

# **VIHREÄN FASISMIN VASTUSTAJA**

**Fadela Amaran tekstit hallinnan analytiikan näkökulmasta**

**Johanna Konttori**

**Pro gradu –tutkielma**

**Sosiologia / Kansalaisyhteiskunnan  
asiantuntijuuden maisteriohjelma**

**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**Kevät 2012**

# TIIVISTELMÄ

## VIHREÄN FASISMIN VASTUSTAJA

### Fadela Amaran tekstit hallinnan analytiikan näkökulmasta

Johanna Konttori

Sosiologia / Kansalaisyhteiskunnan asiantuntijuuden maisteriohjelma

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Pertti Lappalainen

Kevät 2012

80 sivua

Tutkimuksessa tarkastellaan Fadela Amaran, ranskalaisen feministin ja järjestöjohtajan, näkemyksiä ongelmallisista lähiöistä hallinnan analytiikan näkökulmasta. Ministerinäkin lyhyen aikaa toiminut Amara tunnetaan edelleen parhaiten perustamastaan lähiöiden naisten oikeuksia puolustavasta järjestöstä, *Ni Putes Ni Soumises*. Lähtökohtana tutkimukselle on kiinnostus tutkia lähiössä kasvaneen siirtolaistaustaisen musliminaisen ajatuksia lähiöistä ja niiden asukkaista, joista merkittävä osa on myöskin siirtolaistaustaisia ja ainakin kulttuuriselta taustaltaan muslimeja. Tutkimus on luonteeltaan tekstitutkimusta ja sen aineisto muodostuu kolmesta Amaran kirjasta: *Ni Putes Ni Soumises*, *La racaille de la République*, sekä *Jamais soumis, jamais soumise*.

Amaran tekstejä tarkastellaan tutkimuksessa hallinnan analytiikan nimellä tunnetun tutkimusperinteen näkökulmasta. Hallinta ymmärretään laajasti päämäärätietoisena toimintana, jonka kautta pyritään ohjaamaan ja muokkaamaan ihmisten tai ihmisryhmien käyttäytymistä tiettyjen arvojen ja normien perusteella. Näin hallinta ei liity ainoastaan valtioon, vaan hallintaa harjoittavat yhtä lailla vanhemmat kuin kansalaisjärjestökin. Tutkimuksessa painottuu yksi hallinnan analytiikan kolmesta pääkäsitteestä, subjekti, ja aineistosta luetaan esiin sitä, miten Amara määrittää lähiöiden asukkaita, näiden käyttäytymistä ja identiteettejä, ja sitä mihin suuntaan ja millaisten arvojen pohjalta hän haluaa heitä toiminnallaan ohjata.

Fadela Amaran teksteissä painottuu tyttöjen ja poikien välisten suhteiden ongelmallisuus, ja lähiöiden machokulttuurin omaksuneiden poikien harjoittama henkinen ja fyysinen väkivalta tyttöjä kohtaan. Amara korostaa lähiötodellisuuden kyseenalaistamisen merkitystä, sillä hän näkee, että monet ovat jo niin turtuneita vallitsevaan tilaan, etteivät osaa sitä enää kritisoida. Poliittinen islam, Amaran sanoin vihreä fasismi, on Amaran mukaan merkittävä taustatekijä lähiöiden tilanteen kurjistumiselle. Yksi mielenkiintoinen huomio liittyy Amaran voimakkaaseen kiinnittymiseen ranskalaisen republikanismin perintöön. Hänen voikin sanoa olevan onnistunut esimerkki ranskalaisesta integraatiopolitiikasta.

**Avainsanat:** Ranska, lähiö, feminismi, republikanismi, islam, hallinta

# SISÄLLYS

JOHDANTO .....	3
Johdatus tutkielman aihepiiriin.....	3
Amaran teokset hallinnan näkökulmasta.....	5
Aiempi tutkimus .....	6
Tutkimuskysymykset.....	8
AINEISTO JA ANALYYSIN NÄKÖKULMA.....	10
Kuka on Fadela Amara? .....	10
Analysoitavat tekstit .....	12
Hallinnan analytiikkaa.....	15
Tutkimusta Foucault'n hengessä .....	15
Keskeiset analyttiset teemat.....	18
Aineiston analyysin kulku .....	20
FADELA AMARAN VIITEKEHYKSET .....	21
Republikanisti.....	21
<i>Laïcité</i> -periaatteen puolustaja.....	25
Monitulkintainen periaate.....	25
Neutraali julkinen tila .....	27
Ranskalainen muslimi.....	29
Monikulttuurisuuden haasteet.....	29
Näkymättömästä näkyväksi.....	30
Kiistaa huivista .....	33
Omanlaisensa feministi.....	36
Ongelmallisten lähiöiden puolestapuhuja.....	39
Syrjäytymistä ja syrjintää .....	39
Syksyn 2005 mellakat.....	41
NUORTEN MIESTEN JA RADIKAALIN ISLAMIN VALTA .....	44
Ennen oli paremmin.....	44
Isoveljien kasvanut valta .....	46
Vihreä fasismi.....	48
Ongelmat lähinnä tyttöjen ja poikien välillä.....	51
MACHOJA, UHREJA JA VIHREITÄ FASISTEJA .....	52
Machot isoveljet .....	52
Uhrin ja alistuneet.....	53
Islam identiteetin pohjana.....	56
Vastarinta.....	58
TAVOITTEENA TASA-ARVOINEN YHDESSÄELÄMINEN .....	60
Oman tilanteen ymmärtäminen, oman äänen löytäminen.....	60
Ranskalaisten arvojen korostaminen .....	62
<i>Laïcité</i> , yhdessä eläminen ja tasa-arvo .....	64
YHTEENVETO.....	67
Keskeiset tulokset.....	67
Hallinnan analytiikan hyödyistä ja haasteista.....	70
Näköaloja tulevaan .....	71
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS .....	73
Lähteet .....	73
Kirjallisuus.....	73
WWW-dokumentit .....	78

# JOHDANTO

## Johdatus tutkielman aihepiiriin

Pro gradu -tutkielmani käsittelee ranskalaisten nk. ongelmalähiöiden tilannetta yhden kirjoittajan tekstien kautta. Kyseinen kirjoittaja on Fadela Amara, tunnettu ranskalainen feministi ja järjestöaktiivi, joka on ehtinyt toimia myös muutaman vuoden ajan ministerinä. Hän on muslimi, joka vastustaa vihreäksi fasismiksi (*le fascisme vert*) kutsumaansa poliittista islamia. Amara kuitenkin tarkastelee lähiöiden ongelmia laajemmin kuin pelkän uskonnon kautta. Parhaiten hänet tunnetaan perustamastaan järjestöstä *Ni Putes Ni Soumises* (Ei huoria, ei alistettuja, NPNS), joka on lähiöiden naisten oikeuksien puolestapuhuja.

Tutkielman taustalla on huomio siitä, että islamilainen feminisismi on selvästi vahvempaa Yhdysvalloissa kuin Euroopassa. Siinä missä Yhdysvalloissa uskovat musliminaiset tarkastelevat omaa traditiotaan kriittisin silmin, Euroopassa muslimeiksi luokiteltavat islam-kriitikot eivät itse useinkaan halua identifioida itseään muslimeiksi.<sup>1</sup> Yksi tunnettu esimerkki on Ayaan Hirsi Ali, jonka kirja *Neitsythäkki* tunnetaan Suomessakin.<sup>2</sup> Tämä huomio johti minut kysymään miten Euroopassa, ja tarkemmin rajaten Ranskassa asuvat musliminaiset osallistuvat julkiseen keskusteluun sekä mieltävät islamin ja toisaalta siirtolaisten paikan yhteiskunnassa. Suurin osa Euroopan muslimeista kun on siirtolaistaustaisia.

Fadela Amara on kasvanut julkisin varoin kustannetussa asuinlähiössä ja lähiöiden parissa hän on pitkälti tehnyt uransakin. Amara on järjestötoiminnassaan taistellut ennen kaikkea naisten oikeuksien puolesta, väkivaltaa vastaan sekä kansallisesti merkittävien arvojen, kuten veljeyden ja tasa-arvon, puolesta. Ranskassa ongelmalähiöiden tilanne on alettu todenteolla myöntää vasta 2000-luvun puolella, ja kansainväliseen tietoisuuteen lähiöt nousivat viimeistään vuoden 2005 mellakoiden myötä. Lähiöitä on käytetty yhtenä esimerkkinä Ranskan integraatiopolitiikan ongelmista. Aukkaiden joukossa on huomattavan paljon muslimeita ja muita siirtolaistaustaisia ihmisiä, vaikka siellä asuu

---

<sup>1</sup> Cesari 2004, 173-174.

<sup>2</sup> Hirsi Ali 2005.

myös nk. kantaranskalaisia. Lisäksi lähiöiden talot ovat monesti huomattavan huonossa kunnossa, ja lähiöissä asuvien koulutus- ja työtilanne on muuta väestöä heikommassa kantimissa.

Islam on noussut merkittäväksi uskonnoksi Euroopassa erityisesti toisen maailmansodan jälkeisen siirtolaisuuden myötä. Ranskassa, kuten monissa muissakin Euroopan maissa, on keskusteltu paljon islamin integroitumisesta, ja esimerkiksi kysymys musliminaisten huivista sekä moskeijoiden rakentamisesta on aiheuttanut keskustelua. Islamiin liittyviä kysymyksiä on pohdittu Ranskassa aina valtion ylintä johtoa myöten, vaikka periaatteessa Ranskassa valtio ja uskonto tulisikin pitää erillään. John R. Bowenin mukaan uskonnon ja valtion suhdetta Ranskassa luonnehtii niiden erosta huolimatta valtion kontrolli uskonnoista. Tämä malli sai alkunsa jo kuningas Filip Kauniin aikana (1268-1314), ja se muokkasi Ranskan politiikkaa eksplisiittisesti aina 1800-luvun loppupuolelle saakka, ja sen jälkeen implisiittisemmin.<sup>3</sup> Valtion halu muokata islamista mieleisensä näkyy muun muassa seuraavassa sisäministerin avustajan lausunnossa vuodelta 2003:

Meillä kaikilla oli ajatuksena luoda viisas, rauhallinen ja kohtuullinen islam, joka ei olisi minkäänlainen uhka ja jonka kanssa voisi käydä dialogia. ... 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.<sup>4</sup>

Keskustelua islamista ei kuitenkaan käydä vain poliitikkojen ja median toimesta, vaan myös muslimien itsensä keskuudessa on meneillään eurooppalaisen, ranskalaisen, suomalaisen jne. islamin määrittely. Fadela Amara on yksi ranskalainen muslimi, joka on lähtenyt julkiseen keskusteluun islamista ranskalaisessa yhteiskunnassa. Toisena esimerkkinä toimii antropologi Dounia Bouzar, jonka mukaan tavallisten muslimikansalaisten ääni tulisi saada paremmin kuuluviin: ”Vuosien ajan poliittiset johtajat ja uskonnolliset oppineet ovat määritelleet keitä ja mitä me ranskalaiset muslimit olemme [...] Meidän Ranskan kansalaisten ja uskoaan harjoittavien muslimien on nyt aika kertoa heille keitä me olemme ja mitä me tarvitsemme.”<sup>5</sup> Keskityn tutkielmassani Amaran

---

<sup>3</sup> Bowen 2007b, 1008. Ks. myös Bowen 2007a.

<sup>4</sup> Laurence 2005, 59.

<sup>5</sup> Time 2.10.2005 (www-dokumentti).

näkemyksiin lähiöiden tilasta, mutta islamilla on tässäkin näkökulmassa merkittävä osuutensa.

## **Amaran teokset hallinnan näkökulmasta**

Tutkimuksessa esittämäni analyysi Fadela Amaran teksteistä pohjaa hallinnan analytiikkana tunnettuun tutkimussuuntaukseen, jonka perustana, joskin paikoin melko löyhästi, toimivat ranskalaisen filosofi Michel Foucault'n kirjoitukset modernista hallinnasta. Hallinnan analytiikka on viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana kehittynyt tutkimussuuntaus, joka on herättänyt kiinnostusta niin Suomessa kuin muuallakin maailmassa, ja jonka puitteissa on tutkittu monenlaisia kysymyksiä useilla eri tieteenaloilla. Oleellista hallinnan analytiikalle on hallinnan näkeminen hyvin erilaisten toimijoiden harjoittamana toimintana. Hallinnan avulla pyritään vaikuttamaan toisten ihmisten käyttäytymiseen tiettyjen päämäärien ja taustalla vaikuttavien normien ja käsitysten mukaisesti.

Yhden henkilön tutkiminen hallinnan analytiikan näkökulmasta on hieman haasteellista, sillä puhuttaessa ranskalaisten lähiöiden ongelmista tai muista vastaavista monitahoisista ongelmista, ei hallinta ole millään muotoa vain yhden ihmisen käsissä. Amara ei myöskään toimi yksin, vaan sinä aikana, jolloin tutkielmassa analysoitavat kirjat on julkaistu, hän toimi kansalaisjärjestöaktiivina, ennen kaikkea *Ni Putes Ni Soumises* –järjestön johtajana. Olisikin voinut olla mielekästä ottaa aineistoksi myös järjestön omia julkaisuja. Päätin kuitenkin pitäytyä vain Fadela Amaran ajatusten tarkastelussa, johtuen ennen kaikkea siitä, että olen kiinnostunut hänen toiminnastaan maahanmuuttajataustaisena musliminaisena. *Ni Putes Ni Soumises* –järjestön ottaminen mukaan poistaisi tutkielmasta tämän näkökulman, sillä järjestö ei edusta mitään tiettyä etnistä tai uskonnollista taustaa.

Hyödynnän tutkielmassani vain osaa hallinnan analytiikan keskeisistä käsitteistä. Tarkoitukseni ei olekaan luoda kattavaa kuvaa ongelmalähiöiden hallinnasta, tai edes niistä kaikista hallinnan aspekteista, joita Fadela Amaraan voidaan liittää. Sen sijaan

keskityn siihen, miten maahanmuuttajataustainen, lähiöissä asunut musliminainen näkee lähiöiden asukkaat, joista monilla on sama tausta kuin hänellä itsellään. Amara on itse lähiöistä ponnistanut menestystarina. Miten hän kansalaisjärjestöaktiivina näkee ja tulkitsee lähiöiden tilannetta ja siellä asuvia ihmisiä pyrkiessään muuttamaan lähiöiden asukkaiden todellisuutta?

## Aiempi tutkimus

Suomessa ei tietääkseni ole tehty aikaisempaa tutkimusta Fadela Amarasta, eikä hänestä löydy erityisen paljon kansainvälistäkään tutkimusta. Olen löytänyt suomalaisista kirjastoista kaksi teosta, joissa on luku liittyen Fadela Amaraan ja *Ni Putes Ni Soumises* –järjestöön. Näistä ensimmäisessä, Ida Lichterin teoksessa *Muslim Women Reformers*<sup>6</sup> Amaraa ja hänen perustamaansa järjestöä käsitellään hyvin lyhyesti, vain kolmen ja puolen sivun verran. Näillä sivuilla kerrotaan tiiviissä muodossa Amaran elämänvaiheista ja ajatuksista, sekä NPNS:n perustamisesta.

