö ponnistelee tarjotakseen ruokaa nälkäisille, hoitoa sairaille ja vaatteita vaatteettomille, auttaa pyyhkimään orpojen kyyneleet, tarjoaa suojaa sekä sosiaalista ja koulutuksellista huolenpitoa heille, jotka ovat menettäneet kotinsa sotien tai luonnonmullistusten, kuten maanjäristysten tai kuivuuden takia [– –] Kaikkivaltias Jumala sanoi pyhissä kirjoituksissaan: ”He ruokkivat köyhiä, orpoja ja vankeja parhaalla ruualla [sanoen]: ’Me ruokimme teitä Jumalan tähden haluamatta teiltä korvausta tai vastapalvelusta’” (*Koraani* 76: 8–9). (IIROSA 2006, 8.)

Sen jälkeen kun Yhdysvaltojen Kenian- ja Tansanian-suurlähetystöihin tehtiin terrori-iskut vuonna 1998, IIROSAn kehitystyötä ja humanitaarista työtä Keniassa ja Somaliassa alettiin epäillä ja rajoittaa:

Täällä Koillis-Keniassa IIROSA tarjosi hätä- ja kehitysapua paikallisille köyhille perheille ja Somalian sodan pakolaisille. Pian vuoden 1998 iskujen jälkeen Kenian ja Yhdysvaltojen turvallisuusjoukot tekivät ratsian lukuisiin muslimien koteihin, moskeijoihin ja ylirajaisien islamilaisten kansalaisjärjestöjen toimistoihin. Valitettavasti hallituksemme petti meidät noudattamalla Yhdysvaltojen agendaa ja poisti rekisteristä jotkin tärkeimmistä muslimien kansalaisjärjestöistä, jotka paransivat muslimien sosiaalista ja taloudellista asemaa. Me Kenian muslimijohtajat pidimme tätä tekoa syrjivänä ja muslimien vastaisena. (Imaaminen ja saarnaajien neuvoston jäsenen haastattelu, Garissa, Kenia, maaliskuu 2011).

IROSAn vastaiset syytökset vaikuttivat järjestön kehitystyöhön, mutta virallista oikeuden päätöstä järjestön työn kieltämiseksi ei ollut. IIROSA nykyisen pääsihteerin Adnan Bashan mukaan IIROSA jatkaa hätäavun, terveydenhuollon, koulutuksen ja sosiaalihuollon tarjoamista 80 maassa (IIROSA 2009b).

Tahattomat seuraukset: toimeentulon menettäminen ja epäluulo

Edellä mainittujen yllirajaisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen turvallistamisen tärkein tavoite oli vastustaa ääriyhmien rahoittamista ja radikalismien leviämistä. Koillis-Keniasta ja Somalian Puntmaasta tehdyt havainnot kuitenkin osoittavat, että islamilaisten järjestöjen lakkauttamisilla ja niiden työn rajoittamisella oli paikallistasolla haitallisia seurauksia.

Ensimmäinen seuraus islamilaisten järjestöjen lakkauttamisesta tai niiden toiminnan rajoittamisesta oli, että monet ihmiset menettivät työnsä ja elinkeinonsa. Esimerkiksi al-Haramain Islamic Foundation ja IIROSA kumpikin toteuttivat useita kehitysprojekteja Keniassa ja Somaliassa terveydenhuollon, koulutuksen, orvoista huolehtimisen ja hätäavun avainsektoreilla:

Hallituksemme sulki viiden merkittävän yllirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön toimistot vuoden 1998 terrori-iskujen jälkeen. Meille ei esitetty mitään todisteita näiden järjestöjen yhteyksistä väkivaltaan ja ääriryhmiin. Muslimijohtajina tuomitsimme kaikki terrori-iskut ja sen, että nämä kauheat teot on tehty islamin nimissä. Ainoa [Kenian] hallituksen kertoma syy näiden järjestöjen kieltämiseen oli se, että jotkin järjestöistä toimivat Kenian turvallisuuden vastaisesti. Tuhannet järjestöjen työntekijät menettivät työnsä. Sadattuhannet köyhät perheet, joiden toimeentulo riippui näistä järjestöistä, jäivät yksin kärsimään. Valikoivasti juuri muslimien hyväntekeväisyysjärjestöjen kimppuun käynyt Yhdysvallat ei auttanut heitä, jotka kärsivät islamilaisten kansalaisjärjestöjen lakkauttamisesta. (Paikallisen uskonnollisen johtajan haastattelu, Garissa, Kenia, joulukuu 2010.)

Toiseksi sekä Koillis-Kenian että Somalian Puntmaan asukkaat ovat alkaneet tuntea epäluottamusta ja vihaa Yhdysvaltoja kohtaan. Epäluottamusta on lisännyt erityisesti se, että sen jälkeen kun islamilaiset kansalaisjärjestöt poistettiin rekisteristä ja kiellettiin, näillä alueilla on toiminut länsimaisia, kristillisiä² kansalaisjärjestöjä. (Ryhmäkeskustelut islamilaisten kansalaisjärjestöjen johtajien kanssa, Nairobi, Kenia, helmikuu 2011.) Useiden paikallisten johtajien mukaan rajoitteet ja islamilaisten hyväntekeväisyysjärjestöjen lakkauttamiset Koillis-Keniassa ja Puntmaassa ovat lisänneet tyytymättömyyttä:

Yhdysvallat ja eräät muslimimaailman autoritaariset hallintojärjestelmät ovat käyttäneet terrorisminvastaisia rahoituslakeja muslimien kansalaisjärjestöjä vastaan. Mielestämme tämä on ollut huono tapa yrittää vastustaa ääriryhmiä. On eettisesti väärin lakkauttaa humanitaarisia järjestöjä epäilysten ja syytösten perusteella ilman tuomioistuimen päätöstä. Ymmärrämme länsimaiden huolestumisen ääriryhmien ja terrorismin vuoksi. Länsimaat eivät kuitenkaan saisi yleistää ja epäillä kaikkia islamilaisia kansalaisjärjestöjä. (Ylirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön johtajan haastattelu, Nairobi, Kenia, maaliskuu 2011.)

Kolmanneksi ylirajaisen islamilaisten kansalaisjärjestöjen rooliin liittyvät epäilyt vaikuttivat siihen, miten muslimit lahjoittavat rahaa köyhille:

Monet kansalaisjärjestöt ja muslimit ympäri maailmaa pakotettiin käyttämään epävirallisia keinoja lahjoitusten tekemiseksi. Joidenkin ylirajaisen islamilaisten kansalaisjärjestöjen tulot ovat vähentyneet 30–40 prosenttia. Ihmisiä on alkanut pelottaa rahan antaminen kehitystarkoituksiin. Yksittäiset lahjoittajat pelkäävät, että heitä syytetään terrorismin rahoittamisesta. Jotkin hallitukset kielsivät keräykset moskeijoissa ja muilla julkisilla paikoilla. Nämä rajoitukset ovat heikentäneet kykyämme vastata avustettavien tarpeisiin. (Ylirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön kenttävirikailijan haastattelu, Bosaaso, Somalia, heinäkuu 2009.)

Toisin kuin sekulaarit ja länsimaiset kansalaisjärjestöt, islamilaiset hyväntekeväisyysjärjestöt saavat suurimman osan tuloistaan erilaisista almuista (arab. *zakat*). Näitä ovat vapaaehtoiset almut (arab. *sadaqat*), muslimien pyhän kuukauden ramadanin jälkeen annettava pakollinen almu (arab. *sadaqat al-fitri*), eläimen uhraus sen jälkeen kun pyhiinvaellus Mekkaan on tehty (arab. *sadaqat al-udhiya*) ja lahjoitukset hyväntekeväisyyteen (arab. *waqf*). Almujen antaminen on muslimien uskonnollinen velvollisuus:

Almut kuuluvat köyhille, vähäosaisille, niille, jotka näkevät vai-
vaa niiden vuoksi, niille, joiden mieli on saatava taipumaan is-
lamille suosiolliseksi, orjien vapauttamiseen, velkaisille, Jumalan
tiellä kulutettavaksi ja matkaaville. Tämä on Jumalan määräys.
Jumala on Tietävä, Viisas. (*Koraani* 9:60).

Neljänneksi jotkut muslimijohtajat ja islamilaiset kansalaisjär-
jestöt käyttivät terrorisminvastaisia toimia hyväkseen sanomalla
niitä kristittyjen juoniksi islamia vastaan. Näin he saivat sekä kan-
natusta että oikeutuksen toimilleen muslimien silmissä. Joidenkin
ylirajaisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen lakkauttamisen jäl-
keen on länsimaisten ja kristillisten kansalaisjärjestöjen ollut koko
ajan vaikeampaa toimia Itä-Afrikan muslimiyhteisöissä. (Keskus-
telu paikallisten uskonnollisten johtajien kanssa, Manderu, Kenia,
huhtikuu 2011.).

Turvallistamisesta yhteistyöhön

Terrorismin uhka on todellinen, mutta silti epäilyt islamilaisten
kansalaisjärjestöjen terrorismikytköksistä ovat aiheuttaneet myös
useita tahattomia haitallisia seurauksia. Tehdyt turvallistamis-
toimet ovat perustuneet pääasiassa huoleen siitä, että islamilaiset
kansalaisjärjestöt saattavat kanavoida varoja ääriryhmille, levittää
islamilaista radikalismia, rekrytoida uusia taistelijoita väkivaltai-
siin ryhmiin ja toimia terroristien turvapaikkana. Haastatellut

islamilaiset kansalaisjärjestöt ja useat muslimijohtajat kuitenkin kiistävät nämä syytökset. Tässä luvussa tarkastelluista neljästä tapausesimerkistä vain al-Haramain-järjestön toiminta lopulta kiellettiin maailmanlaajuisesti. Kolme muuta järjestöä toimivat edelleen sekä Afrikassa että Euroopassa.

Viime vuosina ylirajaiset islamilaiset hyväntekeväisyysjärjestöt ovat kiinnittäneet terrorisminvastaisten turvallisuusvirastojen huomion. Yhtäältä jotkut näkevät näiden kansalaisjärjestöjen tukevan ääriryhmien toimintaa ja konservatiivista agenda. Toisaalta köyhät yhteisöt ja avunsaajat ajattelevat näiden järjestöjen edistävän heidän sosioekonomista kehitystään ja pitävät järjestöjenvastaista toimintaa juonena islamia vastaan. Tästä huolimatta ylirajaisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen kehitystyötä, toimintaa ohjaavia arvoja ja sitä, miten näillä järjestöillä voisi olla myönteinen vaikutus sosioekonomiseen ja poliittiseen kehitykseen, on tutkittu vain hyvin vähän.

Muiden uskonnollisten järjestöjen lailla ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt ovat tavoittaneet huomattavan määrän ihmisiä ja saaneet vaikutusvaltaa Euroopassa ja muslimimaissa. Järjestöjen keskinäiset mielenkiinnonkohteet ovat erilaiset, samoin motiivit, tavoitteet ja tulkinnat islamin pyhistä teksteistä. Islamilaisten järjestöjen rahavarat tulevat vapaaehtoisista almuista, pakollisista almuista, jotka annetaan muslimien pyhän kuukauden ramadanin jälkeen, ja lahjoituksista hyväntekeväisyyteen – islam velvoittaa almujen antamiseen.

Suomen ja Euroopan muslimit pelkäävät syytöksiä terrorismin rahoittamisesta monien Euroopan maiden omaksuttua terrorisminvastaisia rahoituslakeja, ja heidän täytyy pohtia ja löytää tapaa noudattaa sekä uskonnollisia velvollisuuksiaan että lakeja. Miten uskontonsa velvoittamana rahaa kansalaisjärjestölle tai paikalliselle moskeijalle antava muslimi voi loppujen lopuksi tietää tai olla vastuussa siitä, mihin rahat päätyvät? Ylirajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt ovat läsnä Euroopassa paikallisten moskeijoiden kautta, jotka ovat ideologisesti yhteydessä järjestöihin. Monet

haastatelluista ylijarajisten islamilaisten kansalaisjärjestöjen johtajista huomauttivat, että järjestöjä oli lakkautettu pelkkien epäilyjen ja syytösten perusteella. Kokemus siitä, että islamilaisia järjestöjä on kohdeltu epäoikeudenmukaisesti, on lisännyt epäluuloja Yhdysvaltoja ja ylipäätään länsimaita kohtaan.