Sharif Gemien kirjassa *French Muslims*<sup>7</sup> Amaraa ja hänen perustamaansa järjestöä käsitellään perusteellisemmin. Luvun alussa Gemie käy lyhyesti läpi Amaran elämänvaiheita ennen kuin paneutuu lähiöiden tilanteeseen. Luvun loppuosa on *Ni Putes Ni Soumises* –järjestön toiminnan tarkastelua, ja sen ohella Gemie käsittelee myös Amaraa ja hänen toimintaansa. Erityisen mielenkiintoista luvussa on Gemien esiinnostama kritiikki Amaraa kohtaan. Hän huomauttaa ensinnäkin, että Amara tuntuu löytävän lähiöiden ongelmien takaa aina islamismin, mutta jättää islamismin kuvailun varsin yleiselle tasolle. Kuva jää täten epäselväksi: mitkä ryhmittymät toimivat missäkin, millaisia toimintamuotoja niillä on jne. Toisekseen, Amara tuntuu Gemien mukaan löytävän islamismin myös lähiöissä tapahtuneiden raakojen seksuaalirikosten takaa, vaikkeivät todisteet aina tämän puolesta puhukaan. Amara myös antaa kuvan, että seksuaaliväkivalta olisi erityisen kauhistuttavaa juuri lähiöissä, vaikka naiset joutuvat seksuaalisen väkivallan uhreiksi kaikkialla Ranskassa, alueesta riippumatta. Gemie nostaa esille myös sen, kuinka

---

<sup>6</sup> Lichter 2009.

<sup>7</sup> Gemie 2010.

Amara esiintyy yhtenä lähiöiden naisista, mutta kuinka hän tuntuu suhtautuvan teksteissään näihin hyvinkin kriittisesti ja jopa saarnaavasti.

Mayanthi L. Fernando käsittelee maallistuneiden musliminaisten roolia ranskalaisissa julkisissa keskusteluissa artikkelissaan *Exceptional Citizens*<sup>8</sup>. Hän keskittyy tarkastelemaan ennen kaikkea Fadela Amaraa, ja käyttää aineistonaan tässäkin tutkielmassa käsiteltävää teosta *Ni Putes Ni Soumises*. Fernando keskustelee kriittisesti Amaran teoksesta painottaen erityisesti sitä, kuinka Amaran tekstissä erilaiset sosiaaliset ongelmat jäävät taka-alalle radikaalin islamin noustessa ongelmalähiöiden suurimmaksi haasteeksi. Fernando pohtii laajasti myös Ranskan kansalaisuusikäsitystä ja päätyy artikkelissaan toteamaan, että vaikka Amara korostaa voimakkaasti ranskalaisia arvoja ja haluaa julkisuudessa pitää muslimi-identiteettinsä taka-alalla juurikin ranskalaisen kansalaisuusajattelun mukaisesti, nousee hänen ”erilaisuutensa” silti jatkuvasti esille: hänet määritellään algerialaisten maahanmuuttajien tyttäreksi, sekulaariksi muslimiksi jne. Poliitikot ja lehtimiehet toisaalta nostavat hänet esimerkiksi onnistuneesta integraatiosta, mutta toisaalta muistuttavat jatkuvasti hänen erilaisuudestaan.

Nicole Fayardin ja Yvette Rocheronin artikkeli *Ni Putes ni Soumises: A Republican Feminism from the Quartiers Sensibles*<sup>9</sup> keskittyy otsikkonsa mukaisesti *Ni Putes Ni Soumises* –järjestöön eikä Fadela Amara nouse varsinaisen analyysin kohteeksi. Amara kuitenkin oli keskeisessä osassa järjestön perustamisessa sekä sen muokkautumisessa merkittäväksi naisasiajärjestöksi, jota kuunnellaan valtion ylintä johtoa myöten. Siinä mielessä Fayardin ja Rocheronin artikkeli on relevantti tämän tutkielman kannalta. Kirjoittajat esittelevät tekstissään *Ni Putes Ni Soumises* –järjestön historiaa ja toimintaa, sekä sen kannanottoja liittyen ennen kaikkea naisiin kohdistuvaan väkivaltaan. Artikkelin loppupuolella Fayard ja Rocheron pohtivat järjestöä kohtaan esitettyä kritiikkiä, ja erityisesti väitettä, että NPNS stigmatizoi ongelmalähiöiden miehet.

Mitä tulee Fadela Amaran käsittelemiin teemoihin, islamia Ranskassa käsittelevää kirjallisuutta löytyy runsaasti, tosin ei suomenkielisenä. Ranskassa asuu Länsi-Euroopan suurin muslimiväestö, ja siten lähes kaikissa islamia Euroopassa käsittelevissä kirjoissa

---

<sup>8</sup> Fernando 2009.

<sup>9</sup> Fayard and Rocheron 2009.



myös Ranska saa oman lukunsa.<sup>10</sup> Mitä tulee ranskankieliseen kirjallisuuteen, esimerkiksi Jocelyne Cesari on kirjoittanut hyvän yleisteoksen islamista Ranskassa, nimeltään *Être musulman en France aujourd'hui*<sup>11</sup>. Uudemmasta kirjallisuudesta voidaan mainita *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*<sup>12</sup>, joka käsittelee islamia Ranskassa aina 700-luvulta lähtien. Islamiin liittyen Amara on nostanut esiin erityisen voimakkaasti huivikysymyksen. Ranskassa pitkään jatkuneista keskusteluista siitä millaisissa julkisissa tiloissa muslimityöt ja –naiset voivat käyttää päähuiivia, on olemassa runsaasti tutkimuskirjallisuutta.<sup>13</sup> Ranskalaisista lähiöistä ja niiden ongelmista on hankalampaa löytää tutkimuskirjallisuutta kuin islamista ja muslimeista Ranskassa, mutta tämä ei toki tarkoita, ettei sitä löytyisi lainkaan.<sup>14</sup>

## Tutkimuskysymykset

Hallinnan analytiikan näkökulmasta hallinta ymmärretään päämäärätietoisena toimintana, jolla pyritään ohjaamaan ja muuttamaan yksilöiden tai ryhmien käyttäytymistä tiettyjen arvojen ja normien pohjalta. Fadela Amara pyrki työssään järjestöjohtajana vaikuttamaan ongelmallisten lähiöiden asukkaiden elämään, heidän käytösmalleihinsa ja itseymmärrykseensä. Näin hänen toimintansa voidaan ymmärtää juuri hallinnan harjoittamisena.

Tutkielmassani painottuvat ennen muuta ne ajattelumallit ja arvot, joiden kautta Amara aineistoksi valitussa kirjallisuudessa jäsentää lähiöiden todellisuutta. Pyrin tutkielmassani vastaamaan Fadela Amaran kirjallisen tuotannon pohjalta kolmeen kysymykseen.

Ensinnäkin kysyn millaisia lähiöiden asukkaiden käyttäytymisen muotoja Fadela Amara teoksissaan problematisoi? Miten hän jäsentää ongelmalähiöiden tilannetta?

---

<sup>10</sup> Ks. esim. Haddad 2002; Hunter 2002; Maréchal et al. 2003; Triandafyllidou 2010.

<sup>11</sup> Cesari 1997.

<sup>12</sup> Arkoun 2006.

<sup>13</sup> Ks. esim. Killian 2003; Baubérot et al. 2004; Kastoryano 2006.

<sup>14</sup> Ks. esim. Tshimanga, Gondola and Bloom 2009; Body-Gendrot 2010.

Toisekseen pyrin selvittämään miten Fadela Amara identifioi teoksissaan lähiöiden asukkaita? Millaisia ominaisuuksia ja identiteettejä hän heihin liittää?

Kolmas kysymykseni liittyy siihen mihin suuntaan Amara haluaa muokata lähiöiden asukkaiden käyttäytymistä ja identifioitumista. Millaisia identiteettejä ja käyttäytymisen muotoja hän haluaa vaalia?

# AINEISTO JA ANALYYSIN NÄKÖKULMA

## Kuka on Fadela Amara?

Fadela Amara on tunnettu kansalaisjärjestöaktiivi, entinen ministeri ja nykyisin virkamies. Hän eroaa selvästi perinteisestä ranskalaisesta hallintovirkamiehestä etenkin koulutustaustansa myötä. Amara ei ainoastaan tule eliittikoulu ENAn<sup>15</sup> ulkopuolelta, vaan on myös aikoinaan jättänyt lukion kesken. Amaran vanhemmat tulivat Ranskaan siirtolaisina Algeriasta, ja perhe asui julkisin varoin kustannetussa asumalähiössä. Fadela Amara on sanonut poliittisen heräämisensä tapahtuneen 14-vuotiaana, vuonna 1978. Tuolloin hänen pikkuveljensä ylitse ajoi auto, eikä humalainen kuski pysähtynyt tapahtumapaikalle. Poliisi syytti tapahtumasta lapsen vanhempia, jolloin Amara päätti ryhtyä taistelemaan epäoikeuksia vastaan.<sup>16</sup>

Amara on toiminut muun muassa *SOS Racisme* -kansalaisoikeusjärjestössä, mutta parhaiten hänet tunnetaan perustamastaan, lähiöiden naisten oikeuksia puolustavasta järjestöstä *Ni Putes Ni Soumises*, joka kääntyy suomeksi Ei huoria eikä alistettuja. Nimi on tarkoituksella huomiota herättävä: nimen avulla vastustetaan toisaalta naisten seksuaalisuuden ja vartalon tiukkaa kontrollointia maahanmuuttajayhteisöissä, ja toisaalta median antamaa kuvaa musliminaisista alistuvina ja siten osasyllisinä omaan sortoonsa.<sup>17</sup> Järjestön perustamisen taustalla on kahden nuoren naisen traaginen kohtalo: toinen heistä joutui joukkoraiskausten uhriksi, toinen poltettiin elävältä. Fadela Amara järjesti vuonna 2003 maanlaajuisen marssin, jonka tarkoituksena oli nostaa esille naisten tilanne ongelmalähiöissä. Marssin viimeinen osuus pidettiin Pariisissa ja siihen osallistui 30 000 ihmistä. Marssin aikana käytetty iskulause *Ni Putes Ni Soumises* jäi elämään uuden feministisen liikkeen nimenä, ja Amarasta tuli tuon liikkeen johtaja.<sup>18</sup>

*Ni Putes Ni Soumises* sai alkunsa suuren innostuksen vallassa, mutta vähitellen esimerkiksi vuosittaiseen marssiin osallistuvien määrä väheni selvästi. Järjestön sisällä aiheutti eripuraa

---

<sup>15</sup> *Ecole Nationale d'Administration*.

<sup>16</sup> FT.com 7.9.2007 (WWW-dokumentti).

<sup>17</sup> Fayard and Rocheron 2009, 1-2; Murray and Perpich 2011, 1.

<sup>18</sup> FT.com 7.9.2007 (WWW-dokumentti).

muun muassa kysymys huivin käytöstä järjestön marsseilla, mikä johti kahden erillisen marssin järjestämiseen vuonna 2005. Amaran siirtyminen pois järjestöstä osaksi oikeistolaista hallitusta vuonna 2007 oli monille jäsenille suuri järkytys, vaikkakin esiin nostettiin myös se, ettei Amara ole yhtä kuin NPNS. Moni paikalliskomitea kuitenkin irrottautui järjestöstä Amaran siirryttyä pois johtotehtävistä. Niinpä kun vielä vuonna 2006 paikalliskomiteoita oli 60, vuoden 2011 lopussa luku oli 20.<sup>19</sup> Jäsenien kokema järkytys liikkeen johtajan loikkauksesta osaksi oikeistolaista hallitusta oli ymmärrettävää, semminkin kun NPNS oli alkutaipaleeltaan saakka kohdannut kritiikkiä läheisistä suhteistaan Sosialistipuolueen (PS)<sup>20</sup> kanssa.<sup>21</sup>

Vuoden 2007 presidentin- ja parlamenttivaalien jälkeen uusi presidentti Nicolas Sarkozy kohahdutti pyytämällä hallitukseen ulkoministeriksi oman konservatiivisen UMP-puolueensa<sup>22</sup> ulkopuolelta sosialisti Bernard Kouchnerin. Tämä maailmallakin huomiota saanut nimitys ei kuitenkaan ollut ainoa laatuaan, sillä myös Amara on taustaltaan sosialisti. Niin Kouchnerin kuin Amarankaan liittymistä Sarkozyn hallintoon ei katsottu Sosialistipuolueessa hyvällä. Amara itse on sanonut, ettei Sosialistipuolue juuri ole muuta tehnyt kuin puhunut, ja hän haluaa saada asioita aikaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Amaran puoluekanta olisi muuttunut: ”Presidentti Sarkozy tietää, että olen sosialisti ja tulen aina olemaan sosialisti. Mutta me molemmat olemme vakuuttuneita, että meidän tulee parantaa niiden ihmisten elämää, jotka asuvat köyhissä lähiöissä.”<sup>23</sup>

Amara vastasi ministerinä ollessaan kaupunkipolitiikasta (*secrétaire d'État chargée de la politique de la ville*). Hänen ministerinpestinsä jäi kuitenkin melko lyhytaikaiseksi, sillä hallituksessa tehtyjen muutosten myötä Amara menetti tehtävänsä vuonna 2010. Nykyisin hän toimii ministeriöiden välisessä virastossa, joka valvoo ja arvioi yhteiskuntapolitiikkaa (*Inspection Générale des Affaires Sociales, IGAS*).

---

<sup>19</sup>Gemie 2010, 75-77, 80-82; Murray and Perpich 2011, 17; Ni Putes Ni Soumises, Comités (www-dokumentti).

<sup>20</sup> *Parti Socialiste*.

<sup>21</sup> Kemp 2009, 22.

<sup>22</sup> *Union pour un Mouvement Populaire*.

<sup>23</sup> FT.com 7.9.2007 (WWW-dokumentti).

## Analysoitavat tekstit

Tutkielmassa analysoidaan kolmea Fadela Amaran kirjoittamaa kirjaa: *Ni Putes Ni Soumises*, *La racaille de la République* ja *Jamais soumis, jamais soumise*. Amara on kirjoittanut kaikki kolme kirjaa yhdessä toisen kirjoittajan kanssa, ja tämä toinen kirjoittaja on joka teoksessa eri henkilö. Tästä johtuen voidaan kysyä mahdollistaako aineisto nimenomaan Fadela Amaran ajatusten tutkimisen. Esittelen seuraavassa analysoitavat tekstit, ja pyrin samalla vastaamaan edellä esitettyyn kysymykseen.

*Ni Putes Ni Soumises* (Ei huoria, ei alistettuja) on 163-sivuinen kirja, joka on julkaistu vuonna 2004. Kirjan voi sanoa olevan Amaran parhaiten tunnettu teos, sillä se käännetty ainakin englanniksi, saksaksi, espanjaksi ja ruotsiksi. Tätä tutkielmaa varten kirja on luettu sen alkuperäiskielellä eli ranskaksi. Teos voitti vuonna 2004 Ranskan parlamentin myöntämän poliittisen kirjan palkinnon.<sup>24</sup> *Ni Putes Ni Soumises* on kirjoitettu Le Monde -sanomalehden toimittajan, Sylvia Zappin avustuksella. Kirja on kirjoitettu minämuodossa, joten lähdän työssäni siitä, että kirja kertoo nimenomaan Amaran, eikä Zappin näkemyksistä.

*Ni Putes Ni Soumises* –teosta voisi kuvailla sanoilla omaelämäkerta, menestystarina, sekä poliittinen manifesti. Kirja kertoo Fadela Amaran omin sanoin paitsi hänen oman elämänsä niin myös hänen perustamansa järjestön tarinan. *Ni Putes Ni Soumises* jakautuu kahteen osaan. Näistä ensimmäinen käsittelee Fadela Amaran lapsuutta ja sitä kuinka hänestä tuli järjestöaktiivi. Tämän lisäksi Amara kuvailee lähiöiden ongelmia ja niiden pahentumista 1990-luvulla. Kirjan toinen osa kuvailee erityisesti naisten lähiöissä kokemien ongelmien esiinnostamiseksi järjestetyn marssin taustoja, järjestelyjä sekä seurauksia.

*Ni Putes Ni Soumises* kertoo Amaran järjestöaktiivina tekemästä työstä lähiöiden tilanteen helpottamiseksi. Siitä huolimatta, että kirjassa kuvataan monia hankaluuksia ja ongelmia matkan varrella, voi sitä kuitenkin kuvata menestystarinaksi: lähiöiden paisuvista ongelmista huolimatta päästään tilanteeseen, jossa valtion ylintä johtoa myöten löytyy kiinnostusta Amaran ja muiden aktiivien asialle. Kirja päättyykin optimistisiin tunnelmiin marssin onnistuttua, ja uusien hankkeiden ollessa jo vireillä. *Ni Putes Ni Soumises* on

---

<sup>24</sup> Fernando 2009, 380.

kuitenkin myös vahva poliittinen manifesti: ongelmia on paljon ja niihin olisi puututtava mahdollisimman pikaisesti. Marssi oli vasta alkua.

Kirjassa käsitellään erityisesti naisten kokemia moninaisia ongelmia ja uhkia köyhissä lähiöissä, mutta myös esimerkiksi nuorten miesten kohtaama syrjintä nostetaan esille. Uskonto ei ole kirjassa pääosassa, vaikkakin Amara käsittelee myös sitä kritisoidessaan lähiöissä jalansijaa saanutta poliittista islamia. Lähiökysymykset linkittyvät väkisinkin ainakin jossain määrin kysymyksen Ranskan muslimeista, johtuen siitä, että köyhissä lähiöissä asuu erityisen paljon muslimi- ja maahanmuuttajataustaisia ihmisiä. Islam on saanut kannatusta tilanteessa, jossa ihmiset kokevat muun muassa työttömyyttä ja syrjintää. Amara nostaa esille myös sen, ettei valtio ole panostanut tarpeeksi lähiöiden auttamiseen.

*La racaille de la République* (Tasavallan roskajoukko) on 221-sivuinen, vuonna 2006 julkaistu kirja. Fadela Amara on kirjoittanut sen yhdessä *Ni Putes Ni Soumises* -järjestön pääsihteerin (*secrétaire général*), Mohammed Abdin kanssa. Kirjan nimi viittaa sisäministerinä toimineen Nicolas Sarkozyn kommentteihin vuoden 2005 lähiömellakoiden aikana: hän nimitti mellakoivia ihmisiä juuri roskajoukoksi, ja oli sitä mieltä, että ongelmalähiöt tulisi puhdistaa painepesurilla. *La racaille de la République* rakentuu siten, että Amara on kirjoittanut osan luvuista, samoin Abdi, ja lisäksi osa luvuista on yhdessä kirjoitettuja.<sup>25</sup> Näissä yhdessä kirjoitetuissa luvuissa on aina eroteltu kumpi kirjoittajista on ”äänessä”. Kirjassa käsitellään laajasti ranskalaista yhteiskuntaa vaikka pääpaino onkin lähiöiden tilanteessa. Oman lukunsa ovat saaneet muun muassa siirtolaisuus, integraatio, syrjintä, vuoden 2007 presidentinvaalit, vihreä fasismi sekä yhteiskunnallinen väkivalta eri muodoissaan.

Kirjassa kummankin kirjoittajan näkemykset on helppo erottaa toisistaan, vaikkakin vaikuttaa siltä, että heillä on hyvin pitkälti yhteneväiset mielipiteet niistä asioista, joita he kirjassaan käsittelevät. Analyysissäni keskityn vain Amaran osuuksiin kirjassa, sillä tämän tutkielman kysymyksenasettelun fokuksessa on juuri Fadela Amara, ei *Ni Putes, Ni Soumises* -järjestö. Olen kuitenkin lukenut *La racaille de la République* -kirjan kokonaisuudessaan, ja vasta toisella lukukerralla ja tekstin varsinaista analyysia tehdessäni olen keskittynyt ainoastaan Amaran sanomisiin.

---

<sup>25</sup> Fadela Amara on kirjoittanut kuusi lukua, Mohammed Abdi samoin kuusi lukua, ja yhdessä kirjoitettuja lukuja on viisi.

*Jamais soumis, jamais soumise* (Ei koskaan alistettu) on 137-sivuinen kirja, joka on julkaistu vuonna 2007 ja jonka Amara on kirjoittanut yhdessä Albert Jacquardin kanssa. Jacquard on palkittu ranskalainen perinnöllisyystutkija, joka on taustaltaan katolilainen mutta kokee itsensä ennemmin agnostikoksi. Kirja on rakennettu Amaran ja Jacquardin dialogin varaan. Kirjoittajat keskustelevat teoksessa muun muassa siirtolaisuudesta, uskonnosta, islamista ja sen haasteista ranskalaisessa yhteiskunnassa, sekä omista taustoistaan. Koko teoksen kantavana teemana on uskonto, ja siten esimerkiksi jo ensimmäisessä, kirjoittajien taustoja käsittelevässä luvussa, keskustellaan uskonnosta ja uskonnollisuudesta. Amara ja Jacquard tarkastelevat käsiteltäviä aiheita omista lähtökohdistaan, jotka ovat varsin erilaiset. Tässä suhteessa kirja eroaa *La racaille de la République* -teoksesta, jossa molemmat kirjoittajat pitkälti jakavat samat näkemykset.

*Jamais soumis, jamais soumise* eroaa kahdesta muusta tutkielmassa analysoitavasta teoksesta erityisesti siinä, että elämä ranskalaisissa ongelmalähiöissä ei saa merkittävää osaa. Kirja on myös otteeltaan kahta muuta korkealentoisempi: ranskalaisuuden määritelmät, jumalan olemassaolon ja luonteen pohdinta ja keskustelijoiden uskonnollisuuden analyysi nousevat tärkeämpään osaan kuin lähiöiden asukkaiden kokemat ongelmat tai konkreettiset ehdotukset ongelmiin puuttumiseksi.

*Jamais soumis, jamais soumise* -kirjassa Amaran osuus on vaivatonta erottaa Jacquardin tekstistä dialogiin perustuvan rakenteen ansiosta. Amaran tekstiä ei kuitenkaan ole analyysia tehdessä erotettu keinotekoisesti omaksi osiokseen, sillä hänen lausumansa muodostuvat osana toisen keskustelijan kanssa käytävää dialogia. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että olen analyysia varten lukenut kirjan kokonaisuudessaan, vaikka keskitynkin vain Amaran näkemyksiin.

## Hallinnan analytiikkaa

### Tutkimusta Foucault'n hengessä

Tarkastelen Fadela Amaran tekstejä hallinnan analytiikan näkökulmasta. Hallinnan analytiikaksi nimitettävä yhteiskuntatieteellinen tutkimussuuntaus pohjaa Michel Foucault'n ajatuksiin hallinnasta, ja erityisesti hänen *Collège de France*ssa vuosina 1978 ja 1979 pitämiinsä luentoihin.<sup>26</sup> Kyseinen tutkimussuuntaus ei kuitenkaan ole Foucault'n itsensä kehittämä, vaan siinä nimenomaan hyödynnetään tiettyjä hänen käsitteitään, eivätkä hallinnan teemasta kiinnostuneet tutkijat ole välttämättä pyrkineet olemaan sen enempää ”Foucault-oppineita”.<sup>27</sup> Hallinnan analytiikan merkittäviä kehittäjiä ovat olleet etenkin Peter Miller ja Nikolas Rose, sekä Mitchell Dean.<sup>28</sup> Erityisesti Rosen vuonna 1999 ilmestyneen teoksen *Powers of Freedom*<sup>29</sup> ja Deanin samana vuonna ilmestyneen teoksen *Governmentality*<sup>30</sup> on sanottu kokoavan hallinnan analytiikan perusteet yhteen.<sup>31</sup> Hallinnan analytiikan käsitteitä on käytetty useilla eri tieteenaloilla, ja tutkimuksia on julkaistu liittyen muun muassa raskauden ja lisääntymisen säätelyyn, globalisaatioon, kolonialismiin, kaupunkisuunnitteluun ja työttömyyden säätelyyn.<sup>32</sup> Oleellista hallinnan analytiikalle on se, että vaikka se onkin sovellettavissa mitä moninaisimpiin tutkimuskohteisiin, ollaan siinä aina kiinnostuneita yrityksistä muokata ihmisten käyttäytymistä rationaalisella tavalla.<sup>33</sup>

Kiinnostus hallinnan analytiikkaa kohtaan on näkynyt suomalaisessa yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa etenkin 1990-luvun lopulta lähtien. Monissa väitöskirjoissa ja muissa tutkimuksissa on sovellettu hallinnan analytiikkaa ja Foucault'n valtakäsitteellistyksiä.<sup>34</sup> Hallinnan analytiikasta on tullut Ilpo Helénin mukaan yhteiskuntatieteiden valtavirtaa, ja hän toteaa, että siinä missä vuosituhanen vaihteessa

---

<sup>26</sup> Inda 2005, 2.

<sup>27</sup> Miller & Rose 2010, 17.

<sup>28</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010b, 7, 9.

<sup>29</sup> Rose 1999.

<sup>30</sup> Dean 2010.

<sup>31</sup> Helén 2010, 27.

<sup>32</sup> Inda 2005, 7.

<sup>33</sup> Dean 2010, 18.

<sup>34</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010b, 8.



kyseessä oli vielä jotakuinkin tuore ajattelutapa, on se kymmenen vuoden aikana muuttunut käytössä kuluneeksi, laimentuneeksi ja monin eri tavoin tulkituksi.<sup>35</sup> Kiinnostus hallinnan analytiikkaa kohtaan kuitenkin jatkuu. Yksi esimerkki tästä on vuonna 2010 julkaistu *Hallintavalta*, Jani Kaiston ja Miikka Pyykkösen toimittama artikkelikokoelma, jossa tutkimusperinnettä ja sen lähtökohtia pyritään avaamaan, samoin kuin esittelemään sen tarjoamia analyttisiä työkaluja ja sovellusmahdollisuuksia.<sup>36</sup>

Hallinnan analytiikka paikantuu osaksi valtatutkimusta. Perinteisessä politiikan tutkimuksessa valta on liitetty ennen kaikkea valtioon, jonka on nähty olevan viime kädessä kaiken vallankäytön takana. Tällaisen ajattelumallin mukaan vallankäyttö liittyy hierarkkisiin suhteisiin, jotka ovat ainakin jotakuinkin pysyviä. Se, että toisella on valtaa tarkoittaa, että vallankäytön kohteella sitä ei ole.<sup>37</sup> Hallinta (*government*) ei välttämättä liity hallitukseen tai edes laajemmin valtioon, vaikka näin voisi helposti erehtyä luulemaan. Hallinnalla tarkoitetaan tiettyä vallan harjoittamisen tapaa, nimittäin yhteisöjen ja yksilöiden käyttäytymisen ja toiminnan ohjailua ja johtamista. Hallinnan merkitystä kuvataan usein ilmauksella *conduct of conduct*.<sup>38</sup> Hallinta pitää sisällään kaikki pyrkimykset muokata tiettyjä käyttäytymisen / toiminnan muotoja joidenkin normien mukaisesti ja tiettyjen päämäärien saavuttamiseksi. *Conduct of conduct* on määritelmänä varsin löyhä, ja kertoo siten osaltaan siitä, kuinka hallinnan harjoittajat, kohteet, taustalla oleva normit, hallinnan päämäärät ja sen lopputulokset voivat olla moninaiset.<sup>39</sup> Hallintaa kuvaavia sanoja ovat Nikolas Rosen mukaan muun muassa koulutus, kontrolli, vaikutus, terapia ja ohjaus.<sup>40</sup> Kyse on monitahoisesta ajattelumallista ja toiminnasta. Mitchell Dean täsmentää hallinnan määritelmää seuraavalla tavalla:

Hallinnalla tarkoitetaan enemmän tai vähemmän laskelmoitua ja rationaalista toimintaa (*activity*), jota harjoittavat moninaiset auktoriteetit ja toimijat (*agencies*) käyttäen erilaisia tekniikoita ja tietomuotoja, ja joka pyrkii muovaamaan käyttäytymistä (*conduct*) työstämällä erilaisten toimijoiden haluja, pyrkimyksiä, etuja ja uskomuksia. Hallinnalla on tiettyjä, mutta kuitenkin muuttuvia, päämääriä ja sen seuraukset, vaikutukset ja lopputulokset ovat varsin ennakoimattomia.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> Helén 2010, 47-48.

<sup>36</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010a.

<sup>37</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010b, 7, 10.

<sup>38</sup> Helén 2010, 28-29.

<sup>39</sup> Dean 2010, 18.

<sup>40</sup> Rose 1999, 4.

<sup>41</sup> Dean 2010, 18.

Hallinta ei siis paikannu ainostaan valtioon tai esimerkiksi hallitukseen, vaikka valtion roolia ei vähätelläkään. Myös esimerkiksi vanhemmat pyrkivät ohjaamaan ja muokkaamaan lastensa käyttäytymistä, samoin kuin johtajat alaistensa tai pappi seurakuntalaistensa käyttäytymistä. Poliittista valtaa ja vallankäyttöä tutkitaan siten hallinnan analytiikan piirissä laaja-alaisesti: moninaiset toimijat pyrkivät käyttämään auktoriteettiaan muokataksaan yksilöiden tai ihmisryhmien käyttäytymistä.<sup>42</sup> Hallinnan analytiikka istuu laajaan politiikan määrittelyyn, jossa painotetaan sitä, että politiikka on tietty näkökulma todellisuuteen. Tällöin politiikka ei redusoidu tiettyihin poliittisiksi määriteltyihin instituutioihin, eritoten valtioon. Poliittisella toiminnalla pyritään vaikuttamaan toisten ihmisten toimintaan, ja siten käyttämään valtaa toisiin henkilöihin.<sup>43</sup> Kari Palonen onkin kirjoittanut, että ”politiikka on jotakin mitä periaatessa voi tehdä kuka tahansa missä tahansa minkä tahansa asioiden suhteen.”<sup>44</sup> Näin Fadela Amara, myös ennen siirtymistään presidentti Sarkozyn hallinnon osaksi, määrittäytyi järjestöjohtajana ja kansalaisaktivistina nimenomaan poliittiseksi toimijaksi ja hallinnan harjoittajaksi.