Suurimmassa osassa islamilaista maailmaa ylijarajaisilla islamilaisilla kansalaisjärjestöillä on tärkeä rooli köyhyyden vähentämisessä, koulutuksessa, hätäavussa ja terveydenhuollossa. Haastatellut paikalliset yhteisöt sanoivat, että kansalaisjärjestöt tarjoavat heille tärkeitä sosiaalihuollon palveluita. Monet ylijarajaiset islamilaiset kansalaisjärjestöt tekevät monipuolista kehitystyötä, jolla on myönteisiä vaikutuksia sosioekonomiseen kehitykseen. Ylijarajaisia islamilaisia aatteita voidaan yhtäältä käyttää kehityksen resursseina esimerkiksi konfliktien ehkäisyssä, rauhanrakentamisessa, vaurauden luomisessa, koulutuksessa ja terveyden edistämisessä. Toisaalta joidenkin muslimien konservatiiviset näkemykset voivat myös haitata kehitystä ja aiheuttaa konflikteja. Tarvitsemme lisää tietoa ja ymmärrystä islamilaisten kansalaisjärjestöjen toiminnasta. Ratkaiseva kysymys on se, miten näitä kansalaisjärjestöjä voidaan paremmin hyödyntää sosiaalisessa, taloudellisessa ja poliittisessa kehityksessä, sekä kuinka rakentaa luottamusta ja yhteistyötä niiden ja muiden kansalaisjärjestöjen välille.

Suomennos Johanna Sauna-aho

Viitteet

¹ Muut Keniassa kielletyt järjestöt olivat *Abdal al-Aziz al-Ibrahimi Foundation*, *Help African People* ja *Mercy Relief International Agency*. Al-Haramain Foundation ainoana järjestöistä lisättiin ääriiliikkeitä tukevien järjestöjen listalle ja kiellettiin kansainvälisesti.

² Paikallisten asukkaiden silmissä länsimaiset avustujajärjestöt ovat kristillisiä, vaikka niiden taustaideologia ei sitä välttämättä olisi.

Lähteet

Haastattelut

Imaamien ja saarnaajien neuvoston jäsenen haastattelu, Garissa, Kenia, maaliskuu 2011.

Imaamien ja saarnaajien neuvoston jäsenen haastattelu, Mandera, Kenia, huhtikuu 2011.

Kansanedustajan haastattelu, Garowe, Puntmaa, heinäkuu 2009.

Keskustelut paikallisten uskonnollisten johtajien kanssa, Mandera, Kenia, maaliskuu 2011.

Keskustelu paikallisten uskonnollisten johtajien kanssa, Mandera, Kenia, huhtikuu 2011.

Muslim Aid UK:n Itä-Afrikan aluekoordinaattorin haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.

Muslim Aidin kenttätyöntekijän haastattelu, Mandera, Kenia, joulukuu 2010.

Paikallisen uskonnollisen johtajan haastattelu, Garissa, Kenia, joulukuu 2010.

Ryhmäkeskustelut islamilaisten kansalaisjärjestöjen johtajien kanssa, Nairobi, Kenia, helmikuu 2011.

WAMYn Itä-Afrikan aluetoimiston johtajan haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.

WAMYn koulun rehtorin haastattelu, Nairobi, Kenia, heinäkuu 2009.

Ylirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön kenttävirikailijan haastattelu, Bosaaso, Somalia, heinäkuu 2009.

Ylirajaisen islamilaisen kansalaisjärjestön johtajan haastattelu, Nairobi, Kenia, maaliskuu 2011.

Muu kenttäaineisto

Arab News (2004) Saudi-Arabia, Jedda, 26.3.2004.

IIROSA (2006) IIROSA:n vuosikertomus. Eri ohjelmien ja osastojen saavutukset ja toimet tilivuonna 2005–2006, Jedda.

IIROSA (2009a) IIROSA:n vuosikertomus 2009. *Al-ahdaf wa al-mashari*, hankeasiakirjat, Kenia.

IIROSA (2009b) IIROSA:n arabiankieliset asiakirjat. IIROSA:n tuottamat julkaisemattomat arabiankieliset asiakirjat.

WAMY (2009a) Itä-Afrikan aluetoimiston asiakirjat, Nairobi 20.7.2009.

WAMY (2009b) Bosaason koulun asiakirjat. *Al-ahdaf wal al-mashari*, Somalia 10.8.2009.

Kirjallisuus

Benthall, Jonathan (2003) Humanitarianism and Islam after 11 September. Joanna Macrae and ja Adele Harmer (toim.), *Humanitarian Action and the 'Global War on Terror': A Review of Trends and Issues*, HPG Report 14. London: ODI, 37–47.

Benthall, Jonathan ja Jérôme Bellion-Jourdan (2009) *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*. New York: I. B. Tauris.

Clarke, Gerald (2005) Faith Matters: Development and the Complex World of Faith-Based Organizations. *Journal of International Development* 18(6), 835–848.

Clarke, Gerald (2007) Agents of Transformation? Donors, FBOs and International Development. *Third World Quarterly* 28(1), 77–96.

Clarke, Gerald ja Michael Jennings (2008) *Development, Civil Society and Faith-based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Collins, Robert ja Millard Burr (2006) *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cotterrell, Lin ja Adele Harmer (2005) *Aid Donorship in the Gulf States: Humanitarian Policy Group Background Paper*. London: Overseas Development Institute.

Guinane, Kay (2006) *Muslim Charities and the War on Terror*. Washington DC: OMB Watch.

ter Haar, Gerrier (toim.) (2011) *Religion and Development: Ways of Transforming the World*. London: C.Hurst & Co.

Koraani (1997) Arabian kielestä suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books.

Marshall, Katherine ja Lucy Keough (toim.) (2004) *Mind, Heart and Soul in the Fight Against Poverty*. Washington DC: The World Bank.

Martens, Kerstin (2002) Mission Impossible: Defining Nongovernmental Organizations. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 13(3), 271–285.

Uskontojen paluu parrasvaloihin Euroopassa

Tässä luvussa tarkastelen uskontoihin liittyviä uusia valtiollisen hallinnan ja turvallistamisen muotoja islamilaisten toimijoiden kautta. Luvussani esitän näkemyksen, että uudet hallinnan ja turvallistamisen mekanismit ovat muuttamassa uskontojen asemaa laajemminkin. Kyseessä ei siis ole pelkästään islamiin liittyvä kysymys, vaan uudenlainen julkisen vallan ja uskonnollisten toimijoiden suhde. Islam on kuitenkin sikäli merkittävä tekijä, että siihen liitettyjen uhkakuvien kautta on ollut mahdollista luoda uusia ja muokata entisiä toimintatapoja, jotka vaikuttavat myös muiden uskontojen toiminnan ehtoihin. Tarkastelen ensiksi uskonnon nousua julkisen keskustelun ja politiikan kohteeksi Euroopassa. Sitä seuraa katsaus uusiin hallinnan muotoihin, jonka jälkeen on vuorossa pohdintaa uskonnon turvallistamisesta ja sen seurauksista. Lopuksi analysoin näiden yhteisvaikutusta islamilaisten ja muiden uskonnollisten yhteisöjen kannalta Suomessa.

Vielä 1980-luvulla länsimaissa oletettiin uskonnon merkityksen jatkuvasti vähenevän yhteiskuntien modernisoituessa. Näkemyksellä oli perusteensa, sillä valtakirkkojen asema oli pitkään heikentynyt muun muassa teollistumisen, kaupungistumisen ja tieteellisen maailmankuvan nousun myötä. Jo reformaation jälkeiset uskonsodat muuttivat läntisten kirkkojen suhdetta valtiovaltaan; pidetäänhän Westfalenin rauhansopimusta vuodelta 1648 yleisesti modernin kansallisvaltion lähtölaukauksena. Vaikka valtakirkot

olivat vielä 1900-luvulle tultaessa merkittäviä instituutioita, niiden mahdollisuudet ohjata yhteiskuntaelämää olivat kaventuneet maallisen yhteiskuntajärjestelmän vallatessa uusia elämänalueita. Toisen maailmansodan jälkeen noussut elintaso ja vähitellen vahvistunut kulutuskeskeinen elämäntapa heikensivät uskonnollisten toimijoiden kiinnostavuutta edelleen. Lisäksi yhteiskuntien avautuminen lisäsi uskonnollista ja muuta arvopohjaista monimuotoisuutta (Madeley 2009).

Sodanjälkeinen amerikkalaisen kulttuurin hegemonia ei näkynyt pelkästään massakulutuksen ja uusien kulutustottumusten nousuna Länsi-Euroopan maissa, vaan myös Yhdysvaltojen aseman vahvistumisena uskonnollisten innovaatioiden lähtömaana. Yhdysvalloissa, toisin kuin Euroopassa, uskonto on säilyttänyt merkittävän roolin paikallisyhteisöjen elämässä. Maan uskonnollinen kenttä on hyvin aktiivinen ja tuottaa jatkuvasti uusia, nopeasti leviäviä uskonnollisia liikkeitä ja virtauksia muualle maailmaan. Esimerkiksi 1970-luvulta lähtien puhuttaneet aasialaisperäiset uskonnolliset liikkeet kanavoituivat useimmiten Yhdysvaltojen kautta, Suomen tapauksessa myös muiden Pohjoismaiden välityksellä (Junnonaho 1996, 33–37; Martikainen 2004, 139–140). Euroopassa tilanne oli kahtalainen: samalla kun Länsi-Euroopassa kirkot vähitellen tyhjenivät kävijöistä, Itä-Euroopassa puolestaan pyrittiin varsin aggressiivisesti vaikeuttamaan uskontokuntien toimintaa. Vaikka Itä-Eurooppa sai sosialismin purkautumisen jälkeen lännestä tuttuja uusia uskonnollisia vaikutteita, niiden merkitys jäi idässä, kuten lännessäkin, varsin marginaaliseksi (Davie 2000).

Euroopan kasvanut arvopluralismi ei ainakaan toistaiseksi ole johtanut uskonnollisuuden uuteen nousuun. Pikemminkin perinteiset uskonnolliset instituutiot ovat heikentyneet, muiden uskonnollisten toimijoiden määrä on kasvanut ja uskonto on yksityistynyt (esim. Davie 2000). Eurooppalaiset yhteiskuntatieteilijät kannattavatkin melko yksimielisesti sekularisaatio- eli maallistumisteorioita (esim. Davie 2007, 62), eikä kirkkojen ja muiden

uskontojen vaikutusvallan vähentymiselle niin kansakuntien, yhteisöjen kuin yksilöidenkään tapauksessa ole näkynyt tulevan päätöstä. Myös uskonterososiologia aihetta tutkivana tieteenalana on ollut vain rajallisen kiinnostuksen kohteena, sillä uskontoa ei ole koettu tärkeäksi aiheeksi. Tosin on syytä huomata, että uskonnon ilmenemismuodot ovat kirjavoituneet perinteisten uskontojen laittamilla ja ulkopuolella muun muassa uuden henkisyyden kasvun myötä (esim. Heelas ja Woodhead 2005). Uudenlaisia hengellisyyden muotoja ei kuitenkaan ole koettu keskeisenä yhteiskunnallisena kysymyksenä, vaikka ne ajoittain ovat herättäneet kiivasta keskustelua.