Hallinnan analytiikassa miten-kysymyksiä pidetään tärkeämpinä kuin miksi-kysymyksiä. Täten kysytään esimerkiksi ”miten me hallitsemme?” ja ”miten meitä hallitaan?” Tämä painotus tarkoittaa hallinnan edellytysten ja toimintaympäristön kuvaamista, hallinnan taustalla olevien ajattelumallien ymmärtämistä, sekä myös sen pohtimista millaisia seurauksia hallinnalla on.<sup>45</sup> Hallinnan analytiikan ”perinteisiä” tutkimusaineistoja ovat kirjalliset dokumentit kuten lakitekstit ja poliittiset asiakirjat, joita muun muassa viranomaiset, tutkijat ja hallinto ovat tuottaneet omasta toiminnastaan, sen taustalla olevista periaatteista, ja toiminnan kohteista.<sup>46</sup> Käsillä olevan tutkielman aineisto ei varsinaisesti edusta tällaista perinteistä hallinnan analytiikan tutkimusaineistoa, sillä vaikka niissä kuvataan Amaran ja NPNS:n toimintaa ja taustaperiaatteita, ovat ne monin paikoin omaelämäkerrallisia ja epämuodollisiakin. Valittu aineisto kuitenkin tarjoaa hyvän ikkunan Amaran ajattelun tarkasteluun myös hallinnan analytiikan käsitteistön avulla.

---

<sup>42</sup> Inda 2005, 1-2.

<sup>43</sup> Paloheimo ja Wiberg 1996, 44.

<sup>44</sup> Palonen 1987, 144-145.

<sup>45</sup> Dean 2010, 39-40. Ks. myös Miller & Rose 2010, 14-15.

<sup>46</sup> Kaisto 2010, 49, 54-55.

## Keskeiset analyttiset teemat

Hallinnan analytiikassa voidaan erottaa kolme keskeistä analyttistä teemaa tai käsitettä. Nämä ovat rationaalisuudet eli hallinnallisen järjelyn tyylit, hallintatekniikat eli ne tavat ja välineet, joilla muihin pyritään vaikuttamaan, sekä subjekti.<sup>47</sup> Hallinnan rationaalisuuksia tutkittaessa ollaan kiinnostuneita muun muassa niistä totuuden, tiedon ja asiantuntijuuden muodoista, joilla hallintaa perustellaan. Tutkimuksessa saatetaan kysyä esimerkiksi kenellä on valta määrittää totuus, millainen rooli eri auktoriteeteilla on totuuden määrittämisessä tai mitä ylipäätään kyseisessä tilanteessa pidetään totuutena. Toinen hallinnan rationaalisuuksiin liittyvä teema on problematisointi: se miten tietyistä tapahtumista tai ilmiöistä muodostetaan ongelma, johon tulee etsiä ratkaisu.<sup>48</sup> Fadela Amaran tekstien analyysin yhteydessä tulen nostamaan esiin jonkin verran hallinnan rationaalisuuksia pohtiessani miten Amara omasta puolestaan luo kuvaa lähiötodellisuudesta yhteiskunnallisena, ratkaisua kaipaavana ongelmana. Samoin tulen lyhyesti nostamaan esiin sen millaiseen asiantuntijuuteen Amara teksteissään viittaa.

Hallintatekniikoilla tarkoitetaan niitä tapoja ja välineitä, joiden avulla muihin pyritään vaikuttamaan. Hallintatekniikoita ovat erilaiset ohjelmat, dokumentit, laskelmat, mittaukset jne. joilla hallinnan rationaalisuudet tuodaan käytännön tasolle, ja joiden avulla ihmisten käyttäytymistä pyritään muokkaamaan haluttua päämäärää kohden. Hallintatekniikoista kiinnostuneet tutkijat saattavat kiinnittää huomionsa tiettyihin hallinnan välineisiin kuten vaikkapa pedagogisiin tai terapeuttisiin tekniikoihin, tai esimerkiksi hallinnan ohjelmalliseen luonteeseen, ja käytännön suunnitelmiin todellisuuden muokkaamiseksi haluttuun suuntaan.<sup>49</sup> Tämä tekniikoita painottava hallinnan analytiikan osa-alue jää tutkielmassani melko pitkälti pimentoon, vaikkakin joitain niitä tapoja, joilla toisaalta Amara, toisaalta NPNS on pyrkinyt vaikuttamaan ongelmalähiöiden asukkaiden käyttäytymiseen, tulee nousemaan esille.

Tutkielmassa nousee keskeiseen osaan kolmas hallinnan analytiikan tärkeä käsite eli subjekti. Tästä teemasta kiinnostuneet tutkijat tutkivat niitä identiteetin, minuuden, toimijan ja agentin muotoja, jotka liittyvät hallintaan. Huomio kiinnittyy siihen, kuinka

---

<sup>47</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010b, 15-17.

<sup>48</sup> Inda 2005, 7-8.

<sup>49</sup> Inda 2005, 9-10.

hallinnan avulla pyritään vaalimaan tiettyjä henkilökohtaisia ja kollektiivisia identiteettejä, sekä muokkaamaan subjekteja haluttuun suuntaan.<sup>50</sup> Mitchell Deanin mukaan hallintaan liittyvistä subjekteista ja identiteeteistä kiinnostunut voi esittää muun muassa seuraavia kysymyksiä:

Mitä yksilön, itsen ja identiteetin muotoja erilaiset hallinnan käytännöt odottavat ja millaista muutosta nämä käytännöt tavoittelevat? Mitä statuksia, kykyjä, ominaisuuksia ja suuntautumisia (*orientations*) odotetaan niiltä, jotka harjoittavat hallintaa (poliitikoilta ja virkamiehiltä, ammattilaisilta (*professionals*) ja terapeuteilta) ja niiltä, joita pyritään hallitsemaan (työntekijöiltä, kuluttajilta, oppilailta ja sosiaalihuollon asiakkailta)? Millaisia käyttäytymisen muotoja heiltä odotetaan? Mitä velvollisuuksia ja oikeuksia heillä on? Kuinka näitä kykyjä ja ominaisuuksia edistetään? Kuinka näitä velvollisuuksia toimeenpannaan ja oikeuksia turvataan? Kuinka tietyt käyttäytymisen muodot problematisoidaan? Miten niitä tulisi uudistaa? Miten tietyt yksilöt ja ihmisryhmät saadaan identifioitumaan tiettyihin ryhmiin, tulemaan hyväksi ja aktiivisiksi kansalaisiksi, ja niin edelleen?<sup>51</sup>

Dean huomauttaa aiheellisesti, että ennemmin kuin identiteetistä tulisi hallinnan analytiikan piirissä puhua identifikaatiosta. Kyse on siitä, miten tietyt ihmiset saadaan identifioimaan itsensä tietyllä tavalla, tai toisaalta miten tietyt ihmiset identifioidaan juuri tietyllä tavalla: miten työttömyysturvasta riippuvainen saadaan identifioimaan itsensä aktiiviseksi työnhakijaksi? Miten tietyistä ihmisistä saadaan hyviä kansalaisia? Miten tietyt miehet identifioivat itsensä homoyhteisöksi / miten heidät identifioidaan homoyhteisöksi jne.<sup>52</sup>

Hallinnan analytiikassa subjektia ei ymmärretä tahdottomana hallinnan kohteena, vaan subjektilla itsellään on aktiivinen rooli. Tämä näkyy ainakin kahdella tapaa. Ensinnäkin, hallinta tapahtuu vapauden kautta, sillä hallintaa perustellaan vapaiden ja vastuullisten kansalaisten ja yhteisöjen toiminnan edistämisen avulla.<sup>53</sup> Vapaus ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton käsite hallinnan analytiikassa. Ilpo Helén on kritisoinut sitä, että subjekti, yksilöllisyys ja vapaus näyttävät hallinnan analytiikassa hallinnan vaikutuksina ja tuotettuina asemina, jotka ihmiset omaksuvat tai joihin heidän on pakko mukautua.<sup>54</sup> Toisekseen, subjektilla on aina myös mahdollisuus neuvotella ja kieltäytyäkin niistä

---

<sup>50</sup> Inda 2005, 10.

<sup>51</sup> Dean 2010, 43.

<sup>52</sup> Dean 2010, 43-44.

<sup>53</sup> Kaisto & Pyykkönen 2010b, 11.

<sup>54</sup> Helén 2010, 45-46.

identiteetin ja subjektiuden muodoista, joita hallinnan harjoittaja pyrkii edistämään. Se, että hallintaa harjoitetaan ei siis automaattisesti tarkoita, että sillä saataisiin aikaan haluttuja lopputuloksia.<sup>55</sup>

Tutkielman alussa esittämäni tutkimuskysymykset kuuluvat eritoten tähän kolmanteen hallinnan analytiikan teemaan, ja niiden muotoilu pohjautuu pitkälti edellä lainattuun Mitchell Deanin listaan oleellisista kysymyksistä. Olen nostanut niistä tutkimuskysymyksiksi vain muutaman, joihin haluan perehtyä paremmin. Fabela Amara on itse lähiöiden kasvatti, muslimi, ja maahanmuuttajien tytär ja juuri siksi on mielenkiintoista tarkastella hänen näkemyksiään ihmisistä, joiden lähtökohdat ovat pitkälti samat kuin hänellä itsellään.

## **Aineiston analyysin kulku**

Tutkielmassa esitettävän analyysin pohjana on huolellinen tutustuminen tutkimusaineistoon. Olen lukenut kaikki kolme analysoitavaa teosta useaan kertaan läpi: ensimmäisellä kerralla nopeasti, yleiskuvan muodostamiseksi, toisella kerralla tarkemmin, selvittäen samalla epäselvät sanat ja sanonnat sanakirjojen avulla, ja kolmannella kerralla tarkastellen tekstejä erityisesti hallinnan näkökulman ja tutkimuskysymysten kautta. Lukemisen yhteydessä olen paitsi kirjoittanut reunahuomautuksia ja selvennyksiä itse tekstien oheen, niin myös tehnyt tarkat muistiinpanot erillisiin, tutkimuskysymysten mukaan nimettyihin dokumentteihin: problematisointi, identifikaatio ja vaalittavat identiteetit.

Aineiston analyysi esitetään selkeyden vuoksi kolmessa erillisessä luvussa. Käsittelen kutakin tutkimuskysymystä omassa pääluvussaan, mutta luvuissa esitetty analyysi ja pohdinta täydentävät toisiaan. Tutkielman lopussa vedän tutkimustulokset yhteen ja pohdin käyttämäni tutkimusnäkökulman antia, sekä esitän avauksia uusien tutkimusten suuntaan.

---

<sup>55</sup> Inda 2005, 10-11; Dean 2010, 43-44.

# FADELA AMARAN VIITEKEHYKSET

## Republikanisti

Fadela Amara toteaa teksteissään suoraan rakastavansa Ranskaa, ja hän puolustaa vahvasti vapautta, veljeyttä, tasa-arvoa ja *laïcité*-periaatetta, eli ranskalaisen republikanismin neljää ihannetta<sup>56</sup>. Sana ”republikaaninen” (*républicain(e)*) vilahtelee hänen kirjoituksissaan usein: Amara puhuu republikaanisesta koulusta, republikaanisesta *laïcité*-periaatteesta jne. Tutkielman aineiston perusteella Amara sitoutuu pitkälti traditionaalisen ranskalaisen republikanismin perintöön, juuri kyseenalaistamatta sen perusteita. Hänen kritiikkinsä keskittyy lähinnä siihen miten republikanismin arvot toteutuvat käytännössä. Tämä on mielenkiintoista muun muassa siinä mielessä, että kahden kulttuurin (algerialaisen / kabyrialaisen ja ranskalaisen) vaikutuspiirissä kasvaneena Amaralla voisi olettaa olevan enemmän monikulttuurisuutta tukevia näkemyksiä kuin mitä hänellä tuntuu olevan. Tähän palataan tutkielmassa myöhemmin.

Cécile Laborde on todennut, että ranskalainen republikanismi on kehittynyt sen verran omaleimaiseksi, että sen yhtäläisyydet muihin republikanismin muotoihin ovat saattaneet hämärtyä, vaikka yhtäläisyyksiä toki on. Ranskalaiselle republikanismille keskeisiä piirteitä ovat hänen mukaansa muun muassa keskitetty, tasapuolinen ja jakamaton kansallisvaltio, tämän kansallisvaltion suora suhde kansalaisiin, universaalisuus, tasa-arvo, jako julkiseen ja yksityiseen elämänalueeseen, henkilökohtaisten oikeuksien painottaminen kollektiivisten oikeuksien kustannuksella, vahva julkinen identiteetti, joka nousee muiden ryhmäidentiteettien yläpuolelle, sekä kulttuurinen assimilaatio.<sup>57</sup> Nykyinen presidentti, Nicolas Sarkozy, tokaisi vielä sisäministerinä ollessaan vuonna 2003 hyvin osuvasti julkisen ja yksityisen tilan erosta ranskalaisessa ajattelussa: ”Yksityisessä tilassa vallitsee vapaus, julkisessa tilassa puolestaan republikaaninen yhdenmukaisuus.”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Laborde 2001, 718.

<sup>57</sup> Laborde 2008, 3-4.

<sup>58</sup> Le Monde 2.5.2003. Siteerattu Bowen 2007a, 157-158.

Vapautta, veljeyttä, tasa-arvoa ja *laïcité*a pidetään ranskalaisen republikanismin keskeisinä arvoina ja ihanteina. Vapaus merkitsee Laborden mukaan ennen kaikkea henkilökohtaista autonomiaa ja sen kautta rationaalista itsemääräämisoikeutta. Ihmisillä voi olla erilaisia sitoumuksia yksityiselämässään, mutta julkisessa tilassa pyrkimyksenä on olla esimerkiksi etnisistä ja uskonnollisista sitoumuksista vapaa. Erilaisten sidonnaisuuksien tulisi myös olla yksilön valittavissa. Erityisesti koulun tulisi opettaa oppilaille kykyä tarkastella kriittisesti erilaisia sidonnaisuuksia ja tekemään valintoja niiden välillä. Tasa-arvo syntyy ns. kulttuurisokeuden myötä, eli kulttuuristen eroavaisuuksien siirtämisestä syrjään julkisesta tilasta. Tässä mallissa korostuu ajatus yksilöistä ihmiskunnan, ei erilaisten osaryhmien jäseninä. Veljeys puolestaan näyttäytyy Laborden mukaan ennen kaikkea jaettuna haluna osallistua aktiivisesti poliittisen yhteisön toimintaan. Kaikkien tulee ymmärtää itsensä ennen kaikkea Ranskan kansalaisina ja ajaa kaikkien yhteistä etua.<sup>59</sup> Republikanistisen tradition neljäs merkittävä ihanne tai arvo on maallisuus, joka Ranskassa toteutuu nk. *laïcité*-periaatteen kautta. Tämä periaate näyttelee Amaran teksteissä niin merkittävää osaa, että sitä käsitellään seuraavassa alaluvussa omana kokonaisuutenaan.