Vähitellen perinteinen sekularisaatioteoria sai haastajia. Jo edellä mainitut uudet aasialaisperäiset uskonnolliset liikkeet ja erilaiset vastakulttuuriset ilmiöt laajemminkin herättivät vähäisestä määrästään huolimatta paljon huomioita tutkijoiden ja kansalaisten keskuudessa (esim. Barker 1984; Junnonaho 1996). Merkittävämpiä olivat silti uutiset muualta maailmasta. Iranin islamilaista vallankumousta vuonna 1979 pidetään paitsi esimerkkinä politiikan yllättävistä käänteistä myös symbolisesti tärkeänä tapahtumana, sillä se osoitti, että vahva – sittemmin fundamentalistiseksi määritelty – uskonnollisuus voi olla poliittisesti erittäin merkittävä voima. Myös uuden islamilaisen valtion uhittelu toiselle aikansa suurvalloista, Yhdysvalloille, herätti huomiota. Iranin vallankumous oli inspiraatio monien muiden muslimienemmistöisten maiden poliittisille oppositioliikkeille, mikä loi kasvupohjaa myös islamistiselle radikalismille ja terrorismille. Myös muualla maailmassa uskonnon näkyvyys alkoi kasvaa. Yhdysvalloissa kasvoi presidentti Reaganin aikana vahva poliittisesti oikeistolainen uskonnollinen liikehdintä, joka ei tosin juuri saanut vastakaikua Länsi-Euroopasta, mutta vaikutti globaalisti Yhdysvaltojen keskeisen aseman takia. Latinalaisessa Amerikassa katolisen kirkon piiristä noussut vapautuksen teologia vastusti yksinvaltiaita ja vaati sosiaalista oikeudenmukaisuutta, Intiassa kasvanut uusi hindulainen fundamentalismi hyökkäsi erityisesti muslimia vastaan, ja

tamilién separatismi Sri Lankassa liittyi buddhalaisten ja tamilién vihanpitoon. Uskonnolliset liikkeet olivat tulleet osaksi poliittista kartastoa, jota olivat aiemmin hallinneet nationalistiset ja marxilaiset toimijat (Beyer 1994, 2006; Haynes 2007).

Kylmän sodan päättyminen liennytykseen ja Neuvostoblokin romahdukseen nosti Yhdysvallat hetkellisesti ainoaksi suurvallaksi, mitä tuki jo reilun vuosikymmenen vahvistunut taloudellinen globalisaatio. Maailman poliittinen kartasto muuttui 1990-luvun kuluessa nopeasti, myös Euroopassa, jossa rautaesiripun häviäminen synnytti uusia valtioita ja kiihdytti Euroopan yhdentymiskehitystä. 1990-luvun alun vapaudenhuuman haihduttua poliittista tyhjiötä alettiin täyttää eri puolilla maailmaa, ja muun muassa islamistiset liikkeet vahvistuivat (Haynes 2007). Myös Euroopassa uskonto ja etnisyys nostivat päätään. Itäblokin luhistuminen tuotti uusia kansallisia ja etnisiä ristiriitoja, joista ehkä traagisimpia olivat Jugoslavian hajoamiseen liittyneet sodat. Samoin katolisen kirkon rooli Puolan vallanvaihdoksessa ja ortodoksikirkkojen herääminen useissa muissa maissa nousivat uutisiksi (Byrnes 2006). Lisäksi Länsi-Euroopan siirtotyöläisväestön parissa yleisen uskonnon, islamin, merkitys kasvoi, ja vähitellen syntyi myös lukuisa joukko muslimiyhteisöjä ja islamilaisia instituutioita. Osin kyse oli siirtolaisten emämaiden pyrkimyksistä ylläpitää kontaktia kansalaistensa kanssa ja osin siirtolaisväestön laajamittaiseen perheellistymiseen liittyvästä tarpeesta yhteisöllisen uskonnonharjoituksen ja uskontokasvatuksen järjestämiseksi. Myös muslimienemmistöisten maiden islamilaiset oppositiot hakivat turvapaikkaa ja jalansijaa länsimaista (Nielsen 1995; Maréchal 2003).

Islamista tuli pysyvä osa eurooppalaista julkisuutta Salman Rushdien vuonna 1988 ilmestyneen *Saatanalliset säkeet* -kirjan julkaisemiseen liittyneiden mielenilmausten ja samoihin aikoihin alkaneiden ranskalaisten huivikiistojen vuoksi (Nielsen 1995, vii-viii). Rushdien tapaus ja ranskalainen *l'affaire du foulard* (ns. huivikiista) eivät jääneet ainoiksi islamiin liittyneiksi kohuiksi, vaan niitä on seurannut useita laajaa – joko kansallista tai kansainvälistä

– julkisuutta saaneita tapahtumia. Ne ovat liittyneet uskonnollisten asujen, erityisesti naisten käyttämän huivin ja muun peittävän asustuksen, sallimiseen tai kieltämiseen, näyttävien moskeijoiden rakentamiseen, sukupuolten välisiin suhteisiin ja kasvatuksellisiin kysymyksiin sekä ilmaisunvapauteen.

Islamin jo 1980- ja 1990-luvuilla saamasta laajasta huomiosta huolimatta ei silti käyne kiistäminen, että vasta terrori-iskut New Yorkissa ja Washingtonissa syyskuun 11. päivänä 2001 lopullisesti kärjistivät tilanteen. Lähes yhdessä yössä uskonnollinen terrorismi ja islam nousivat keskeisiksi kansainvälisen politiikan kysymyksiksi. New Yorkia seuranneet iskut Euroopassa (Madrid 11.3.2004 ja Lontoo 7.7.2005), Muhammad-pilapiirroslupakka (alkaen 17. syyskuuta 2005) ja monenlaiset lainsäädäntöhankkeet eri puolilla maanosaa ovat pitäneet eurooppalaiset muslimit uutisissa ja olleet luomassa uutta poliittista ilmapiiriä, jonka osaksi on nivoutunut myös äärioikeiston kasvanut suosio ja siihen liittyvä islamvastaisuus. Niin kutsuttu vasta-*jihad* tai *Eurabia*-liike on pitänyt yllä uhkakuvaa islamista eurooppalaiselle elämäntavalle (esim. Carr 2006; Jalonen 2011).

Islamiin liittyvien kysymysten lisäksi Euroopassa on keskusteltu laajasti myös muista uskontoihin liittyvistä asioista erityisesti 2000-luvulla. Kansalaisia ja poliitikkoja ovat puhuttaneet esimerkiksi katolisen kirkon piirissä asteittain paljastunut laaja lasten hyväksikäyttö eri maissa, uskonnon asema *Euroopan unionin* perustuslakisopimuksessa, uskonnollisten ja muiden vähemmistöjen asema muslimienemmistöisessä Turkissa osana maan pyrkimyksiä päästä EU:n jäseneksi ja niin kutsutun uuden ateismin piiristä esitetty yleinen uskontokritiikki. Näin ollen uskonto on varsin monin tavoin pysynyt osana julkista keskustelua, ja vain harvoin myönteisessä mielessä. Julkinen keskustelu on herättänyt kysymyksiä uskontojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemasta suhteessa julkiseen valtaan. Myös uskonnon ja valtion suhde on noussut uudelleen tutkijoiden asialistalle. Esimerkiksi yksi aikamme merkittävimmistä filosofiista, Jürgen Habermas, on viime vuosina al-

kanut tarkastella uskontoa, vaikka se ei perinteisesti ole kuulunut hänen tutkimusalueeseensa. Habermas (2006) peräänkuuluttaa uusia ratkaisuja vähemmistöuskontojen huomioimiseen ja puhuu maallistumisen jälkeisestä, postsekulaarisesta ajasta.

Valtio, uskonnot ja uudet hallinnan muodot

Uskonnon ja valtion suhteet on historiallisesti järjestetty hyvin erilaisin tavoin eri Euroopan maissa (Robbers 2005). Veit Baderin (2007, 51–52) mukaan uskonnon asemaa voidaan tarkastella sekä kulttuurisesta että rakenteellisesta näkökulmasta. Kulttuurisesti Eurooppa jakautui jo varhain läntiseen roomalais-katoliseen ja itäiseen bysanttilaiseen alueeseen. Reformaation vaikutuksesta läntinen alue jakautui edelleen roomalais-katoliseen Etelä-Eurooppaan ja siitä erkautuneeseen protestanttiseen ja reformoituun Keski- ja Pohjois-Eurooppaan 1500-luvulla. Bysanttilainen kulttuuripiiri puolestaan jakautui pohjoiseen (venäläiseen) ja eteläiseen alueeseen, joista jälkimmäisessä ortodoksit elivät läheistä yhteiseloa islamilaisen osmanien valtakunnan kanssa. Nämä neljä kristillistä kulttuurista aluetta ovat vaikuttaneet kunkin alueen sisällä kansallisvaltioiden syntyyn, kirkko–valtio-suhteen luonteeseen ja maallistumiskehitykseen. Rakenteellisesti Eurooppa on jakautunut etnisesti ja kansallisesti varsin yhtenäiseen läntiseen alueeseen, etnisen monimuotoisuuden länsi-keskieurooppalaiseen alueeseen sekä itä-keskieurooppalaiseen alueeseen, jossa etninen monimuotoisuus kansallisvaltioiden sisällä on vallitsevaa. Kansallisvaltioiden syntyminen oli varhaisinta läntisellä ja myöhäisintä itäisellä alueella, mikä liittyi näiden alueiden imperialististen järjestelmien eriaikaiseen purkautumiseen.

Baderin (2007, 52) mukaan kulttuuristen ja rakenteellisten piirteiden ristikkäisyyden takia on vaikea luoda yksiselitteistä mallia uskonnon ja valtion suhteesta Euroopassa, minkä vuoksi käytetyt mallit korostavat tiettyjä piirteitä muiden kustannuk-

sella. Uskonnon ja valtion suhteiden luokittelu auttaa kuitenkin nostamaan esille niiden välisiä keskeisiä eroja. Gerhard Robbersin (2005, 578–580) lainsäädäntöön keskittyvän näkemyksen mukaan EU-maissa on kolmenlaisia kirkko–valtio-suhteita: hallitsevan uskonnon, yhteistyön ja tiukan erottelun mallit. Hallitsevan uskonnon mallissa, johon lukeutuvat myös valtiokirkot, suositetaan yleensä yhtä uskontoa monin eri tavoin. Robbers asettaa tähän ryhmään muun muassa Kreikan, Tanskan ja Suomen, joista Suomessa tosin on poikkeuksellisesti kaksi erioikeuskin varustettua kirkkoa. Yhteistyömallissa kirkko ja valtio täydentävät toisiaan, ja se on tyypillinen monissa katolisissa ja entisissä sosialistisissa maissa. Tiukkaa erottelua noudatetaan erityisesti Ranskassa, jossa valtio on julistautunut uskonnollisesti neutraaliksi (ks. KONTTORI). Robbersin mukaan yhden uskonnon suosiminen on vähenemässä ja uskontojen yhdenvertaisuus lisääntymässä, mistä esimerkkinä hän nimeää Ruotsin valtiokirkkojärjestelmän purkamisen. Myös yksilön uskonnonvapaus on aiempaa tähdellisempää ja ainakin lainsäädännön tasolla täysin tunnustettua kaikissa EU-maissa.

Ajankohtaisessa tieteellisessä keskustelussa juuri kirkon ja valtion historiallinen suhde on nähty keskeisenä uusien uskontojen mahdollisuuksille ja niiden toiminnan ehdoille (esim. Fetzer ja Soper 2005; Byrnes ja Katzenstein 2006). Tyypillistä tälle näkemykselle on valtauskonnon historiallisen aseman ja siihen liittyvien erityisoikeuksien korostaminen vähemmistöjen tilanteen ja myöhäisempien muutosten sijaan. Tutkimuksissa katsotaan polkuriippuvuuden (engl. *path dependence*), eli jo aiemmin tehtyjen päätösten ja institutionaalisten rakenteiden, ohjaavan myöhempää ja tulevaa kehitystä ja siten vähentävän vaihtoehtoisten toimintamallien todennäköisyyttä. Tätä näkemystä haastavat uudemmat teoretisoinnit, joissa tunnustetaan historiallisten suhteiden merkitys, mutta katsotaan myös uudenlaisten ylikansallisten prosessien tuovan yhtenäisyyttä hyvinkin erilaisiin järjestelmiin ja sitä kautta heikentävän kansallista polkuriippuvuutta (esim. Koenig 2007, 2009). Tämä liittyy globalisaatioon, Euroopan yhdentymiseen ja niin sanottuun uuteen julkishallintoon.

Globalisaation vaikutuksesta erilaiset kansainvälisen sääntelyn instituutiot ovat kasvattaneet painoarvoaan monilla eri elämän-alueilla, erityisesti kaupankäynnissä. Lisäksi globalisaation myötä erilaiset haasteet ilmastokysymyksistä ihmisoikeuksiin koskevat jollain tavoin kaikkia valtiollisia toimijoita. Myös ihmisten kansainvälinen liikkuvuus tuottaa samankaltaisia kysymyksiä eri puolilla maailmaa, vaikka kysymyksissä onkin paljon alueellisia, kansallisia ja paikallisia erityispiirteitä. Vaikka päätöksenteko monissa asioissa pyritään pitämään kansallisena, kansainvälisten toimijoiden näkemykset ovat silti merkityksellisiä. Globalisaatio on vahvistanut myös erilaisia alueellisia yhteistyöhankkeita, joissa osa maista pyrkii löytämään yhteisiä ratkaisuja kansainvälisiin ongelmiin ja mahdollisuuksiin. Euroopan unioni on yksi tällainen järjestelmä (Koenig ja de Guchteneire 2007).

Euroopan yhdentymisprosessissa ei ole muodollisesti juuri puututtu valtioiden uskontopolitiikkaan, koska valtion ja uskonnon suhde on monin tavoin sidoksissa kansalliseen identiteettiin ja itseymmärrykseen (Robbers 2005, 584). Euroopan yhdentymistä käsittelevissä tutkimuksissa uskontoa ei ole tästä syystä juuri huomioitu. Pitääkin paikkansa, että eurooppalaistumisella on vain vähän suoria vaikutuksia kirkko–valtio-suhteisiin. Sen sijaan tämän asetelman ulkopuolella ja laitamilla on tapahtunut merkittäviä muutoksia, jotka ovat vähitellen muuttamassa uskontojen toimintaympäristöä. EU-lainsäädäntö on vaikuttanut eri vähemmistöjen asemaan muun muassa syrjintäkielloilla, joissa uskonnollinen syrjintä mainitaan yhtenä syrjinnän muotona. Institutionaalisesti EU on myös luonut yhteyksiä uskonnollisiin toimijoihin ja pyrkinyt tukemaan esimerkiksi uskontojen ja kulttuurien välistä vuoropuhelua. Eurooppalaiset eliitit saavat kulttuurisesti vaikutteita toisiltaan, mikä puolestaan ohjaa kansallista päätöksentekoa (Katzenstein 2006, 19–30). EU:n lisäksi muita keskeisiä toimijoita ovat olleet kansainväliset järjestöt. Esimerkiksi *Euroopan turvallisuus- ja yhteistyöjärjestö (ETYJ)* on laatinut suosituksia vähemmistösuhteiden järjestämiseksi ja *Euroopan ihmisoikeustuomioistuin* on

ottanut kantaa myös uskonnollisiin kysymyksiin (ks. Koenig ja de Guchteneire 2007). Lisäksi valtiot ovat tehneet paljon yhteistyötä turvallisuuspolitiikan saralla uskonnollisen (islamistisen) terrorismin ja radikalisoitumisen kysymyksissä, mihin palaan myöhemmin tässä luvussa (ks. Argomaniz 2011; ARCHER ja MALKKI).

Uudeksi julkishallinnoksi tai uudeksi julkisjohtamiseksi (engl. *new public management*) nimetyllä hallintatavalla viitataan 1980-luvulla alkaneeseen julkishallinnon virtaukseen, jossa markkinaohjautuvuuden katsotaan olevan tehokkain tapa järjestää valtionhallinto (Pollitt, van Thiel ja Homburg 2007). Hallintomalli on eri muodoissa otettu laajalti käyttöön länsimaissa, myös Suomessa (Heiskala 2006; Heiskala ja Luhtakallio 2006). Se eroaa perinteisestä hierarkkisesta johtamisesta turvautumalla eritoten markkinoiden ja verkostojen käyttöön sekä suosimalla yksityisten toimijoiden asemaa. Muita kyseiselle mallille tyypillisiä piirteitä ovat esimerkiksi yksityisen sektorin johtamismallien noudattaminen tehokkuuden lisäämiseksi, julkisten palveluiden yksityistäminen, projektit ja palveluiden hajauttaminen. Lisäksi se korostaa kansalaisen yksilöllistä vastuuta omien tekojen seurauksista ja muuttaa kansalaisen asemaa suhteessa valtiovaltaan kansalaisuudesta asiakkuudeksi (Kjær 2004, 7, 25–31).

Kuten merkittävien muutosten yleensä myös julkishallinnon laajojen uudistusten seuraukset ovat usein monimutkaisia ja osin ennakoimattomia (Brenner, Jamie ja Theodore 2010). Uskonnolliset toimijat eivät kuulu uuden hallinnan tavan ensisijaiseen kohderyhmää. Heidän kannaltaan uudistusten seuraukset näkyvät toimintaympäristön muutoksina, valtion uusina toimintatapoina sekä yksityisen sektorin merkityksen kasvuna. Toistaiseksi havaittuja seurauksia ovat esimerkiksi uskonnollisten toimijoiden kasvanut rooli tietyissä julkisen palvelun muodoissa, kuten aikamme köyhäinavussa (esim. ruoka-avustusten jaossa), verkostojen yleistymisessä kaikissa viranomaissuhteissa sekä uusien ohjaus- ja hallintatapojen leviämisessä myös uskontojen pariin. Lisäksi voimme olettaa, että uskonnollisten toimijoiden suhde jäseniinsä ja kan-

nattajiinsa saa vaikutteita yleisestä kehityskulusta kohti palveluntuottaja–asiakas-asetelmaa (esim. Schlamelcher 2008; Bäckström ja Davie 2010).

Uudella julkishallinnolla ei siis ole suoraa, välitöntä vaikutusta uskontojen perinteiseen lainsäädännölliseen asemaan, mutta se muuttaa niiden toimintaympäristöä. Toteutuneista muutoksista ehkä keskeisin on julkisen vallan muuttunut näkemys omasta roolistaan, siis muutos kaitsijasta tuottajaksi sekä vastaava muutos kansalaisesta kuluttajaksi, minkä vuoksi myös kansalaisyhteiskunta näkyy aiempaa merkityksellisempänä yhteisen hyvän luojana. (Ks. TAIRA.) Tällöin hyvin erilaiset kansalaisten vapaaehtoiset ryhmät (esim. uskonnot ja muut yhdistykset) saavat roolin yhteisöllisyyden, yhteisen hyvän ja yhteiskuntarauhan takaajina, ja myös niiden mahdolliset haitalliset piirteet näyttäytyvät entistä vakavampina. Kansalaisyhteiskunta nähdään entistä selvemmin yhtenä mahdollisena palveluntuottajana (Rose 1999, 170–172). Tämän johdosta valtiolla on uutta kiinnostusta myös ohjata ja vaikuttaa kansalaisyhteiskunnan elämään, mitä tukevat lisäksi tietyt lainsäädännön uudistukset, kuten EU-pohjainen syrjintälainsäädäntö, ja uudet hallinnolliset käytännöt, kuten projektit ja verkostot. Kaiken kaikkiaan ja hieman paradoksaalisesti valtiovallan vetäytyminen yhteisöllisyyden luojasta on siis johtanut sen kasvaaneeseen kiinnostukseen ohjata muita – joko todellisia tai kuviteltuja – yhteisöjä ja intressejä.

Islamin turvallistaminen

Turvallistamisen käsite on syntynyt kansainvälisen politiikan tutkimuksen piirissä, jossa se on haastanut klassisen näkemyksen turvallisuudesta, joka keskittyy sotilaalliseen mahtiin ja sen luomiseen liittyviin seikkoihin. Käsitteen on kehittänyt tanskalainen Ole Wæver (Wæver 1995; Buzan, Wæver ja de Wilde 1998) ja alun perin sitä käytti niin sanottu Kööpenhaminan koulukunta, jolta se

vähitellen levisi laajempaan käyttöön. Turvallistamisessa huomio kiinnitetään siihen, miten jokin ilmiö määritellään valtiolliseksi tai yhteiskunnalliseksi turvallisuusuhtakaksi. Turvallistaminen on politisoitumisen äärimmäinen muoto, jossa jonkin uhan välttämiseksi voidaan käyttää poikkeuksellisia toimenpiteitä. Lisäksi turvallistamisen kohteeseen liittyvä julkinen tai akateeminen keskustelu voidaan kokea sopimattomaksi. Suomessa tästä käy esimerkiksi keskustelu Neuvostoliiton vaikutuksesta maan turvallisuuteen niin sanotun suomettumisen aikana. Turvallistaminen voi koskea periaatteessa mitä tahansa ilmiötä.

Joseph N. Nyen (2004) mukaan turvallisuus voidaan jakaa ”kovaan” ja ”pehmeään” vallankäyttöön. Kova vallankäyttö viittaa perinteisiin väkivaltakoneistoihin, sotilaalliseen voimaan ja niillä uhkaamiseen. Pehmeä vallankäyttö puolestaan perustuu muun muassa vakuutteluun, suostutteluun ja oman toiminnan esimerkkiin, ja sen keinoja voidaan käyttää monilla muillakin foorumeilla kuin perinteisillä voimankäytön alueilla. Esimerkiksi diplomatia, kulttuurisuhteet ja populaarikulttuuri ovat esimerkkejä paikoista, joissa pehmeää valtaa voidaan käyttää. Anssi Kullbergin (2011b) mukaan perinteinen kova turvallisuus toimii varsin huonosti aikamme uusien turvallisuusuhtkien, kuten terrorismin, yhteydessä, ja siitä syystä turvallistamisen kohdetta on laajennettu aiemmasta. Tätä kautta on myös syntynyt tarve uusille toimintamalleille.

Toinen tapa hahmottaa vallankäyttöä nousee foucault’laisesta tutkimusperinteestä, jossa vallankäyttö nähdään kaikenläpäisevänä toimijoiden keskinäisiä suhteita määrittävänä tekijänä. Tässä näkökulmassa valtiollinen hallintavalta (ransk. *gouvernementalité*, engl. *governmentality*) pyrkii tuottamaan valtiolle sopivia kansalaisia erilaisin keinoin, joihin kuuluvat niin ihmisiä suoraan rajoittavat ja ohjaavat toimintatavat kuin ihmisten ajatusmaailmaan vaikuttaminen, jonka tavoitteena on sisäistetty itsen hallinta (esim. Foucault 2003; KERKKÄNEN). Tätä foucault’laista perinnettä ovat erityisesti kehittäneet Nikolas Rose (1999), Peter Miller (Miller ja Rose 2008) ja Mitchell Dean (1999), ja se on saanut jonkin ver-

ran suosiota myös uskonnollisia vähemmistöjä käsittelevissä tutkimuksissa. Foucault'laisia näkökulmia on käytetty erityisesti uudenlaisten hallinnan muotojen kuten kulttuurien ja uskontojen välisen vuoropuhelun ja uskonnollisiin yhteisöihin vaikuttamisen analyyseissä (esim. Tezcan 2006, 2007; Martikainen 2007; Amir-Moazami 2011). Näissä tutkimuksissa valtiovallan katsotaan pyrkivän kepin ja porkkanan avulla ohjaamaan ongelmalliseksi koettuja ryhmiä hyväksymään valtion päämäärät osaksi ryhmien omia tavoitteita.

Turvallistamisen käytännön seuraus on uusien asioiden määrittelemisen turvallisuusuhkiksi – erityisesti sellaisten, joihin uhkaa ei perinteisesti ole liitetty. Esimerkiksi Suomen sisäisen turvallisuuden ohjelmassa *Turvallinen elämä jokaiselle* keskeisiksi tulevaisuuden haasteiksi ja uhkakuviksi on nimetty syrjäytyminen, tapaturmat, väestöryhmien väliset suhteet, väkivalta, suuronnettomuudet, teknisten järjestelmien systeemiset riskit, rajat ylittävä rikollisuus, tietoverkkorikollisuus, terrorismi ja väkivaltainen radikalisoituminen (Sisäasiainministeriö 2008, 5–13). On helppo ymmärtää, että syrjäytyminen ja tapaturmat voivat olla olennaisia seikkoja elämänlaadun tai turvallisuuden kannalta. Poikkeuksellista on tarkastella niitä kansallisten riskien näkökulmasta, koska syrjäytyminen tai tapaturmat eivät liity suoraan väkivallan uhkaan tai torjuntaan. Laajennetun turvallisuuskäsityksen mukaan jo altistuminen mahdollisille riskitekijöille, kuten syrjäytymiselle, väestöryhmien välisille huonoille suhteille ja radikalisoitumiselle, määritellään turvallisuusuhkaksi riippumatta siitä, kuinka todennäköistä tai edes mahdollista on yksilön ajautuminen terroristiksi. Tällöin syrjäytymisen ehkäisy ei ole itseisarvo eikä sillä tavoitella yksilön tai ihmisryhmän voimavarojen lisäämistä ja edelleen parempaa elämänlaatua, vaan sillä ehkäistään ensisijaisesti muita ongelmia. Tällöin laajojenkin viranomaistoimien perusteluksi ja oikeutukseksi riittää ”ei-tapahtuma” (engl. *non-event*) eli se ettei mitään ole tapahtunut (ks. Silvestri 2010).