Ranskalaiseen republikanismin ideaaliin kuuluu ajatus siitä, ettei yksilön ja valtion välillä tulisi olla mitään välittäviä tekijöitä. Tällä ajattelumallilla on ollut suora vaikutuksensa yhdistyselämään. Eritoten 1700-luvun lopun vallankumouksen jälkeen tietyn ryhmän etuja ajavia yhdistyksiä katsottiin pahalla, ja 1800-luvulla valtio parhaimmillaankin vain sieti yhdistyksiä, ellei sitten pyrkinyt kontrolloimaan niitä, tai peräti häirinyt niiden toimintaa. Yhdistysvapaus on perua vasta vuodelta 1901.<sup>60</sup> Ulkomaalaisten mahdollisuuksia perustaa yhdistyksiä rajoitettiin 1930-luvulla, ja heillä täysi yhdistysmisvapaus on ollut jälleen voimassa vuodesta 1981. Nykyään yhdistyksillä ja yhteiskunnallisilla liikkeillä voi olla merkittäväkin rooli osana poliittista päätöksentekoa. Esimerkiksi huivikeskustelun ollessa kiihkeimmillään vuosina 2003 ja 2004 Fabela Amara ja NPNS saivat paljon huomiota niin medialta kuin poliitikoiltakin, järjestön ja sen edustajien tarjotessa poliittiseen keskusteluun ”autenttisen” huiveja vastustavan naisäänen, kuten John Bowen on asian ilmaissut.<sup>61</sup> Järjestöjen merkitys näkyy myös muun muassa siinä, miten Ranskan valtio on ollut aktiivisesti mukana luomassa muslimeja edustavaa järjestöä, jonka kanssa neuvotella islamiin Ranskassa liittyvistä kysymyksistä.

---

<sup>59</sup> Laborde 2001, 718-720.

<sup>60</sup> Alapuro 2005, 379-380.

<sup>61</sup> Bowen 2007a, 215.

Republikanismi vaikuttaa myös siihen miten erilaiset vähemmistöt nähdään ranskalaisessa yhteiskunnassa. Lainsäädäntö ei tunnusta vähemmistöjä, olivat nämä sitten etnisiä, uskonnollisia, kulttuurisia tai kielellisiä. Esimerkiksi vähemmistökielten puhujia on syrjitty voimakkaastikin, erityisesti 1800-luvulla: vähemmistökielten puhujia pakotettiin kantamaan merkinä kaulassaan puunpalasta, ja vähemmistökielten opettajia saatettiin sakottaa tai jopa laittaa vankilaan. Asenteet vähemmistökieliä kohtaan muuttuivat ajan myötä sallivammiksi, mistä yhtenä osoituksena vuonna 1951 säädetty laki, joka salli tiettyjen paikallisten kielten edistämisen.<sup>62</sup> Ranskan kielen aseman korostaminen vähemmistökielten kustannuksella saa lievästi ironisia piirteitä, kun otetaan huomioon, että Ranska on ollut aktiivisesti puolustamassa maailman niin kielellistä kuin kulttuuristakin diversiteettiä.<sup>63</sup> Vähemmistökielten ja –kulttuurien asemaa katsotaan siis eri linssien läpi, riippuen siitä puhutaanko diversiteetistä kansallisella vaiko globaalilla tasolla.

Republikanistinen traditio, joka korostaa kansakunnan jakamattomuutta sekä kaikkien ranskalaisten yhdenvertaisuutta vaikuttaa myös maan maahanmuuttopolitiikkaan ja ennen kaikkea siihen, miten maahanmuuttajien tulisi integroitua osaksi ranskalaista yhteiskuntaa. Ranskan kohdalla on monesti puhuttu assimilaatiopolitiikasta, tarkoittaen ennen kaikkea pyrkimystä erilaisten vähemmistöjen ranskalaistamiseen ja sulauttamiseen valtakulttuuriin. Sopeutumisprosessi on tällöin lähtökohtaisesti yksisuuntainen maahanmuuttajien ollessa niitä, joiden tulee sopeutua.<sup>64</sup> Maassa on yksi virallinen kieli, ja julkisessa tilassa ranskalaisen identiteetin tulisi mennä erilaisten etnisten, uskonnollisten ja kielellisten identiteettien edelle, kuten jo edellä on todettu. Siirtolaisten odotetaan integroituvan (assimiloituvan) yksilöinä, ei ryhminä, samoin kuin oikeudet ja velvollisuudet kuuluvat yksilöille, ei ryhmille. Tämä ei tosin ole estänyt ranskalaisia käymästä keskustelua *muslimien* integroitumisesta.

Ranskalainen universalismi, ajatus kaikkien yksilöiden samuudesta ja sen myötä tulevasta tasa-arvosta, on perua suuresta vallankumouksesta 1700-luvun lopulta. Ennen vallankumousta maassa oli vielä vahvasti hierarkkinen järjestelmä, jossa syntyperä toi

---

<sup>62</sup> Saukkonen 2007, 95, 108.

<sup>63</sup> Laborde 2001.

<sup>64</sup> Saukkonen 2007, 178, 205. Ranskalaisesta maahanmuuttajapolitiikasta on lisättävä, että sulautumista odotetaan ennen kaikkea julkisessa tilassa. Niinpä esimerkiksi valtion kouluissa ja virastoissa ei tule tuoda esiin omia etnisiä, uskonnollisia tai muita ryhmäidentiteettejä. Tämä koskee myös esimerkiksi katolilaisia, siinä missä muslimejakin. Omassa yksityiselämässään maahanmuuttajatkin voivat olla tunnustuksellisia muslimeja tai pelata vaikkapa jalkapalloa vain omaan etniseen ryhmään kuuluvien kanssa.



mukanaan tiettyjä etuoikeuksia, tai vaihtoehtoisesti teki näiden etuoikeuksien saavuttamisesta mahdotonta. Yksi ja yhtenäinen tasavalta taas koostuu vapaista ja tasa-arvoisista yksilöistä. Vallankumouksen aikaan tosin esimerkiksi naiset eivät vielä lukeutuneet yksilöiden joukkoon, mutta ajatus tasaveroisuudesta oli kuitenkin syntynyt. Universalismin vastakohtana voidaan pitää yhteisökeskeisyyttä. Ranskaksi tämä termi on *communautarisme*<sup>65</sup>, jota ei tule sekoittaa kommunitarismi-nimiseen yhteiskuntafilosofiaan. Yhteisökeskeisyydellä tarkoitetaan ennen kaikkea ryhmäidentiteetin nostamista kansallista identiteettiä tärkeämpään asemaan.<sup>66</sup> Käsite pitää sisällään myös ajatuksen (etnisten) ryhmien kääntymisestä sisäänpäin ja kielteisen suhtautumisen integraatioon, ja lisäksi yhteisökeskeisyyden katsotaan uhkaavan valtion ja yksilöiden välistä suoraa kommunikaatiota.<sup>67</sup> Esimerkiksi muslimityttöjen huiveista käydyissä keskusteluissa on noussut esiin juuri ajatus yhteisökeskeisyydestä: käyttämällä huivia valtion koulun kaltaisessa julkisessa tilassa muslimityttöjen on katsottu osoittavan halua kuulua ennen kaikkea uskonnolliseen ryhmäänsä, kansallisen identiteetin jäädessä toiselle sijalle. Ryhmäidentiteetin asettaminen etusijalle ei luonnollisestikaan mahdu ideologiaan yhdestä yhtenäisestä kansakunnasta.

Republikanismi jäsentää edelleen vahvasti ranskalaisia poliittisia diskursseja, vaikkakaan se ei ole ainoa näkökulma, josta yhteiskuntaa ja sen toimintaa voi tarkastella.<sup>68</sup> Republikanismi ei myöskään ole yksi ja yhtenäinen kokonaisuus. Esimerkiksi Jeremy Jennings identifioi kolme republikanismin suuntausta sen perusteella miten kulttuuriseen ja etniseen diversiteettiin republikanismin sisällä suhtaudutaan. Näistä vanhoillinen (*traditionalist*) republikanismi pysyy tiukimmin perinteisessä kulttuurisokeassa mallissa monikulttuurisen (*multiculturalist*) republikanismin vaatiessa muun muassa vähemmistökulttuurien merkityksen tunnustamista. Näiden kahden välille Jennings sijoittaa modernisoivan (*modernizing*) republikanismin, joka tekee joitain myönnytyksiä kulttuurisen monimuotoisuuden suuntaan vaikkakin pitäytyy melko pitkälti perinteisen republikanismin käsityksissä.<sup>69</sup> Cécile Laborde on tarkastellut republikanismin kautta keskustelua muslimityttöjen oikeudesta käyttää huivia valtion kouluissa. Hän nimittää

---

<sup>65</sup> Minulla ei ole tiedossa vakiintunutta käännöstä tälle termille, ja yhteisökeskeisyys onkin oma käännökseni. *Communautarisme* on käännetty englanniksi monin tavoin. Esimerkiksi Joan Wallach Scott (2007) ja John R. Bowen (2007a) käyttävät termiä *communalism*, ja Alec G. Hargreaves (2007) esittää käännöksen *ethnic separatism*.

<sup>66</sup> Scott 2007, 11-12.

<sup>67</sup> Bowen 2007a, 156.

<sup>68</sup> Bowen 2007a, 11. Ks. myös Jennings 2000, 576.

<sup>69</sup> Jennings 2000.

virallisiksi republikanisteiksi (*official republicans*) niitä, jotka kannattivat vuonna 2004 voimaan tullutta huivit ja muut näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit valtion kouluissa kieltävää lakia, ja suvaitsevaisiksi republikanisteiksi (*tolerant republicans*) puolestaan niitä, jotka pyrkivät löytämään perusteita huivin sallimiseksi valtion kouluissa. Laborde itse kehittää kriittiseksi republikanismiksi (*critical republicanism*) kutsumaansa poliittista teoriaa.<sup>70</sup>

Yhden yhtenäisen Ranskan ideologia elää edelleen, mutta kuten Pasi Saukkonen toteaa, Ranskassa, kuten monessa muussakin eurooppalaisessa valtiossa valtiollinen poliittinen retoriikka on eri asia kuin paikallinen käytännön toiminta. Esimerkkinä hän mainitsee asunto- ja sosiaalipoliittiset kysymykset, joissa on Ranskassakin todettu tarvittavan tietoa esimerkiksi eri väestöryhmistä, ihmisistä ja heidän erilaisista taustoistaan.<sup>71</sup> Toisaalta myös valtion tasolla ajatus kaikkien yhdenvertaisuudesta ja kansakunnan jakamattomuudesta ei sekään ole aina ja kaikkialla todellisuutta. Yhtenä esimerkkinä voi mainita sen, että ranskalaiseen republikanismiin olennaisena osana kuuluva *laïcité*-periaate ei historiallisista syistä ole voimassa kaikkialla Ranskassa.

## ***Laïcité*-periaatteen puolustaja**

### **Monitulkintainen periaate**

Fadela Amara arvostaa ranskalaiset arvot ja periaatteet korkealle. Vapaus, veljeys ja tasa-arvo ovat suomalaisille sanoina tuttuja, ja niiden sisältöä republikanismin piirissä käsiteltiin edellä lyhyesti. Näiden ohella, jopa niiden ylikin, Amara kuitenkin painottaa *laïcité*<sup>72</sup> nimellä tunnettua periaatetta. Seuraavassa käsittelen mitä tämä vaikeammin avautuva republikanismille keskeinen periaate pitää sisällään.

---

<sup>70</sup> Laborde 2008. Virallisesta republikanismista ks. myös Laborde 2005.

<sup>71</sup> Saukkonen 2007, 129.

<sup>72</sup> *Laïcité* on hankala käännettävä muille kielille, ja siksi pitäydyn ranskankielisessä sanassa. Tähän samaan ratkaisuun on päätenyt moni tutkija (ks. esim. Gunn 2004; Bowen 2007a & 2007b). Englanniksi *laïcité* on käännetty muun muassa sanalla *laicism* (Killian 2003), sekä ilmaisulla *the principle of secularism* (Berg-Sørensen 2006). Myös kolme suomennosta löytyy. Pasi Saukkonen (2007) kirjoittaa laisiteettiperiaatteesta. Käännös on sinällään hyvä, mutta sana laisiteetti tuskin sanoo monellekaan suomalaiselle mitään. Tarmo Kunnas (1999) kääntää *laïcité*-periaatteen sulkeissa maallisuusperiaatteeksi, mutta pitäytyy artikkelissaan

*Laïcité* määrittää Ranskassa uskonnon ja valtion välistä suhdetta. Periaatetta pidetään nykyään tasavallan yhtenä tukipilarina; Ranskan tasavalta rakentuu sen ympärille. *Laïcité*n juuret ovat vuoden 1789 vallankumouksessa, mutta sana *laïcité* tuli käyttöön vasta 1870-luvulla.<sup>73</sup> Periaatteen tekee mielenkiintoiseksi se, että vaikka kyseessä on republikanismin ja Ranskan kansallisen identiteetin tärkeä osa, ei sille ole olemassa mitään virallista määrittelyä. Presidentti Chiracin asettama Stasi-komissio, joka vuonna 2003 pohti *laïcité*-periaatteen sisältöä ja soveltamista Ranskassa, toteaa raportissaan, että periaate nojaa omantunnonvapauteen, kaikkien hengellisten ja uskonnollisten vaihtoehtojen keskinäiseen tasa-arvoon, sekä poliittisen vallan neutraaliuteen. Jokainen ranskalainen saa valita mihin uskoo vai uskooko mihinkään, valtio ei suosi mitään yksittäistä uskonnollista tai hengellistä suuntausta, eikä poliittinen valta puutu uskonnollisen tai hengellisen alueelle.<sup>74</sup>

Edellä esitetty selitys *laïcité*n perustekijöistä kuvaa periaatteen juridista sisältöä. Ranskassa ei ole olemassa erityistä ”*laïcité*-lakia”, mutta lähimmäksi tällaista tulee vuoden 1905 uskonnon ja valtion toisistaan erottava laki. Lain lainatuimmat kohdat ovat sen ensimmäinen artikla, sekä toisen artiklan ensimmäinen lause, joissa taataan omantunnonvapaus, oikeus uskonnon vapaaseen harjoittamiseen (olettaen, että yleistä järjestystä ei rikota), sekä todetaan, ettei tasavalta tunnusta eikä taloudellisesti tue mitään uskontoa.<sup>75</sup> Laki lopetti valtion tuen uskonnollisilta ryhmiltä ja julisti kaikki silloiset uskonnolliset rakennukset valtion ja paikallisen hallinnon omaisuudeksi. Uskonnolliset yhdyskunnat saivat oikeuden käyttää rakennuksia maksutta, olettaen että niitä käytetään uskonnollisiin tarkoituksiin. Samalla loppui myös käytäntö, että valtio nimitti arkkipiispat ja piispat. *Laïcité*n yhteydessä mainitaan usein myös se, että kyseessä on perustuslaillinen periaate: nykyinen perustuslaki vuodelta 1958 määrittää tasavallan maalliseksi (*laïque*).<sup>76</sup>

*Laïcité*-periaatetta ei kuitenkaan voi ymmärtää ainoastaan sen juridisesta sisällöstä käsin. Jocelyne Cesari totesi jo 1990-luvun lopulla, että periaatteen juridinen sisältö poikkeaa

---

muutoin *laïcité*-sanassa. Tapani Kilpeläinen (Haarscher 2006) suomentaa *laïcité*n tunnustuksettomuudeksi, joka on paras tietämäni käännös suomeksi. Periaatteeseen sisällytetään Ranskassa kuitenkin myös muita kuin valtion ja uskonnon suhteisiin liittyviä tekijöitä, ja tämän takia myöskään tunnustuksettomuus ei tavoita *laïcité*n koko merkitystä. Sama huomio käännöksen riittämättömyydestä tehdään myös Jarkko Tontin (2006, 7), Haarscherin kirjan suomennosta varten kirjoittamassa esipuheessa.