Islamin ja muslimien turvallistaminen koskee vääjäämättä myös suurta joukkoa ihmisiä, joilla ei ole mitään yhteyttä turvallisuusongelmiin. Britanniassa on tutkittu turvallistamisen vaikutuksia muslimien näkökulmasta. Hickmanin ja kumppaneiden (2011, 3) mukaan terrorismin vastaisessa toiminnassa muslimit joutuvat samanaikaisesti kolmeen varsin erilaiseen rooliin. Ensiksi heidät nähdään yhteistyökumppaneina ja liittolaisina ääriryhmiä ja -ideoita vastaan, jolloin he voivat esimerkiksi informoida poliisia epäilyttävistä henkilöistä tai muutoin vastustaa vahingolliseksi koettuja ajatusmalleja. Toiseksi muslimit ovat uhreja heihin kohdistuneiden epäluulojen johdosta, sillä muita kansalaisia todennäköisemmin he joutuvat aiheetta poliisin tarkastamiksi tai heihin kohdistuu vihamielistä käytöstä. Kolmanneksi he ovat epäilyksenalaisia, joiden arvellaan mahdollisesti tukevan ääriryhmiä tai suojelevan heitä. Näin ollen joko todellinen tai kuviteltu kuuluminen oletetusti epäilyttävään yhteisöön (engl. *suspect community*) asettaa heidät ristiriitaiseen asemaan ja jatkuvaksi koetun tarkkailun alle (Choudhury ja Fenwick 2011).

Sara Silvestri (2010) on analysoinut viranomaisten Euroopan muslimeja koskevaa kaksoishuolta, jossa yhdistyvät niin maahanmuuttajien integraatioon kuin kansalliseen ja kansainväliseen turvallisuuteen liittyvät kysymykset. Yhtäältä kasvanut uskonnollinen ja etninen diversiteetti on herättänyt valtiot pohtimaan keinoja uusien vähemmistöjen sopeuttamiseen ja heidän mahdollisuuksiensa tasavertaiseen tukemiseen. Toisaalta huoli islamistisesta terrorismista korostaa turvallisuusnäkökulmaa. Tämän kaksoishuolen dilemman ratkaisemiseksi on etsitty yhteistä arvopohjaa ja sopivia käytäntöjä, jotka takaisivat yhteiskuntarauhan säilymisen. Yhdeksi keskeiseksi vaatimukseksi ja toiveeksi on noussut tarve maltilliselle islamille fundamentalistisen tai radikaalin islamin vastapainoksi. Silvestri pitää kehitystä epätoivottavana, sillä se korostaa liikaa uskonnon asemaa ihmisten elämässä. Hänen mielestään se myös uusintaa yksinkertaistavaa näkemystä islamista monoliittisena uskontona ja yhteisönä, joka näyttäytyy

ensisijaisesti turvallisuushkana eikä huomioi perinteen moninai-
suutta, ihmisten yksilöllisiä elämäntilanteita ja heidän asemaansa
yhteiskunnassa.

Mainitut esimerkit osoittavat, että perinteisen uskonto–valtio-
suhteen lisäksi uskonnollisten ryhmien ja julkisen vallan suhteisiin
vaikuttavia tekijöitä on useita. Yksittäisen muslimin uskonnollista
elämää tai islamilaista yhteisöä tarkasteltaessa on huomioitava li-
säksi maahanmuutto-, integraatio-, turvallisuus-, vähemmistö- ja
uskontopolitiikan vaikutukset (esim. d’Appolonia ja Reich 2008).
Käsitykseni mukaan juuri uskonnon, erityisesti islamin, turval-
listaminen on ollut voima, jonka takia uudet hallinnan verkos-
tot ovat muokanneet uskontoihin liittyviä viranomaiskäytäntöjä
eri puolilla Eurooppaa ja myös Suomessa. On mahdollista, että
hallinnan politiikat olisivat syntyneet ilman islamiin liitettyjä on-
gelmiä, mutta silloin todennäköisesti huomattavasti pienemmässä
ja lähinnä kansallisessa mittakaavassa. Euroopan unionin, mui-
den kansainvälisten valtiollisten järjestöjen ja Yhdysvaltojen luoma
paine politiikan keskeisen sisällön yhdenmukaistamiseksi lienee
ollut keskeisin samankaltaistumista luonut voima.

Uskontopolitiikan muodonmuutos

Euroopassa tapahtunut uskonnon nousu julkiseen keskusteluun ja
politiikan kohteeksi alkaa vähitellen näkyä uskonnollisten yhtei-
söjen toimintaedellytyksissä, vaikka tilanne on hyvin erilainen eri
maissa. Uskonto ja erityisesti islam on joutunut useiden politiik-
kasektorien toiminnan kohteeksi, mikä on painottanut uskonnol-
listen kysymysten tärkeyttä kansainvälisessä ja kansallisessa pää-
töksenteossa, ja siten myös perinteiset uskonto–valtio-suhteet ovat
päätyneet uudelleenarvioinnin kohteeksi. Kyseessä ei käsittääkseni
ole niinkään systemaattisen uudelleenpohdinnan tulos, vaan jou-
kosta kokonaisjärjestelmään kohdistuvia, ennalta arvaamattomia
seurauksia. Uskonnon ja valtion suhteiden uudelleenarvioinnin

edetessä ne asettuvat osaksi muuttuvaa julkisen vallan itseymmärrystä ja uusia hallinnan mekanismeja, erityisesti poikkisektoraalisia verkostoja ja oletuksia yhteisöjen sisäisen kontrollin tarpeesta, tarvittaessa valtion valvovan silmän alla.

Suomessa uskontojen ja valtion suhteita on hoidettu perinteisesti uskontokuntien rekisteröitymisen kautta. Uskonnonvapaus on taattu perustuslaissa (*Suomen perustuslaki* 1999). Muu lainsäädäntö jakautuu toisaalta evankelis-luterilaisen ja ortodoksisen kirkon omiin säädöksiin (*kirkkolaki* 1993; *laki ortodoksisesta kirkosta* 2006) ja toisaalta muille yhteiseen uskonnonvapauslakiin (*uskonnonvapauslaki* 2003). Uskonnonvapauslaissa määritellään uskonnollisen toiminnan peruspiirteet ja alat, mutta se jättää paljon liikkumavaraa erityyppisille yhteisöille. Muuta erityistä lainsäädäntöä on laadittu melko vähän. Yksi harvoista poikkeuksista on Jehovan todistajien vapautus asevelvollisuudesta (*laki Jehovan todistajien...* 1985). Tosin on huomattava, että luterilaisen kirkon laajan toiminnan vuoksi lainsäädäntö koskee myös monia yhteiskunnan osa-alueita kuten opetus- ja hautaustointa. Lisäksi osa uskonnollisista yhteisöistä on järjestäytynyt yhdistyslain puitteissa (*yhdistyslaki* 1989) ja osa erityisesti uudemman uskonnollisuuden muodoista erilaisiksi yrityksiksi, mutta tällöin niitä ei virallisesti katsota uskontokunniksi eikä niiden jäseniä esimerkiksi rekisteröidä virallisissa tilastoissa.

Uskontokuntien melko vähäisen aiemman kontrollin voidaan katsoa johtuneen niiden ongelmattomaksi koetusta asemasta. Tästä yleisestä tilanteesta harvoin poikkeuksiin ovat lukeutuneet Jehovan todistajat. Muut mahdolliset uskontoihin liittyneet asiat on voitu ratkoa tavanomaisessa järjestyksessä. Itse asiassa enemmistön evankelis-luterilaiseen kirkkoon on kohdistettu eniten kritiikkiä, mikä osaltaan heijastelee muiden yhteisöjen julkista näkymättömyyttä. Valtio ja kunnat ovat kuitenkin joutuneet kasvavassa määrin kohtaamaan muihin uskontoihin liittyviä uusia kysymyksiä 1990-luvulta lähtien. Kysymyksistä suuri osa on liittynyt muslimeihin, mutta myös eräisiin muihin ryhmiin kuten

skientologiaan ja wicca-uskontoon (esim. Sjöblom 2005). Lisäksi on mainittava, että terveydenhuollossa on kannettu huolta niin sanotuista uskomushoidoista tai vaihtoehtoisen lääketieteen menettelmistä, joista varsin monet perustuvat itämaisiiin uskontoperinteisiin (esim. Tuomainen ym. 1999, 89–92).

Islamin osalta viranomaisten toiminta on kuitenkin ollut selvästi laajamittaisinta. Kyseessä on pitkälti maahanmuuttotautaiten muslimien ja islamiin kääntyneiden esittämät toiveet erityiskohtelusta esimerkiksi sukupuolten välisissä suhteissa julkisen terveydenhuollon hoitotilanteissa ja uskonnon huomioimisesta kouluopetuksessa. Osin näiden kysymyksien siivittämänä on syntynyt monenlaisia pysyviä ja tilapäisiä viranomaisten, muslimien ja muiden toimijoiden välisiä paikallisia ja kansallisia yhteistyöverkostoja. Niiden juuret ovat usein 1990-luvulla, sillä viranomaisyön ulkopuolella myös uskontojen välinen vuoropuhelu ja pienimuotoinen yhteistoiminta alkoivat tuolloin (Martikainen 2007). Esimerkiksi evankelis-luterilaisen kirkon piirissä toimiva Kirkko ja islam -työryhmä aloitti säännöllisen vuoropuhelun muslimien kanssa vuonna 1997 (Martikainen 2009).

Islamiin liittyvät kysymykset olivat kuitenkin vielä 2000-luvulle tultaessa painoarvoltaan varsin vähäisiä, vaikka ne koskettivat monia tahoja. Tilanne muuttui seuraavien vuosien aikana, erityisesti vuoden 2001 syyskuun 11. päivän terrori-iskujen ja Muhammad-pilapiirrosjupakan myötä. Ensimmäisen tapahtuman vuoksi islamistinen terrorismi näyttäytyi aiempaa vakavampana uhkana myös länsimaissa, ja esimerkiksi *Suojelupoliisi (Supo)* alkoi seurata tarkemmin Suomen muslimiyhteisöjä. Myös tasavallan presidentti aloitti vuoropuhelun uskontojohtajien kanssa. Pilapiirrosjupakan vaikutuksesta terroriuhka rantautui konkreettisesti Pohjoismaihin. Näiden ja muiden 2000-luvun alkupuoliskolla paljon julkisuutta saaneiden tapahtumien johdosta islam-kysymykset kasvattivat merkitystään. Tämä näkyi myös islamiin liittyvien viranomais- ja muiden toimijoiden aktivoitumisena ja vahvistuneena institutionalisoitumisena (Martikainen 2007; Kullberg 2011a). Uusia kult-

tuurin ja uskonnon vuoropuhelua edistäviä järjestöjä perustettiin, vanhemmat järjestöt ottivat aihepiiriin mukaan toimintaansa ja tapahtumia alettiin järjestää aiempaa enemmän (Martikainen 2009; Melasuo, Pesu ja Tomperi 2011). Vaikkei näitä erilaisia verkostoja ole toistaiseksi yksityiskohtaisesti dokumentoitu ja analysoitu, on selvää, että niiden painoarvo kasvoi.

Muslimiyhteisöjen ja julkisen vallan yhteistyössä vuonna 2006 perustama *Suomen Islamilainen Neuvosto (SINE)* pääsi heti alusta lähtien julkisen rahoituksen piiriin (Martikainen 2007). Lisäksi eri uskontokuntien johtajat olivat mukana perustamassa *Uskontojen yhteistyö Suomessa* -yhdistystä (*USKOT-foorumi*) vuonna 2011, joka perustui presidentti Tarja Halosen aloittamaan dialogiin ja vuonna 2007 pidettyyn Uskonnot suomalaisessa yhteiskunnassa -seminaariin Hanasaareissa. Sekä SINE että USKOT-foorumi edustavat uudenlaista uskontojen edustuksellista yhteenliittymää, jonka keskeisenä tehtävänä on yhteydenpito joko julkiseen valtaan tai eri uskontoperinteiden välillä. Vastaavanlaisia yhdistyksiä on perustettu eri puolilla Eurooppaa, eikä niillä ole selkeää esikuvaa suomalaisessa uskontopolitiikassa, sillä esimerkiksi Suomen ekumeenisen neuvoston toimenkuva liittyy selkeämmin kirkkojen keskinäisen yhteistyön ja yhteisymmärryksen kehittämiseen. Muun vähemmistöpolitiikan piirissä esikuvia kuitenkin on, kuten *Etnisten suhteiden neuvottelukunta (ETNO)*. Näiden lisäksi esimerkiksi ulkoasiainministeriön yhteydessä toimiva *Sivilisaatioiden dialogit* -ryhmä on vastaava, joskin ensi sijassa kansainvälisesti suuntautunut toimija (ks. KERKKÄNEN).

Valtiovalta ei ole Suomessa aiemmin kokenut uskontojen uhkaavan kansallista turvallisuutta, mutta vähitellen islamistinen terrorismi on noussut yhdeksi uhkakuvaksi. Terrorismi kuuluu Supon toimialaan, ja nykyisellään sen varoista noin kolmannes ohjautuu siihen (Kullberg 2011a). Vaikka Supon toiminnasta ei sen luottamuksellisuuden vuoksi juurikaan tiedetä, pidän selvänä, että Supo on yksi keskeisistä islamiin liittyvistä toimijoista Suomessa. Julkisuudessa olleiden tietojen perusteella Supo seuraa

enemmän tai vähemmän aktiivisesti Suomessa toimivien muslimiyhteisöjen toimintaa ja on myös yhteistyössä näiden kanssa (Suomen Islamilainen Neuvosto 2009). Vaikka terrorismin uhkaa on johdonmukaisesti pidetty Suomessa pienenä, jo aiemmin suomalaisten muslimien on arveltu tukevan terroristijärjestöjä ulkomailla (Kullberg 2011a). Ulkomaihin kohdistuvaan tukeen liittyi myös Suomen ensimmäinen syyttäjälle edennyt terrorismiepäily, joka julkaistiin syyskuussa 2011, ja siinä on kyse Suomessa asuvien somalien mahdollisesta tuesta *al-Shabaab*-ryhmälle Somaliassa (ks. TIILIKAINEN). Suomalaisten muslimien kokemuksista näistä 2000-luvun muutoksista on melko vähän tutkittua tietoa, mutta vaikuttaa siltä, että terroriuhkakuvat luovat pelkoa muslimien parissa, pakottavat yhteisöt sisäisiin keskusteluihin ilmiöstä ja luovat tarpeen viranomaisyhteistyöhön (Ararse 2011).

Suomessa on siis ainakin muslimien keskuudessa kehittymässä uusia, viranomaisten toimeenpanemia uskonnon hallinnan menetelmiä, joissa yhdistyy huoli maahanmuuttajien integraatiosta ja kansallisesta turvallisuudesta. Uudet hallinnan muodot alkoivat syntyä vähitellen 1990-luvun aikana, ja ne muuttuivat tärkeämmiksi 2000-luvun edetessä. Samanaikaisesti muslimit perustivat uskonnollisia yhdistyksiä ja yhdyskuntia, ja siten asettuivat osaksi perinteistä uskonto–valtio-suhdetta. Uskontojen hallinnan kannalta pidän keskeisinä uutuuksina edustuksellisia organisaatioita ja verkostoja, joiden kautta joko yksi tai useampi uskonto ylläpitää yhteyksiä julkisen vallan kanssa. Kyseessä ei ole yksi yhtenäinen järjestelmä, vaan pikemminkin tapauskohtaisesti syntynyt, ehkä sekavakin uusi toimintalogiikka, jolla täydennetään olemassa olevan järjestelmän puutteita uusien haasteiden edessä. Muutosten kautta islamilaiset yhteisöt ovat kuitenkin jäsentyneet yhteiskunnan keskeisiksi toimijoiksi uudella tavalla. Ne eivät ole enää vain marginaalisia pienryhmien omaa uskonto- ja kulttuuriperintöä ylläpitäviä vapaaehtoisia yhteenliittymiä, vaan ne nähdään merkittävänä identiteettiyhteisöinä, joilla uskotaan olevaa laajaa merkitystä niiden vaikutuspiirissä oleville ihmisille. Tämä identiteettipoliitti-

nen asema sopii hyvin muslimiaktivisteille, sillä sen avulla he oikeuttavat oman asemansa keskeisinä yhteiskunnallisina toimijoina ja he voivat myös esittää vaatimuksia julkiselle vallalle eri asioissa (ks. Muhammed 2011).

Näkemyksistä uskunnoista aktiivisina kansalaisyhteiskunnan toimijoina sopii hyvin uuden julkishallinnon toimintamalliin. Tästä lähtökohdasta käsin on myös syntynyt uusia rahoitusinstrumentteja, kuten opetus- ja kulttuuriministeriön vuonna 2008 aloittama pienimuotoinen rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien rahoitus, joka osaltaan sitoo uskontoja lähemmäksi julkista valtaa. Toinen esimerkki on evankelis-luterilaisen kirkon kasvava rooli vähäosaisimpien kansalaisten auttamisessa, usein erilaisten projektirahoitusinstrumenttien avulla. Myös erilaiset edustukselliset yhdistykset ja verkostot sopivat osaksi uutta julkishallintoa. Vaikka uskontojen lainsäädännöllisessä asemassa ei siis ole tapahtunut merkittäviä muutoksia, niiden toimintaedellytyksissä ja -ympäristössä on näin käynyt. Kysymykseen siitä, missä määrin kyseessä on uskonnon ja valtion suhteiden syvempi murros, on kenties liian varhaista vastata, mutta oman näkemykseni mukaan hallintatavassa on tapahtunut perustavanlaatuisesti muutoksia, eikä sitä voida kaikilta osin selittää kansallisen polkuriippuvuuden kautta. Kyseessä on pikemmin kansainvälisten vaikutteiden ja virtauksien paikallistunut muoto, joka elää rinnan vanhan järjestelmän kanssa, samalla sitä haastaen.

Kohti uutta uskontopolitiikkaa

Tässä luvussa olen tarkastellut uskontoihin ja erityisesti islamiin liittyviä uusia valtiollisen hallinnan ja turvallistamisen muotoja. Näkemykseni mukaan uskontojen ja valtion suhteissa on meneillään syvempi murros kuin mitä perinteisen kirkko(uskonto)–valtio-suhteen tarkastelu antaisi olettaa. Perinteisen valtiosuhteen oheen on syntynyt uusi sekä valtakirkkoja että vähemmistöus-

kontoja koskettava hallintatapa, joka vastaa uskontoihin liittyviin ajankohtaisiin haasteisiin. Uutta hallintaa ei ole pyritty systemaattisesti luomaan, vaan se on syntynyt osana useita samanaikaisia prosesseja, joissa erityisesti islamiin ja muslimeihin liitetyt huolet ovat olleet keskiössä. Tämän vaikutuksesta on syntynyt uusia yhteistyöverkostoja ja edustuksellisia toimijoita, jotka liittyvät sekä uskontojen keskinäisiin että uskonnon ja valtion välisiin suhteisiin. Järjestely ei ole korvannut perinteistä lainsäädäntöä, vaan toimii sen ohessa sitä täydentäen ja sille uusia merkityksiä antaen.

Uuden julkishallinnon muotoihin ja islamin turvallistamiseen vaikuttavat erityisesti kansainväliset mallit ja yhteydet. Pidän esimerkiksi melko epätodennäköisenä, että Suomen nykyistä terrorismilainsäädäntöä olisi sellaisenaan laadittu ilman maan jäsenyyttä Euroopan unionissa (ks. ARCHER ja MALKKI). Uskontojen yhteiskunnallinen asema on kuitenkin vähitellen muuttumassa. Luterilaisen hegemonian heikentymisen myötä kirkon erityisasemaan kohdistuu monenlaisia paineita, ja myös vähemmistöuskontojen asema nähdään aiempaa tärkeämpänä (ks. Komulainen ja Vähäkangas 2009; Martikainen ja Jalovaara 2010). Vielä lienee liian varhaista arvioida näiden muutosten syvyyttä ja pitkän aikavälin seurauksia, mutta pidän todennäköisenä, että paine uskontojen ja valtion suhteen kokonaisvaltaiseen uudistamiseen on lisääntynyt.

Haluan kiittää Miikka Pyykköstä ja Juri Mykkästä luvun käsikirjoituksen kommentoinnista. Mahdolliset puutteet ovat omiani.

Lähteet

Amir-Moazami, Schirin (2011) Dialogue as a Governmental Technique: Managing Gendered Islam in Germany. *Feminist Review* 98, 9–27.

Ararse, Abdi-Hakim Yasin (2011) Suomalaiset muslimit ja syyskuun 11. päivä. Tuomas Martikainen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit*

tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa. Turku: Savukeidas, 139–155.

Argomaniz, Javier (2011) *The EU and Counter-Terrorism: Politics, Polity and Policies after 9/11.* London: Routledge.

Bader, Veit (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Barker, Eileen (1984) *The Making of a Moonie: Choice Or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.

Beyer, Peter (1994) *Religion and Globalization.* London: Sage.

Beyer, Peter (2006) *Religions in Global Society.* London: Routledge.

Brenner, Neil, Jamie Peck ja Nik Theodore (2010) Variegated Neoliberalization: Geographies, Modalities, Pathways. *Global Networks* 10(2), 182–222.

Buzan, Barry, Ole Wæver ja Jaap de Wilde (1998) *Security: A New Framework of Analysis.* London: Lynne Rienne Publishers.

Byrnes, Timothy A. (2006) Transnational Religion and Europeanization. Timothy A. Byrnes ja Peter J. Katzenstein (toim.), *Religion in an Expanding Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 283–305.

Byrnes, Timothy A. ja Peter J. Katzenstein (toim.) (2006) *Religion in an Expanding Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bäckström, Anders ja Grace Davie (toim.) (2010) *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1. Configuring the Connections.* Farnham: Ashgate.

Carr, Matt (2006) You Are Now Entering Eurabia. *Race & Class* 48(1), 1–22.

Choudhury, Tufyal ja Helen Fenwick (2011) *The Impact of Counter-terrorism Measures on Muslim Communities.* Research Report 72. Equality and Human Rights Commission.

d'Appolonia, Ariane Chebel ja Simon Reich (toim.) (2008) *Immigration, Integration, and Security: America and Europe in Comparative Perspective.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Davie, Grace (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates.* Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace (2007) *The Sociology of Religion.* London: Sage.

Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society.* London: Sage.

Fetzer, Joel ja Christopher Soper (2005) *Muslims and the State in Britain, France, and Germany.* Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (2003) Governmentality. Paul Rabinow ja Nikolas Rose (toim.), *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954–1984*. New York: The New Press, 229–245.

Habermas, Jürgen (2006) Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 12(1), 1–25.

Haynes, Jeffrey (2007) *An Introduction to International Relations and Religion*. Harlow: Pearson.

Heelas, Paul ja Linda Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Heiskala, Risto (2006) Kansainvälisen toimintaympäristön muutos ja Suomen yhteiskunnallinen murros. Risto Heiskala ja Eeva Luhtakallio (toim.), *Uusi jako: miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta?* Helsinki: Gaudeamus, 14–42.

Heiskala, Risto ja Eeva Luhtakallio (toim.) (2006) *Uusi jako: miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta?* Helsinki: Gaudeamus.