<sup>73</sup> Sana ilmestyi Coqin (1995, 16) mukaan ensimmäistä kertaa julkaistussa, kirjallisessa muodossa vuonna 1871.

<sup>74</sup> Commission présidée par Bernard Stasi 2004, 21.

<sup>75</sup> Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État (WWW-dokumentti).

<sup>76</sup> Constitution du 4 octobre 1958 (WWW-dokumentti).

vallitsevasta sosiokulttuurisesta näkemyksestä *laïcité*n merkityksestä. Hänen mukaansa *laïcité* halutaan nähdä väylänä kieltää uskonnollisen vakaumuksen julkinen esiintuminen sekä yleisesti, että erityisesti koskien islamin kaltaista vierasta uskontoa.<sup>77</sup> Juridisen sisällön ohella *laïcité*-periaatteeseen liitetään yleisesti myös monia muita arvoja ja periaatteita: Presidentti Chiracin mukaan *laïcité*-periaatteeseen sisältyy vaatimus muun muassa ilmaisunvapaudesta, pluralismin kunnioittamisesta sekä sukupuolten välisestä tasa-arvosta.<sup>78</sup> Mikään lakiteksti ei kuitenkaan sido näitä *laïcité*-periaatteeseen. *Laïcité*n ongelmallisuus nousee siitä, että sen merkitystä voidaan tulkita monin tavoin. Esimerkiksi pluralismin kunnioittamisen voi ymmärtää niin, että oppilaiden sallitaan käyttää kouluissa uskonnollisia tunnusmerkkejä, tai vaihtoehtoisesti niin, että kieltämällä uskonnolliset tunnusmerkit kouluista kokonaan mahdollistetaan neutraali tila, jossa kaikki voivat yksityisistä vakaumuksistaan huolimatta toimia yhdessä.

### **Neutraali julkinen tila**

*Laïcité* on tänä päivänä kansallisesti merkittävä periaate. Nykytilanteen taustalla on kuitenkin uskonnon yhteiskunnallisesta asemasta käyty pitkälinen ja vaikea keskustelu. Katolista kirkkoa on pidetty vuoden 1789 vallankumouksen ehkäpä suurimpana häviäjänä, mutta tämä ei tarkoita sitä, että kysymys uskonnon paikasta ranskalaisessa yhteiskunnassa olisi ratkennut tuolloin. Päinvastoin, koko 1800-luvun ajan käytiin keskustelua siitä millainen rooli kirkolla on Ranskassa, ja kun vuonna 1905 valtio ja kirkko erotettiin lopulleen toisistaan, ei katolinen kirkko tätä hyväksynyt ennen kuin vuosikymmeniä myöhemmin. Danièle Hervieu-Léger on todennut osuvasti, että “vastakkaisasettelun *laïcité* korvaantui käsityksellä *laïcité*stä kompromissina vasta toisen maailmansodan jälkeen”.<sup>79</sup> Nykyään *laïcité* nähdään tietynlaisena yhteiskuntarauhan takaajana, jonka puitteissa niin valtio kuin uskonnotkin voivat toimia vapaasti. Neutraali julkinen tila mahdollistaa yhdessä toimimisen, ihmisten erilaisista taustoista riippumatta. *Laïcité*stä puhuttaessa on kuitenkin hyvä pitää mielessä, ettei periaatteen nykyinen asema ole muotoutunut ongelmitta.

---

<sup>77</sup> Cesari 1997, 195-196.

<sup>78</sup> Commission présidée par Bernard Stasi 2004, 7.

<sup>79</sup> Hervieu-Léger 1998, 46.

*Laïcité*-periaate koskettaa julkista tilaa, mikä Ranskan tapauksessa tarkoittaa esimerkiksi valtion ja kuntien virastoja, sekä ennen kaikkea koulua. *Laïcité*-periaatteen juridisena pohjana voidaan pitää vuoden 1905 valtion ja uskonnon toisistaan erottavaa lakia, kuten edellä on mainittu, mutta koulut siirtyivät periaatteen alaisuuteen jo muutamaa vuosikymmentä aiemmin. Koulutusta pidettiin 1800-luvun lopun tasavaltalaisten keskuudessa suuressa arvossa. Koulujen pääasiallisena tehtävänä oli kasvattaa kansalaisia, joilla oli yhteinen, paikalliset, kulttuuriset ja uskonnolliset erot ylittävä julkinen identiteetti. Lakiuudistusten myötä peruskoulusta tuli 1880-luvulla pakollinen ja ilmainen, sekä lisäksi uskonnon suhteen neutraali. Samalla peruskoulutus otettiin pois katolisen kirkon käsistä.<sup>80</sup>

Kouluympäristöön sovellettuna *laïcité* tarkoittaa ennen kaikkea kahta asiaa: ensinnäkin, ranskalaisissa kouluissa ei ole uskontoa oppiaineena. Uskontoon liittyviä asioita opetetaan etenkin historian oppituntien yhteydessä, mutta opetus on Eurooppa-keskeistä ja pysyttelee pitkälti Lähi-idän kolmen monoteistisen uskonnon parissa.<sup>81</sup> Toiseksi, vuoden 2004 syksystä alkaen näkyvien uskonnollisten tunnusmerkkien käyttö on ollut lailla kiellettyä valtion kouluissa<sup>82</sup>. Jo aiemmin uskonnollisten tunnusmerkkien käyttö oli ollut kiellettyä opettajilta, mutta vielä 1980-luvulla muslimioppilaiden annettiin monessa tapauksessa pitää huivia, ja kristilliset ja juutalaiset symbolit tuottivat vieläkin vähemmän ongelmia kouluympäristössä.<sup>83</sup> Vuoden 2004 lain taustalla oli pitkään jatkunut kiistely muslimityttöjen oikeudesta käyttää huivia. Huivikiistaan palataan myöhemmin tässä tutkielmassa.

---

<sup>80</sup> Laborde 2005, 323.

<sup>81</sup> Estivalezes 2005, 233-234.

<sup>82</sup> Ranskassa on paljon myös yksityiskouluja, joissa uskonnon asema on erilainen kuin valtion kouluissa.

<sup>83</sup> Molokotos Liederman 2000, 379 (alaviite 3); Killian 2003, 572; Davie 2007, 173.

## Ranskalainen muslimi

### Monikulttuurisuuden haasteet

Islamin näkyvyys Euroopassa on kasvanut merkittävästi toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Sodan jälkeen etenkin Iso-Britanniaan, Saksaan ja Ranskaan saapui runsaasti siirtotyöläisiä, jotka olivat kulttuuriselta taustaltaan, jos eivät aina uskonnoltaan, muslimeja. Siirtotyöläisyys muuttui ajan myötä pysyväksi siirtolaisuudeksi, ja muslimien lukumäärä kasvoi entisestään perheen yhdistämisten myötä. Siirtolaisuuden vakiintuessa islamin ulkoinen näkyvyys alkoi kasvaa: rakennettiin moskeijoita, perustettiin yhdistyksiä, ja huivia käytäviä musliminaisia ja -tyttöjä alkoi näkyä niin katukuvassa kuin kouluissakin.

Ranska on monien muiden eurooppalaisten valtioiden ohella joutunut haasteiden eteen kasvavan monikulttuurisuuden, ja etenkin islamin merkityksen lisääntymisen myötä. Keskustelu esimerkiksi moskeijoiden rakentamisesta tai huivin käytöstä valtion kouluissa on ajoittain käynyt kiivaanakin. Grace Davie on todennut, että Euroopan uusilla tulokkailla on usein erilainen käsitys uskonnon paikasta yhteiskunnassa kuin mihin Euroopassa on viimeisen muutaman vuosisadan aikana totuttu. Eurooppalaiset yhteiskunnat ovatkin joutuneet avaamaan uudelleen keskustelun uskonnon paikasta niin julkisen kuin yksityisen elämän piirissä.<sup>84</sup>

Sopeutumista uuteen tilanteeseen ei kuitenkaan vaadita vain eurooppalaisilta yhteiskunnilta vaan myös muslimeilta. Nuoret, toisen ja kolmannen sukupolven maahanmuuttajat joutuvat usein tasapainoilemaan vanhempiensa traditioiden ja toisaalta länsimaisen yhteiskunnan tapojen ja arvojen välillä. Muslimijärjestöt ja -intellektuellit pohtivat miten islam löytää oman paikkansa Euroopassa. Onko mahdollista olla sekä uskontoaan harjoittava muslimi, että esimerkiksi ranskalainen? Vastaukset näihin identiteettikysymyksiin vaihtelevat.

---

<sup>84</sup> Davie 2006, 32.

## Näkymättömästä näkyväksi

Kirjoitettaessa esittelyä muslimeista pitkän kristillisen historian omaavassa Ranskassa nousee esiin kaksi hyvin konkreettista kysymystä: ”Paljonko Ranskassa on muslimeita?” ja ”Mistä ja miksi he ovat tulleet Ranskaan?”

Ensimmäiseen kysymykseen vastaaminen on mahdotonta ilman, että ensin kysytään mitä sanalla ”muslimi” tarkoitetaan. Yleensä sanalla viitataan ihmisiin, joilla on islamilainen kulttuurinen tausta, sekä heidän jälkeläisiinsä. Määrittely on varsin väljä, ja pitää sisällään islamin eri suuntaukset samoin kuin muslimeiksi laskettavien ihmisten hyvin erilaiset tavat suhtautua islamin uskoon.<sup>85</sup> Kysymys siitä, kuka on muslimi, on tärkeä pyrittäessä määrittelemään muslimien lukumäärää. Useissa eurooppalaisissa valtioissa ei ole virallisia tietoja kansalaisten kuulumisesta eri uskontokuntiin, sillä asian katsotaan kuuluvan ihmisten yksityisasioihin.<sup>86</sup> Näin myös Ranskassa. Scott huomauttaa lisäksi, että etnisen ryhmän tai uskonnon ottaminen mukaan väestölaskentaan tarkoittaisi, ettei Ranska näyttäytyisi republikanistisen ideologiansa mukaisesti yhtenä ja yhtenäisenä, vaan pikemminkin ryhmiin jakaantuneena kansakuntana.<sup>87</sup> Tilastoihin liittyvät rajoitukset tarkoittavat käytännössä sitä, että muslimien lukumäärää arvioitaessa turvaudutaan tilastoihin maahan saapuneista siirtolaisista, ja huomio kiinnittyy niihin muuttajiin, jotka saapuvat muslimienemmistöisistä maista. Arviointitapa on puutteellinen monellakin tapaa: esimerkiksi islamiin kääntyneet eivät näy näissä tilastoissa, kuten eivät näy siirtolaisina saapuneiden Ranskassa syntyneet lapsetkaan.<sup>88</sup>

Arviot Ranskan muslimiyhteisön koosta vaihtelevat lähteestä riippuen, mutta selvää on se, että Ranskassa asuu enemmän muslimeja kuin yhdessäkään toisessa Länsi-Euroopan maassa. Felice Dassetton mukaan Ranskassa asui 1990-luvun lopussa 4-4,5 miljoonaa muslimia.<sup>89</sup> Remy Leveau ja Shireen T. Hunter esittivät vuonna 2002 julkaistussa teoksessa, että Ranskassa voidaan arvioida olevan 3,5-5 miljoonaa muslimitaustaista

---

<sup>85</sup> Shadid and van Koningsveld 1995, 3.

<sup>86</sup> Yhtenä poikkeuksena voidaan mainita Iso-Britannia. Siellä vuoden 2001 väestölaskennan yhteydessä kysyttiin ensimmäistä kertaa 150 vuoteen vastaajien uskontokuntaa. Kysymys oli vapaaehtoinen, ja väestölaskenta huomioi kristinuskon, islamin, hindulaisuuden, sikhiläisyyden, buddhalaisuuden, juutalaisuuden, ”muut uskonnot” sekä uskonnottomuuden. (Peach 2006, 629.)

<sup>87</sup> Scott 2007, 12.

<sup>88</sup> Shadid and van Koningsveld 1995, 2-3.

<sup>89</sup> Dassetto 2003, xxiv.

henkilöä.<sup>90</sup> Jonathan Laurence ja Justin Vaisse päätyivät vuonna 2006 ilmestyneessä kirjassaan arvioimaan, että Ranskassa asuu viitisen miljoonaa muslimia.<sup>91</sup> Korkeimmat arviot ovat ulottuneet aina kahdeksaan miljoonaan saakka.<sup>92</sup> Voitaneen sanoa, että mikäli Ranskan muslimiväestön kooksi arvioidaan noin viisi miljoonaa, ei arviossa mennä kovin pahasti pieleen.

Suurimmalla osalla Ranskan muslimeista on juuret Pohjois-Afrikassa, etenkin Algeriassa, Marokossa ja Tunisiassa. Tälle on historialliset syynsä sillä kyseiset ns. Maghreb-maat olivat aikanaan Ranskan siirtomaavallan alla: Algerian katsottiin olevan osa Ranskaa, Marokko ja Tunisia taasen olivat Ranskan protektoraatteja. Brigitte Basdevant-Gaudemet ja Franck Frégosi arvioivat vuonna 2004, että Ranskassa oli noin 1,5 miljoonaa algerialaista, miljoona marokkolaista ja 350 000 tunisialaista. Muita suuria ryhmiä olivat muun muassa *harkis*-nimellä<sup>93</sup> Ranskassa tunnetut muslimit ja heidän jälkeläisensä (450 000) sekä turkkilaiset (350 000). Islamiin kääntyneitä oli heidän mukaansa arviolta 40 000.<sup>94</sup>

Laajamittaisen, Ranskaan suuntautuvan modernin ajan muslimisiirtolaisuuden<sup>95</sup> ensimmäinen vaihe voidaan ajoittaa vuoteen 1870, jolloin Ranska oli sodassa Saksan kanssa. Tuolloin Ranskaan saapui sotilaallisista syistä muslimeja. Myös ensimmäisessä maailmansodassa taisteli Ranskan siirtomaajoukkoja. Taloudellinen siirtolaisuus sai alkunsa 1920-luvulla. Toista maailmansotaa seurasi Ranskassa kolmen vuosikymmenen taloudellinen nousukausi (*les trente glorieuses*), jonka aikana etenkin Algeriasta saapui paljon työvoimaa Ranskaan. 1970-luvulla siirtolaisuutta ryhdyttiin rajoittamaan, ja työperäinen siirtolaisuus muuttui pikemminkin perheiden yhdistämisestä johtuvaksi siirtolaisuudeksi.<sup>96</sup> Yhä edelleen perheenyhdistäminen on tärkeässä roolissa Ranskaan suuntautuvassa siirtolaisuudessa, työperäisen maahanmuuton osuuden ollessa vain 6 %.

---

<sup>90</sup> Leveau and Hunter 2002, 3.

<sup>91</sup> Laurence and Vaisse 2006, 15.

<sup>92</sup> Laurence and Vaisse 2006, 18.