Hickman, Mary J., Lyn Thomas, Sara Silvestri ja Henri Nickels (2011) ‘Suspect Communities’? Counter-terrorism Policy, the Press, and the Impact on Irish and Muslim Communities in Britain. London: London Metropolitan University. Saatavilla: <http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/fms/MRSite/Research/iset/Suspect%20Communities%20Findings%20July2011.pdf>; luettu 14.10.2011.

Jalonen, Jussi (2011) Puolikuun pelko: muslimivastaiset ääriliikkeet Euroopassa ja Suomessa. Anssi Kullberg (toim.), *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY, 322–339.

Junnonaho, Martti (1996) *Uudet uskonnot – vastakulttuuria ja vaihtoehtoja: tutkimus TM-, DLM- ja Hare Krishna-liikkeistä suomalaisessa uskonmaise-massa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Katzenstein, Peter J. (2006) Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization? Timothy A. Byrnes ja Peter J. Katzenstein (toim.), *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–33.

Kirkkolaki (26.11.1993/1054).

Kjær, Anne Mette (2004) *Governance*. Cambridge: Polity.

Koenig, Matthias (2007) Europeanising the Governance of Religious Diversity: An Institutional Account of Muslim Struggles for Public Recognition. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6), 911–932.

Koenig, Matthias (2009) How Nation-States Respond to Religious Diversity. Paul Bramadat ja Matthias Koenig (toim.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 293–322.

Koenig, Matthias ja Paul de Gucheteneire (toim.) (2007) *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*. Aldershot: Ashgate, UNESCO.

Komulainen, Jyri ja Mika Vähäkangas (toim.) (2009) *Luterilaisen Suomen loppu? Kirkko ja monet uskonnot*. Helsinki: Edita.

Kullberg, Anssi (2011a) Radikalismi Suomen muslimiyhteisöissä: ulkomaalaisten konfliktien ja kansainvälisen islamismin vaikutus. Anssi Kullberg (toim.), *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY, 250–295.

Kullberg, Anssi (2011b) Terrorismi ja Suomi. Anssi Kullberg (toim.), *Suomi, terrorismi, Supo – koira joka ei haukkunut: miksi ja miten Suomi on välttynyt terroristisen toiminnan leviämiseltä?* Helsinki: WSOY, 10–44.

Laki Jehovan todistajien vapauttamisesta asevelvollisuuden suorittamisesta eräissä tapauksissa (12.7.1985/645).

Laki ortodoksisesta kirkosta (10.11.2006/985).

Madeley, John (2009) Religion and the State. Jeffrey Haynes (toim.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. London: Routledge, 174–191.

Maréchal, Brigitte (2003) Mosques, Organisations and Leadership. Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto ja Jørgen Nielsen (toim.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill, 79–150.

Martikainen, Tuomas (2004) *Immigrant Religions in Local Society: Historical and Contemporary Perspectives in the City of Turku*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Martikainen, Tuomas (2007) The Governance of Islam in Finland. *Temenos* 43(2), 243–265.

Martikainen, Tuomas (2009) *Kirkko ja islam -työryhmä vuosina 1988–2008*. Kirkko ja islam -julkaisuja 2. Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkoasiain neuvoston (KUN) asettama kirkko ja islam -työryhmä.

Martikainen, Tuomas ja Ville Jalovaara (toim.) (2010) *Uskonnon ylösnousemus: Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros*. Magma-studie 4/2010. Helsinki: Magma.

Melasuo, Tuomo, Martti Pesu ja Outi Tomperi (toim.) (2011) *Impivaarasta pyramideille: kulttuurienvälinen vuoropuhelu ja suomalainen kansalaisyhteiskunta*. Tampere: Tampereen yliopisto, Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus TAPRI.

Miller, Peter ja Nikolas Rose (2008) *Governing the Present*. Cambridge: Polity.

Muhammed, Husein (2011) Kuka edustaa muslimeja? Tuomas Martikainen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*. Turku: Savukeidas, 115–121.

Nielsen, Jørgen (1995) *Muslims in Western Europe*. Toinen laitos. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nye, Joseph S. Jr. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.

Pollitt, Christopher, Sandra van Thiel ja Vincent Homburg (toim.) (2007) *New Public Management in Europe: Adaptations and Alternatives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Robbers, Gerhard (2005) State and Church in the European Union. Gerhard Robbers (toim.), *State and Church in the European Union*. Toinen laitos. Baden-Baden: Nomos, 577–589.

Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schlamelcher, Jens (2008) Ökonomisierung der Kirchen? Gerhard Wegner ja Jan Hermelink (toim.), *Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*. Würzburg: Ergon, 145–178.

Silvestri, Sara (2010) Public Policies towards Muslims and the Institutionalisation of ‘Moderate’ Islam in Europe: Some Critical Reflections. Anna Triandafyllidou (toim.), *Muslims in 21st century Europe*. London: Routledge, 44–58.

Sisäasiainministeriö (2008) *Turvallinen elämä jokaiselle: sisäisen turvallisuuden ohjelma*. Valtioneuvoston yleisistunto 8.5.2008. Sisäasiainministeriön julkaisu 16/2008. Helsinki: Sisäasiainministeriö.

Sjöblom, Tom (2005) Uskontona olemisen taidosta – keskustelua wiccan virallistamisesta uskonnoksi. Titus Hjelm (toim.), *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 133–149.

Suomen Islamilainen Neuvosto (2009) Muslimiyhteisö haluaa tehdä yhteistyötä. *Helsingin Sanomat*, mielipide 11.6.2009.

Suomen perustuslaki (11.6.1999/731).

Tezcan, Levent (2006) Interreligiöser Dialog und politische Religionen. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29/2006, 26–32.

Tezcan, Levent (2007) Kultur Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. Monika Wohlrab-Sahr ja Levent Tezcan (toim.), *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, 51–74.

Tuomainen, Raimo, Markku Myllykangas, Jyrki Elo ja Olli-Pekka Rynänen (1999) *Medikalisaatio – aikamme sairaus*. Tampere: Vastapaino.

Uskonnonvapauslaki (6.6.2003/453).

Yhdistyslaki (26.5.1989/503).

Wæver, Ole (1995) Securitization and Desecuritization. Ronnie D. Lipschutz (toim.), *On Security*. New York: Columbia University Press, 46–86

ARCHER, TOBY, PhD, tutkija

DUH, ABDALLA ALI, VTM, tohtorikoulutettava, Poliitiikan ja talouden tutkimuksen laitos, Helsingin yliopisto

KERKKÄNEN, HEIKKI, YTM, jatko-opiskelija, Sosiaalitieteiden laitos / sosiologia, Helsingin yliopisto

KESKINEN, SUVI, YTT, dosentti, yliopistonlehtori, Sosiaalitieteiden laitos / sosiologia, Turun yliopisto

KONTTORI, JOHANNA, FM, YTM, tohtorikoulutettava, uskontotiede, Maailman kulttuurien laitos, Helsingin yliopisto

LINJAKUMPU, AINI, YTT, dosentti, politiikkatieteiden yliopistonlehtori, Yhteiskuntatieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto

MALKKI, LEENA, VTT, yliopistonlehtori, Eurooppa-tutkimuksen verkosto, Helsingin yliopisto

MARTIKAINEN, TUOMAS, FT, dosentti, tutkija, Post-Secular Culture and a Changing Religious Landscape in Finland, Åbo Akademi University Centre of Excellence in Research, Åbo Akademi

SOTKASIIRA, TIINA, YTT, Karjalan tutkimuslaitos, Itä-Suomen yliopisto

TAIRA, TEEMU, FT, dosentti, Suomen Akatemian tutkijatohtori, uskontotiede, Turun yliopisto

TIILIKAINEN, MARJA, FT, dosentti, akatemiattutkija, Sosiaalitieteiden laitos / sosiologia, Helsingin yliopisto

- Ahmad, Sheikh Sharif 223
 Aideed, Mohamed Farah 216
 Ali, Ayaan Hirsi 122
 Althusser, Louis 170
 Amir-Moazami, Schirin 30
 Argomaniz, Javier 86, 88
 Asad, Talal 150
 Aweys, Sheikh Hassan Daahir 219–220, 223
 Ayro, Aden Hashi 220, 222
- Bader, Veit 258
 Barre, Mohamed Siad 215–218, 220, 223
 Barzinji, Jamal 241
 Beckford, James 168–170
 Benedictus XVI 161, 172
 Berg-Sørensen, Anders 137
 Blair, Tony 164, 168–169, 177
 Bowen, John 134, 137
 Braginskaia, Ekaterina 189, 203
 Brown, Gordon 164, 238
 Bures, Oldrich 89
 Bush, George H. W. 216
- Cameron, David 166–167, 172, 174, 178, 181
 Campbell, Alistair 168
 Cesari, Jocelyn 185
 Clarke, Gerald 234–235
 Clinton, Bill 217
 Coolsaet, Rik 88
- Davie, Grace 134, 151
 Dean, Mitchell 188, 263
 Debré, Jean-Louis 148, 150
- Foucault, Michel 32, 109, 138, 188, 263–264
- Gadamer, Hans-Georg 28–30, 46
 Gainutdin, Ravil 204
 Geelle, Ismail Omar 217
 Gerin, André 145–146, 150
- Habermas, Jürgen 257–258
 Halonen, Tarja 9, 269
 Hardt, Michael 161–163, 171, 178
 Harris, Margaret 168
 Hassan, Abdiqasim Salad 217
 Helén, Ilpo 32
 Henriksson, Anna-Maja 153
- Jennings, Michael 234
 Johannes Paavali II 172–173
 Joppke, Christian 47
- Katainen, Jyrki 98
 Katanandov, Sergei 189, 205
 Keohane, Daniel 87
 de Kerchove, Gilles 87–88, 90
 Kjær, Anne Mette 14
 Kullberg, Anssi 263
 Kulmala, Meri 187
- Lehtinen, Isra 65
 Lehtolainen, Leena 56, 65
 Lewis, Philip 165
- Malashenko, Alexey 200
 Medvedev, Dmitri 201
 Menkhaus, Ken 217
 Miller, Peter 109–110, 113–116, 263

Mohamed, Saido 65, 69
Mohanty, Chandra Talpade 70
Muhammed, Husein 127

Negri, Antonio 161–163, 171, 178
Nielsen, Jørgen S. 140
Noonan, Caitriona 169
Nye, Joseph N. 263

Putin, Vladimir 185, 189, 204
Puumalainen, Mikko 33

Ramadan, Tariq 122
Ratzinger, Joseph 173
Razmyar, Nasima 65
Reagan, Ronald 255
Robbers, Gerhard 259
Roobow, Mukhtaar 220
Rose, Nikolas 109–110, 113–116, 263
Rushdie, Salman 16, 165, 256

Saarakkala, Vesa-Matti 153
Sage, Andre Le 219
Said, Edward 58
Sharmarke, Abdirashid Ali 215
Silvestri, Sara 265
Snellman, Anja 56–57, 66–67