<sup>93</sup> *Harkis* (yks. *harki*) viittaa algerialaisiin, jotka Algerian sodan aikana (1954-1962) taistelivat Ranskan puolella. Sodan jälkeen heitä pidettiin Algeriassa petteureina, eivätkä he siten voineet jäädä kotimaahansa. Toisen maailmansodan jälkeisistä muslimisiirtolaisista puhuttaessa mainitaan usein, että heidän alkuperäinen ajatuksensa oli tulla Ranskaan vain tilapäistöihin, ja palata myöhemmin takaisin kotimaahansa. Tämä ei päde harkeihin, vaan he muuttivat Ranskaan pysyvästi. (Leveau and Hunter 2002, 5.)

<sup>94</sup> Basdevant-Gaudemet & Frégosi 2004, 144.

<sup>95</sup> Ranskaan on toki saapunut paljon siirtolaisia myös muualta kuin muslimimaista. Itse asiassa vielä vuoden 1968 väestölaskennassa pääosa Ranskassa asuvista ulkomaalaisista oli Ranskan naapurimaiden kansalaisia. (Hargreaves 2007, 17.)

<sup>96</sup> Frégosi 2002, 69-70.



Presidentti Sarkozy on kuitenkin keväällä 2008 ilmoittanut haluavansa muuttaa maahanmuuton rakennetta siten, että maahanmuutosta puolet olisi työperäistä.<sup>97</sup>

Muslimisiirtolaisten määrä alkoi kasvaa selvästi toisen maailmansodan jälkeisen taloudellisen nousukauden aikana, mutta islam alkoi tulla näkyvämmäksi osaksi ranskalaista yhteiskuntaa vasta 1980-luvun alkupuolella. Näkyvyyden lisääntymiseen vaikutti se, että siirtolaisuus alettiin nähdä pysyvänä, ja sen myötä esimerkiksi tarve harjoittaa omaa uskontoa siihen soveliaassa paikassa kasvoi. Aiemmin islamin kollektiivinen harjoittaminen tapahtui muun muassa kodeissa, mutta 1980-luvun alussa rukoushuoneiden määrä alkoi kasvaa selvästi. Moskeijat eivät aluksi saaneet erityisen lämmintä vastaanottoa. Paikalliset asukkaat vastustivat niitä, osa passiivisemmin, osa avoimen vihamielisesti. 1990-luvulla vastustus alkoi kuitenkin laantua, ja Cesarin mukaan 2000-luvulla olisi mahdollon ajatus, että paikallishallinto kieltäisi moskeijan rakentamisen, kuten aiemmin on voinut tapahtua.<sup>98</sup>

Näkyvyyteen on vaikuttanut myös islamilaisten yhdistysten määrän kasvu. Ranskan yhdistyksiä säätelevät lait ovat peräisin vuosilta 1901 ja 1905, ja ne määrittävät toisaalta uskonnollisten yhdistysten, toisaalta kulttuuristen yhdistysten perustamista ja toimintaa. Lait takasivat kaikille Ranskassa asuville mahdollisuuden perustaa järjestöjä, kunhan ne rekisteröitiin viranomaisten toimesta. Tilanne muuttui 1930-luvun loppupuolella, kun fasististen järjestöjen määrä kasvoi. Tämä johti siihen, että ulkomaalaisten perustamat yhdistykset tuli hyväksyä sisäministeriössä, ja vasta vuodesta 1981 lähtien myös ulkomaalaiset ovat jälleen saaneet perustaa vapaasti yhdistyksiä. Vuonna 1976 Ranskassa oli vain 21 viranomaisten rekisteröimää ja hyväksymää muslimijärjestöä, mutta niiden määrä kasvanut siten, että muslimijärjestöjen lukumäärä jo yli tuhat.<sup>99</sup>

Ranskan muslimien välisiä suhteita kuvaa yhteistyön sijaan pikemminkin jakautuminen etnisten, kielellisten, ideologisten, ja uskonnollisten näkemysten mukaan. Tämä on vaikeuttanut muslimien yhtenäisen äänen muodostumista.<sup>100</sup> Ranskassa on toiminut vuodesta 2003 lähtien Islamin uskon ranskalainen neuvosto (*Conseil Français du Culte Musulman*, CFCM), jonka perustamisessa valtion hallinto, erityisesti silloinen sisäministeri

---

<sup>97</sup> Helsingin Sanomat 21.4.2008.

<sup>98</sup> Cesari 2005, 1027-1028.

<sup>99</sup> Nielsen 1995, 13; Leveau and Hunter 2002, 11.

<sup>100</sup> Leveau and Hunter 2002, 13-14.

Nicolas Sarkozy, näyttelivät merkittävää osaa. Tämä valtiovetoisuus asettaa väistämättä kysymyksen toisaalta siitä kuinka paljon neutraali valtio voi puuttua uskontokunnan sisäisiin asioihin, ja toisaalta siitä kuinka edustava CFCM oikein on ja millainen sen auktoriteetti on. Kyseessä ei ole uskonnollisten asiantuntijoiden muodostama elin eivätkä sen johtohenkilöt ole välttämättä uskonnollisesti erityisen oppineita, vaan pikemminkin poliittisesti aktiivisia muslimeja. Neuvostoa ei siis voi kutsua uskonnolliseksi auktoriteetiksi, ainakaan ilman suurta kysymysmerkkiä. CFCM:n johtajistossa korostuu suurten järjestöjen ja moskeijoiden asema. Toisaalta monet muslimit näkivät neuvoston perustamisen järkevänä, sillä neuvosto pystyy ohjeistamaan hallintoa islamiin liittyvissä kysymyksissä ja sillä on myös jonkinasteinen legitimitetti niidenkin muslimien keskuudessa, jotka eivät erityisesti perusta suurista muslimijärjestöistä. Neuvosto voidaan myös nähdä valtion välineenä muokata ranskalaista islamia haluamaansa suuntaan.<sup>101</sup>

Islamin sopeutuminen osaksi ranskalaista yhteiskuntaa on asia, jota on vuosien varrella kommentoitu valtion ylintä johtoa myöten, milloin positiivisemmassa milloin negatiivisemmassa sävyssä. Yli vuosikymmenen kestänyttä keskustelua muslimityttöjen oikeudesta käyttää huivia valtion kouluissa voidaan pitää kaikkein merkittävimpänä toistaiseksi käytnä pohdintana islamin paikasta Ranskassa.<sup>102</sup> Kiistan aikana niin Ranskan poliittinen johto kuin muslimiyhteisönkin jäsenet tekivät rajanvetoa siitä millä tavoin uskonto voi toimia julkisessa tilassa. Myös Fadela Amara osallistui aktiivisesti tähän keskusteluun.

## **Kiistaa huivista**

Huiveista on kiistelty useammassakin Euroopan maassa, esimerkiksi Saksassa, mutta missään toisessa valtiossa huivikiistasta ei ole muotoutunut yhtä kiivasta ja pitkäkestoista

---

<sup>101</sup> Bowen 2007a, 58-62.

<sup>102</sup> Huivikiista (ransk. *l'affaire du foulard*, engl. *the headscarf affair*), joka alkoi vuonna 1989 ja päättyi vuonna 2004, voidaan nähdä yhtenä pitkänä keskusteluna, kuten tässä työssä tehdään. On myös tutkijoita (Haddad and Golson 2007), jotka kirjoittavat ensimmäisestä ja toisesta huivikiistasta: ensimmäinen vuonna 1989, toinen vuonna 2004 (itse määrittäisin jälkimmäisen ajanjakson 2003-2004).

kuin Ranskassa.<sup>103</sup> Lyhykäisyydessään huivikiistassa oli kyse siitä saavatko muslimitytöt käyttää uskonnolliseksi tulkittavaa huivia valtion kouluissa, jotka Ranskassa kuuluvat *laïcité*-periaatteen piiriin. Kiista sai alkunsa vuonna 1989, kun kolme tyttöä erotettiin koulustaan heidän kieltäytyttyä luopumasta huivin käytöstä koululuokassa. Media kiinnostui tapauksesta, samoin kuin useat järjestöt, ja hyvin pian keskustelu laajeni valtakunnalliseksi. Samalla myös itse aihe laajeni koskemaan muun muassa Ranskan maahanmuutto- ja integraatiopolitiikkaa. Huivikiista paljasti armotta *laïcité*n monitulkintaisuuden: siinä missä osa keskustelijoista näki periaatteen tarkoittavan sitä, että oman uskonnon julkisesta näyttämisestä tulee pidättäytyä koulun kaltaisessa julkisessa tilassa, tulkitsivat toiset *laïcité*n pitävän sisällään suvaitsevaisuuden ihanteen, mikä oikeutti myös huivia käyttävien tyttöjen koulunkäynnin.

Silloinen opetusministeri Lionel Jospin päätyi kysymään Ranskan korkeimman hallinto-oikeuden (*Conseil d'Etat*) mielipidettä huivikysymykseen. Ratkaisu oli, ettei huivi tai mikään muukaan uskonnollinen tunnusmerkki ole itsessään *laïcité*n vastainen, ja siten ongelmallinen valtion kouluissa. Uskonnollisten tunnusmerkkien käyttö osana propagandaa, toisten käännättämistä tai koulun työrauhan häiritsemistä oli kuitenkin kiellettyä. Käytännössä päätös huivin käytön sallimisesta jäi kunkin koulun rehtorille.

Seuraavan vuosikymmenen aikana huiveista keskusteltiin ajoittain, keskustelun ollessa erityisen aktiivista vuonna 1994. Yksittäisiä koulusta erottamisia vedettiin oikeuteen, ja useimmiten voittajana oli muslimityttö. Vuosituhannen vaihteen jälkeen, vuonna 2003, huivikysymyksen ollessa jälleen esillä, voimistui käsitys siitä, ettei vuoden 1989 päätös enää riitä. Ranskassa perustettiin useita eri työryhmiä pohtimaan kysymystä uskonnollisista tunnusmerkeistä kouluissa sekä *laïcité*-periaatteen soveltamisesta. Tunnetuin niistä oli presidentti Chiracin heinäkuussa 2003 asettama, puheenjohtajansa Bernard Stasin nimellä tunnettu Stasi-komissio. Komissio julkisti raporttinsa joulukuussa 2003 suosittaen siinä muun muassa näkyvien uskonnollisten tunnusmerkkien kieltämistä lailla valtion kouluissa.<sup>104</sup> Tämä ei tullut varsinaisena yllätyksenä, sillä Hargreavesin mukaan oli

---

<sup>103</sup> Saksassa käyty huivikeskustelu, ks. esim. Amir-Moazami 2005; Joppke 2007. Saksan tilanteesta, samoin kuin huivikeskusteluista Belgiassa ja Italiassa, ks. Allievi 2003, 338-343.

<sup>104</sup> Commission présidée par Bernard Stasi 2004.

julkinen salaisuus, että presidentti odotti juuri tällaista suositusta pitkäaikaisen ystävänsä johtamalta komissiolta.<sup>105</sup>

Pian Stasi-komission raportin julkistamisen jälkeen presidentti Chirac piti televisioidun puheen, jossa hän toivoi lainsäätäjien ryhtyvän pikaisesti toimeen, jotta uskonnolliset tunnusmerkit kiellettäisiin lailla valtion kouluissa. Näin tapahtuikin, ja presidentti allekirjoitti uuden lain maaliskuussa 2004. Lakia on sovellettu kouluissa syksystä 2004 lähtien. Siitä huolimatta, että lakia kritisoitiin, on sen voimaantulon myötä huivikeskustelu hiljalleen lakannut.

Huivikiistan kautta keskusteltiin monista niistä epäluuloista ja peloista, joita islamia kohtaan Ranskassa tunnetaan. Vuosien varrella huivin esitettiin olevan, muun muassa, osoitus naisen heikosta asemasta islamissa, äärimuslimien keino ujuttaa poliittista propagandaa Ranskaan, sekä osoitus muslimien halusta identifioitua julkisessa tilassa mieluummin muslimeiksi kuin ranskalaisiksi. Lehdistöissä, samoin kuin ennen uutta lakia julkaistuissa eri työryhmien raporteissa jäi pienelle huomiolle muun muassa se, että huivia käyttävät tytöt olivat selvä vähemmistö valtion kouluissa opiskelleiden muslimityttöjen joukossa. Emmanuel Terray on kirjoittanut toisaalta hieman provosoivasti, toisaalta aika osuvastikin ”huivihysteriasta”: hänen mukaansa Ranska ei ole kyennyt ratkaisemaan integraation ja sukupuolten väliseen tasa-arvoon liittyviä kysymyksiä, ja huivikysymys toimi fiktiivisenä sijaisongelmana, jonka ratkaiseminen antoi hallinnolle illuusion tilanteen hallitsemisesta.<sup>106</sup>

Fadela Amara otti voimakkaasti kantaa huivikysymykseen perustamansa ja johtamansa NPNS:n edustajana. NPNS nousi 2000-luvun alkuvuosina käydyissä keskusteluissa merkittävään rooliin, mikä ei miellyttänyt kaikkia naisjärjestöjä.<sup>107</sup> NPNS pääsi muun muassa esittämään näkemyksensä kahdelle merkittävälle työryhmälle: jo edellä mainitulle Stasi-komissiolle, joka selvitti *laïcité*n tilaa Ranskassa, sekä kansalliskokouksen puhemiehen Jean-Louis Debrén johtamalle työryhmälle, joka selvitti uskonnollisten tunnusmerkkien käyttöä kouluissa. Nämä molemmat työryhmät päätyivät suosittamaan

---

<sup>105</sup> Hargreaves 2007, 113.

<sup>106</sup> Terray 2004.

<sup>107</sup> Kemp 2009, 22, 25.

uutta lakia, joka kieltäisi uskonnolliset tunnusmerkit, ennen kaikkea muslimityttöjen huivit, valtion kouluissa. Tämä oli myös NPNS:n ja Fadela Amaran kanta.

## Omanlaisensa feministi

Fadela Amara määrittää itsensä feministiksi, ja *Ni Putes Ni Soumises* on naisten oikeuksia ajava järjestö. Esimerkiksi *La racaille de la République* –teoksessa Amara toteaa seuraavalla tavalla: ”Tämän takia taistelemme liikkeessämme ennen kaikkea tyttöjen aseman ja naisten olosuhteiden taantumista vastaan.”<sup>108</sup> Siten on syytä sanoa muutama sana ranskalaisesta feminismistä ja naisasialiikkeistä Ranskassa. Ranskalainen feminismi on toki käsitteenä ongelmallinen, sillä se antaa kuvan yhtenäisestä liikkeestä, mikä ei käytännössä pidä paikkaansa. Puhe tietyn maan feminismistä häivyttää myös kansainväliset vaikutteet, sekä sen, että monet maahanmuuttajafeministit näkevät itsensä ennemminkin feministeinä Ranskassa kuin ranskalaisina feministeinä.<sup>109</sup>

Ranskalainen feminismi voidaan Lisa Walshin mukaan jakaa kolmeen aaltoon. Ensimmäisen aallon katsotaan alkaneen suffragettien taistelusta äänioikeuden puolesta 1800- ja 1900-lukujen taitteessa, ja päättyneen eksistentiaalistien vaatimukseen naisten tasaveroisesta hyväksymisestä niin yhteiskunnan toiminnassa kuin symbolisella tasollakin. Mikäli nainen on miehen alapuolella, ei se ensimmäisen aallon feministien mukaan johdu mistään sisäsyntyisestä seikasta, vaan kyse on kulttuurisesta indoktrinaatiosta, joka kylläkin voidaan esittää biologisena faktana. Ensimmäisen aallon kuuluisin edustaja lienee Simone de Beauvoir.<sup>110</sup>

Toinen aalto sai alkunsa kevään 1968 jälkimainingeissa. Siinä missä ensimmäisen aallon feministit korostivat samanarvoisuutta (*equality*), pyrkivät toisen aallon feministit pikemminkin puhumaan eroavuuden (*difference*) puolesta. Näille feministeille seksuaalinen eroavuus on kaikkia muita eroavuuksia merkittävämpää. Monet toisen aallon feministit, joista tunnetuimpia ovat muun muassa Julia Kristeva ja Hélène Cixous, ovat

---

<sup>108</sup> Amara et Abdi 2006, 55.