Thatcher, Margaret 159

Verkhovski, Alexander 193
de Vries, Gijs 87

Wæver, Ole 262
Warsi, Sayeeda 169
Wilders, Geert 166

Yusuf, Abdillahi 218, 223

- al-Haramain Islamic Foundation 21,
220, 236–239, 244, 247
- al-Islah 219–220
- al-Itihaad al-Islaami 219–220, 239
- al-Qaida 16–17, 165, 176, 213,
220–221, 226–227, 236–237, 239,
241
- al-Shabaab 98, 213–214, 219–223,
225–227, 237, 270
- Anna Lindh -säätö 26
- ASEM Interfaith Dialogue 26, 28,
43–46, 48
- Bosnia 91, 233
- burka 133, 143
- dialogi 10, 18–19, 22, 25–49, 64, 119,
121, 123, 172–174, 191, 203, 227,
260, 268–269
- dialogi, määritelmä 28–30, 41
- diaspora 13–14, 21, 110–111, 117–119,
122–124, 126, 214, 224–225
- edustuksellisuus 12, 19, 21, 33, 109,
118–124, 127–128, 269–272
- ekstremismi 18, 89, 98–102, 190, 192,
197, 199–200
- epäilyttävä yhteisö 82, 100, 226, 265
- Etnisten suhteiden neuvottelukunta
269
- Eurabia-liike 257
- Euroopan kirkkojen konferenssi 41
- Euroopan unionin perustuslakisopi-
mus 86, 88, 102, 257
- Euroopan turvallisuus- ja yhteistyöjär-
jestö 260
- Europol 81, 83, 89
- globalisaatio 13, 36, 256, 259–260
- hallinta, määrittely 14–16, 31–35,
109–128, 137–139, 162–163,
188–190, 214, 258–261
- Hamas 236, 238
- Hizbollah 236
- huivikiistat 11, 16, 20, 47, 56, 62, 112,
133–153, 256–257
- imaamit 34, 119–121, 127, 141
- International Islamic Relief Organiza-
tion 21, 236–237, 242
- interpellaatio 170
- Islam Konferenz 30, 33
- Islamilaiden oikeusistuinten liitto 21,
214, 218–221, 223, 225, 228
- Iso-Britannia 11, 13, 18, 20, 34, 82,
85–88, 98, 100, 110, 159–181,
189, 224, 238, 242, 265
- Italia 13, 85, 215
- jihadismi 200
- Jugoslavia, entinen 12, 256
- kaksoishuoli 265
- Kanada 224, 226
- kansalaisjärjestö, uskonnollinen 16, 21,
89, 102, 135, 137, 160, 163, 167,
180, 194, 233–248
- kansalaisyhteiskunta 9, 22, 27, 36,
39–40, 43, 46, 171, 187, 217, 220,
228, 262, 271

- Kenia 11, 13, 16–18, 21, 215, 217,
235–248
- Kirkko ja islam -työryhmä 27, 268
- kirkko, anglikaaninen 164, 178–180
- kirkko, katolinen 123, 173, 255–257
- kirkko, luterilainen 179, 267–268,
271–272
- kirkko, ortodoksinen 193, 198, 204,
256, 267
- kirkko–valtio-suhteet 258–260,
266–272
- kolmoisimperatiivi 161–163, 171
- kolonialismi 58, 62, 68, 110, 163,
180–181
- Kontupohjan mellakat 20, 197, 199,
201, 203, 205
- Kulttuuri- ja uskontofoorumi Fokus
27
- kylmä sota 14–15, 35, 37, 91–92, 165,
216, 256
- käännynnäiset 12, 61, 65, 68, 82, 100,
111, 115, 127, 140, 143, 145–146,
148, 187, 268
- laïcité-periaate 20, 133–134, 136,
142–143, 148, 151, 153
- Lissabonin sopimus 88, 90, 102
- Maastrichtin sopimus 83
- monikulttuurisuus 39, 55–57, 68–69,
173
- monimuotoisuus 41, 163–166, 168,
171, 177–178, 185–206, 254, 258
- Muhammad-pilapiirrosjupakka 17, 27,
39, 97, 112, 227, 257, 268
- Muslim Aid UK 21, 236–238
- muslimius 18–19, 22, 109, 115–118,
122–127
- Neuvostoliitto 36, 91, 186, 192, 196,
201, 216, 233, 263
- niqab 133
- odottamattomat seuraukset 48, 114,
128, 237, 244–246, 261, 266
- Organisation of Islamic Cooperation
26, 44, 48, 243
- Pakistan 13, 45
- pakolaisuus 12–14, 65, 111, 187, 201,
216, 243
- poliisi 15, 34, 40, 63, 68, 85, 89, 94,
96–97, 175–176, 194, 203, 236,
242, 265
- politisoituminen 112, 117, 203, 263
- Portugali 85
- Radicalisation Awareness Network
88–89
- radikalisoituminen 10, 15, 19, 25, 37,
46–47, 79–102, 166, 200, 205,
214, 219, 226–227, 261, 264
- Ranska 11, 13, 16, 18, 20, 62, 85, 110,
116, 133–153, 189, 256, 259
- rasismi 57–59, 61, 65, 67, 71, 166
- rodullistaminen 19, 55–60, 62, 64–67,
70–72
- salafismi 146, 200, 219
- šaria-laki 122, 126, 221
- Saudi-Arabia 26, 120, 219, 236, 238,
242–243
- Sellon kauppakeskuksen surmat 19,
56, 59
- sisäisen turvallisuuden ohjelma 95, 98,
264
- Sivilisaatioiden dialogi -ryhmä 19,
26–28, 39–41, 269
- Somalia 11, 13–14, 18, 20–21, 63,
213–228, 233–248, 270
- sosiaalinen koheesio 41, 100, 152, 166,
169
- Sudan 219
- Suojelupoliisi 19, 91, 94, 97, 101, 227,
268
- Suomen ekumeeninen neuvosto 27, 38,
40, 269
- Suomen Islamilainen Neuvosto 12, 33,
38, 121, 269
- suuri yhteiskunta 20, 159–181

- syrtäytyminen 15, 18, 37, 40, 45, 48,
126, 180, 264
- Tampereen ohjelma 84–86
- tasa-arvo 27, 30–31, 41–42, 56,
63–64, 66, 72, 125, 134, 136,
142–143, 151, 185
- terrori-iskut, Beslanin koulukaappaus
17, 200
- terrori-iskut, Domodedovan lentokent-
tä 200
- terrori-iskut, Lontoo 17, 84, 87–88,
100, 112, 125, 165, 176, 182,
235–236, 257
- terrori-iskut, Madrid 17, 26, 84,
86–89, 100, 113, 125, 235, 257
- terrori-iskut, Mombasa 17, 235
- terrori-iskut, Moskova 17, 200
- terrori-iskut, New York ja Washington
9, 16, 21, 25, 35, 37, 55, 80, 122,
125, 165, 213, 233, 257
- terrori-iskut, Yhdysvaltojen Kenian
suurlähetystö 16, 235, 243
- terrori-iskut, Yhdysvaltojen Tansanian
suurlähetystö 16, 235, 243
- terrorismi, islamistinen 9, 16, 81–82,
92, 100–101, 200, 226–227, 255,
261, 265, 268–269
- terrorisminvastainen sota 17, 109, 220,
235
- terrorisminvastainen toiminta 19, 81,
95, 100, 236, 245–247
- terrorisminvastainen toiminta, EU
82–84, 86–87, 89–90
- toiseuttaminen 19, 21, 64, 67–69
- TP Interfaith -foorumi 27, 38
- transnationaalisuus 18, 21, 224,
226–227
- Tukholman ohjelma 88
- Turkki 26, 120, 139, 257
- turvallistaminen, määritelmä 14–15,
112–113, 214, 235, 262–266
- uhkakuvat 56, 58, 92–93, 100, 102,
110, 118, 165, 253, 257, 264,
269–270
- Ulkoasiainministeriö 19, 26–28,
35–38, 41, 43–44, 225, 269
- Unesco 26
- uskonnollinen auktoriteetti 119, 122,
169–170
- uskonnollistaminen 31, 113, 118
- uskonnonvapaus 42–43, 203, 259, 267
- USKOT-foorumi 9, 269
- uusi julkishallinto 259, 261–262,
271–272
- Valkoinen kirja 26–27, 40–43, 46
- vasta-jihad 257
- Venäjä 11, 13, 17–18, 20, 185–206
- verkot 14–15, 19, 21, 57, 80, 88,
188–189, 261–262, 266–272
- vuoropuhelu, ks. dialogi
- Välimeren unioni 26
- wahhabismi 200
- World Assembly of Muslim Youth 21,
237, 239–242
- Yhdistyneet kansakunnat 25–28,
37–46, 48, 83, 216–217, 222–223,
227, 240–242
- Yhdysvallat 16, 34–35, 84–85,
213–214, 216–217, 220–222, 224,
226–228, 235–237, 239, 241–245,
248, 254–256, 266
- yhteiskunnallinen eriytyminen 10, 117
- yhteiskuntarauha 9, 262, 265
- YK:n Sivilisaatioiden allianssi 26–28,
37, 39–40, 43, 46
- ääri-islam 81–82, 92, 99–101, 144,
146–149, 165, 175, 200, 205, 227,
235–239, 241, 244–247, 265
- ääriilikkeet 26–27, 41–42, 45, 90, 97,
101, 175, 190–191, 199–200, 248
- äärioikeisto 61, 82, 101, 257
- ääriivasemmisto 101

Eetos-julkaisuja

- Eetos 1: *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Toim. Teemu Taira ja Pasi Väliäho (2004). E-julkaisu 2015.
- Eetos 2: Teemu Taira: *Notkea uskonto* (2006). E-julkaisu 2015.
- Eetos 3: Katve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä* (2006). E-julkaisu 2015.
- Eetos 4: *Pornoakatemia!* Toim. Harri Kalha (2007).
- Eetos 5: Jukka-Pekka Puro: *Minä viestii. Tutkielma viestivän ihmisen teoriasta ja tulkinnasta* (2007).
- Eetos 6: *In medias res. Hakuja mediafilosofiaan*. Toim. Olli-Jukka Jokisaari, Jussi Parikka ja Pasi Väliäho (2008).
- Eetos 7: Jukka Sihvonen: *Idiootti ja samurai. Tunteeton sotilas elokuvana* (2009). 3. painos.
- Eetos 8: Hanna Väättäinen: *Liikkeessä pysymisen taika. Etnografisia kokeiluja yhteisö-tanssiryhmässä* (2009).
- Eetos 9: Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kokkolaan*. Toim. Pia Livia Hekanaho ja Jarmo Haapanen (2010). E-julkaisu 2023.
- Eetos 10: Kaisa Kurikka: *Algot Untola ja kirjoittava kone* (2013). 2. painos.
- Eetos 11: Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze* (2013). E-julkaisu 2015.
- Eetos 12: *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Toim. Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (2013). 2. painos. E-julkaisu 2023.
- Eetos 13: *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. Toim. Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (2013). 2. painos. E-julkaisu 2016.
- Eetos 14: Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014). 2. painos. E-julkaisu 2017.
- Eetos 15: *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (2014). 5. painos. E-julkaisu 2020.
- Eetos 16: Susanna Paasonen: *Pornosta* (2015). 2. painos.
- Eetos 17: Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika* (2015). E-julkaisu 2019.
- Eetos 18: *Rasismi ja filosofia*. Toim. Jani Sinokki (2017). 2. painos.
- Eetos 19: *Mielikuvituksen maailmat. Tieteidenvälisiä tutkimuksia kirjallisuudesta*. Toim. Merja Polvinen, Maria Salenius ja Howard Sklar (2017).
- Eetos 20: *Uskontososiologia*. Toim. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen ja Teemu Taira (2018). 2. painos.
- Eetos 21: *Kuulumisen reittejä taiteessa*. Toim. Kaisa Hiltunen ja Nina Sääskilahti (2019).
- Eetos 22: Anna Helle: *Todellisuus pahoinpiteli runon. Yhteiskunnallisuus ja tunteet suomenkielisessä kokeellisessa nykyrunoudessa* (2019).
- Eetos 23: Jukka Sihvonen: *Mieluummin en. Vastahangan estetiikkaa ja etiikkaa* (2020).

Yhteistyössä Faros-kustannus Oy:n kanssa:

Charlie Gere: *Digitaalinen kulttuuri* (2006).

Islam, hallinta ja turvallisuus käsittelee kriittisesti kansallisen turvallisuuden ja islamin välistä suhdetta Suomessa, Isossa-Britanniassa, Ranskassa, Venäjällä, Keniassa ja Somaliassa lukuisten tapaustutkimusten kautta. Teos tarjoaa taustatietoja ja pohdintaa muslimien ja julkisen vallan suhteista eri maissa, sekä syventää, haastaa ja kyseenalaistaa islamin uskonnosta käytyä julkista keskustelua ja viranomaisten toimintaa. Useat kirjoittajat tuovat esille ongelmallisen oletuksen muslimiudesta, jonka nähdään määrittävän muslimien elämää. Kirjoittajat painottavat myös ympäröivän yhteiskunnan, lainsäädännön, julkisen keskustelun, maailmanlaajuisen terrorismin vastaisen sodan ja muiden tekijöiden vaikutusta muslimien ja heidän yhteisöjensä elämään ja toimintaan.