<sup>109</sup> Allwood and Wadia 2002, 214-215.

<sup>110</sup> Walsh 2004, 1-2.

käyttäneet teoreettisena viitekehyksenään Jacques Lacanin tulkintaa Freudin psykoanalyysistä.<sup>111</sup> Anna Kempin mukaan tutkimuskirjallisuudessa ranskalaisella feminismillä on usein tarkoitettu juuri tätä toisen aallon poststrukturalistista, Lacanilta ja Derridalta vaikutteita ottavaa feminismin muotoa.<sup>112</sup>

Lisa Walsh kirjoittaa myös ranskalaisen feminismin kolmannesta aallosta, johon hän sijoittaa nykyisen (2004) feministisukupolven. Walsh viittaa Julia Kristevan kirjoituksiin, joissa tämä ennustaa kolmannen aallon nousevan samanarvoisuus / eroavuus –jaottelun yläpuolelle. Hän kuitenkin toteaa, että monet ranskalaiset feministit kamppailevat edelleen samojen kysymysten parissa kuin ensimmäisen ja toisen aallon kirjoittajatkin, eivätkä näkemuserot siitä, tulisiko naisten pyrkiä ennen kaikkea samanarvoisuuden vai eroavuuden korostamiseen, ole hävinneet.<sup>113</sup>

Vielä ennen vuotta 1995 monet ranskalaiset feministiset liikkeet sulkiivat miehet pois toiminnastaan, mutta sen jälkeen miesten toiminta feminismiin piirissä on ollut hyväksytympää. Sukupuolten välisten suhteiden ei katsota voivan muuttua ilman miesten osallistumista.<sup>114</sup> NPNS kuuluu tähän uudempaan sukupolveen ranskalaisia feministisiä liikkeitä, joiden johdossa ja jäsenenä on niin naisia kuin miehiäkin. Esimerkiksi *La racaille de la République* –kirjan toinen kirjoittaja, Mohammed Abdi, oli NPNS:n pääsihteeri.

NPNS:n feminismi on liitetty Simone de Beauvoirin edustamaan ensimmäisen aallon feminismiin, vaaditaanhan järjestön toiminnassa ennen kaikkea tasa-arvoa ja kunnioitusta kaikille naisille kaikilla elämän osa-alueilla.<sup>115</sup> Toisaalta, Fadela Amara ja *Ni Putes Ni Soumises* on sijoitettu kuuluvaksi myös feminismin kolmanteen aaltoon. He asettavat feminisminsä keskiöön postkoloniaalisen naisen, siinä missä toisen aallon feminismiin on sanottu jättäneen niin siirtolaistaustaiset kuin työläisnaisetkin huomioita. NPNS ei teoretisoi eikä pyri purkamaan käsitteitä, vaan naisia kannustetaan muuttamaan elinolojaan nojaten muun muassa kansalaisyhteiskuntaan, autonomiaan, *laïcité*-periaatteeseen ja naisten ja miesten yhdessä toimimiseen. NPNS:n, samoin kuin Fadela Amaran, feminismi linkittyy

---

<sup>111</sup> Walsh 2004, 2-6.

<sup>112</sup> Kemp 2009, 21.

<sup>113</sup> Walsh 2004, 8-9.

<sup>114</sup> Allwood and Wadia 2002, 218-219.

<sup>115</sup> Murray and Perpich 2011, 1.

vahvasti vasemmistolaiseen republikanismiin korostaessaan kansalaisuuden merkitystä ja taistelllessaan rasismia, köyhyyttä ja uskonnollista fundamentalismia vastaan.<sup>116</sup>

Fadela Amara määrittää suhtautumistaan feminismiin toteamalla, että hänen mielestään naista ei tule pitää uhrina, eikä hän halua keskittyä puhumaan sukupuolten välisestä sodasta. Amara lähtee liikkeelle konkreettisista tilanteista, ei teorioista, ja hän haluaa käsitellä miehiä ja naisia ennen kaikkea samat oikeudet omaavina kansalaisina. Amara on itse todennut akateemisen feminismin olevan kaukana lähiöiden tyttöjen ja naisten elämästä. Lähiöissä juuri kukaan ei julistaudu feministiksi. Amara itse toteaa osallistuneensa feminististen ryhmien toimintaan, mutta valittaa, ettei niissä käsitelty mitään konkreettisia asioita, vaan keskityttiin feminismin teorian tai globalisaation pohdintaan.<sup>117</sup>

Tämän vuosituhanen alun yksi merkittävimpiä keskusteluja ranskalaisen feminismin kannalta käytiin 2000-luvun alkupuolella, kun pohdittiin onko muslimityöillä oikeutta käyttää päähuivia valtion kouluissa. Feministiset diskurssit olivat huivikeskustelussa merkittävässä roolissa, ja onpa väitetty, että tuolloin ”kaikista tuli feministejä”, naisten oikeuksien puolustamisen noustessa keskeiseen asemaan.<sup>118</sup> Huiveihin suhtauduttiin pääsääntöisesti kielteisesti – näin myös Fadela Amara ja NPNS. Huivikeskustelun aikana näkyi kuitenkin selvästi myös se, ettei ranskalainen feminismi ei ole mikään yksi yhtenäinen liike, toisten feministien kannattaessa huivikieltoa ja toisten taasen vastustaessa sitä.

Anna Kemp on kritisoinut huivikeskustelun aikana dominoivaan asemaan noussutta käsitystä musliminaisista. Hänen mukaansa ongelmallisia aspekteja oli kolme. Ensinnäkin, naisten emansipaatio liitettiin kapea-alaisesti ennen kaikkea seksuaaliseen vapautumiseen. Toisekseen, musliminaisten emansipaation esikuvaksi nostettiin huivikeskustelujen aikana idealisoitu, yksiulotteinen kuva ranskalaisnaisesta. Tällöin taka-alalle jäi paitsi ranskalaisnaisten elämän monimuotoisuus niin myös ne moninaiset ongelmat, jotka todellisuudessa kuvaavat ranskalaisnaisten elämää: lisääntyvä kotiväkivalta, naisten vähäinen edustus julkisissa viroissa jne. Nämä kaksi ensimmäistä kritiikkiä Kemp

---

<sup>116</sup> Fayard and Rocheron 2009, 2.

<sup>117</sup> Amara 2004, 89, 113-115, 120-122.

<sup>118</sup> Kemp 2009, 20.

kohdistaa suoraan myös Fadela Amaraan ja hänen järjestöönsä. Kolmanneksi, huivikeskusteluissa islamin katsottiin yksiselitteisesti alistavan naisia, mikä Kempin mukaan vei musliminaisilta mahdollisuuden kritisoida ja muuttaa islamia omista lähtökohdistaan käsin.<sup>119</sup>

## Ongelmallisten lähiöiden puolestapuhuja

### Syrjäytymistä ja syrjintää

Fadela Amaran toiminnan keskeisinä alueina toimivat lähiöt (*banlieues*), ja ennen kaikkea ongelmalliset lähiöt. Hän itse kirjoittaa milloin lähiöistä, milloin kortteleista, mutta tässä tutkielmassa puhutaan yksinkertaisuuden vuoksi vain lähiöistä. Kyseessä ovat alueet, joissa on yleensä julkisin varoin kustannettuja asuintaloja, joissa asuu heikossa sosiaalisessa asemassa olevia ihmisiä, usein siirtolaistaustaisia, muttei suinkaan aina. Lähiöistä puhutaan Ranskassa monikossa (lähiöt ovat tai eivät ole tietynlaisia), ikään kuin kaikki lähiöt olisivat samanlaisia, argumentoi Mireille Rosello vuonna 1997. Sana yhdistyy hänen mukaansa räsistyneeseen asuinalueeseen, jolla ajatellaan asuvan etupäässä ulkomaalaisia ja ennen kaikkea arabeja.<sup>120</sup> Sophie Body-Gendrot'n mukaan sanaa käytetään nykyään viittamaan urbaaniin kurjistumiseen (*deprivation*), luku- ja kirjoitustaidottomuuteen, segregatioon, köyhyyteen, huumeisiin ja rikoksiin. Hän näkee myös, että taustalla on ajatus siitä, että julkisin varoin kustannetuissa lähiöissä elävät maahanmuuttajaperheet ovat syypäitä edellä mainittuihin ongelmiin.<sup>121</sup> Kuva lähiöistä ja niiden asukeista on yhtenäistä, mutta todellisuus on monivivahteisempi. Catherine Wihtol de Wenden nostaa esille muun muassa sen, että osa siirtolaisnuorista pystyy nousemaan keskiluokkaiseen asemaan, eivätkä kaikki nuoret suinkaan ole rikollisia tai ääri-islamista kiinnostuneita.<sup>122</sup> Nämä määritteet kuitenkin liitetään usein juuri lähiönuoriin.

---

<sup>119</sup> Kemp 2009, 23-25, 31.

<sup>120</sup> Rosello 1997, 240.

<sup>121</sup> Body-Gendrot 2010, 659.

<sup>122</sup> Wihtol de Wenden 28.11.2005 (www-dokumentti).



Toisen maailmansodan jälkeen, 1950-luvulla, rakennettiin hallituksen tukemia asuntoja (HLM, *Habitation à Loyer Modéré*), jotka silloisissa olosuhteissa paransivat työläisperheiden asemaa. Asuminen näissä asunnoissa nähtiin välietappina kohti parempaa. Vielä 1970-luvun loppupuolella tuettujen asuntojen alueilla asui monenlaisen taustan omaavia perheitä, mutta tämän jälkeen alkoi kehitys, joka johti siihen, että nykyisin voidaan jo sanoa muodostuneen ghettoja, joissa siis asuu etniseltä identiteetiltään, uskonnoltaan ja sosio-ekonomiselta statukseltaan hyvin samankaltaisia ihmisiä. Siirtolaisperheet pääsivät tuetuille asuinalueille juuri samaan aikaan, kun niiden status alkoi muuttua: Enää asumista tuetulla asuinalueella ei nähty siirtymävaiheena, vaan pikemminkin loukkuna sellaisille työläisperheille, jotka eivät pystyneet taloudellisista syistä muuttamaan muualle. Huumeiden käyttö, nuorisotyöttömyys ja ajanviettopaikkojen puute kuvaavat nykyisiä oloja HLM-alueilla.<sup>123</sup> Yksi lähiöiden ongelmista on huono koulutus, sillä koulujen toimintaa vaikeuttaa muun muassa väkivalta sekä opettajien vaihtuminen.<sup>124</sup> Lähiökouluihin päätyy usein nuoria ja kokemattomia opettajia, ja heidän mukaansa opettajankoulutus yliopistoissa ei valmista heitä kohtaamaan lähiöissä ilmeneviä ongelmatilanteita.<sup>125</sup>

Jocelyne Cesarin mukaan lähiöiden kriisi koskettaa ennen muuta niin kutsutuista Maghrebmaista, eli Algeriasta, Tunisiasta ja Marokosta saapuneita ensimmäisen ja toisen polven maahanmuuttajia, jotka voidaan ainakin enemmistön osalta määritellä muslimitaustaisiksi. Cesari näkee ongelmallisena, että näistä ihmisistä puhuttaessa köyhyys, etninen tausta ja islam yhdistetään usein toisiinsa, ja hän näkeekin juuri näiden kolmen erillisen tekijän yhteenkietomisen viimeisimpien lähiöongelmien taustalla.<sup>126</sup>

Cesari kritisoi näkemystä, jonka mukaan lähiöiden ongelmien, kuten sosiaalisen ja taloudellisen marginaalisuuden, taustalla olisi siirtolaisten halu säilyttää omat kulttuuriset piirteensä. Hänen mukaansa etenkin nuorilla etnisyys yhdistyy pitkälti erilaisuuden ja syrjinnän kokemiseen. Nuoret eivät välttämättä itse elä erityisen ”arabialaisella” tavalla, mutta muiden määrittelyissä heidän taustansa nostetaan ylikorostuneeseen asemaan.<sup>127</sup> Alec G. Hargreaves nostaa esille sen, että toisen ja kolmannen sukupolven

---

<sup>123</sup> Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>124</sup> Roy 18.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>125</sup> Haddad and Balz 2006, 28.

<sup>126</sup> Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>127</sup> Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

maahanmuuttajat ovat voittopuolisesti integroituneet Ranskaan. Täten ongelmana ei hänen mukaansa ole niinkään Ranskan integraatiopolitiikka, vaan yhteiskunta- ja talouspolitiikka.<sup>128</sup>

2000-luvulla lähiöiden ongelmat ovat nousseet tapetille Fadela Amaran toiminnan ohella etenkin kahden tytön surullisen kohtalon vuoksi. Samira Bellil joutui useaan otteeseen joukkoraiskauksen uhriksi. Uskaltauduttuaan viimein puhumaan asiasta, hän julkaisi vuonna 2002 kirjan *Dans l'enfer des tournantes* (Joukkoraiskaushelvetissä), ja osallistui muun muassa *Ni Putes Ni Soumises*-järjestön alkutaipaleeseen. Bellilin kirja toi osaltaan julkisuuteen nuorten naisten tukalat olot ongelmalähiöissä. 17-vuotiaan Sohane Benzianen kohtalo oli joutua poltetuksi elävältä lokakuussa 2002. Murhaaja oli paikallinen jengijohtaja, joka hermostui siitä, ettei Benziane totellut häntä. Kun murhaaja tuotiin tapahtumapaikalle rikostutkinnan aikana, hurrasivat monet nuoret miehet hänelle.<sup>129</sup>

Lähiönuoret on monasti kuvattu uhkana, ja 2000-luvun alussa heistä (etenkin nuorista miehistä) on puhuttu muun muassa orastavina terroristeina, raiskaajina ja siskojensa alistajina.<sup>130</sup> Olivier Roy kuvaa ongelmallisia lähiöitä nuorten miesten valtakunnaksi. Kadut eivät ole tyttöjen paikkoja, vaan siellä valtaa pitävät poikien tai nuorten miesten joukkiot, joiden ydinryhmä on usein tekemisissä huumekaupan kanssa. Rikkinäisissä perheissä nuoret pojat ovat usein niitä, jotka tuovat rahaa perheeseen, eivätkä rahanansaitsemiskeinot tällöin ole laillisten keinojen piirissä. Kaikki nuoret eivät toki kuitenkaan ole mukana rikollisessa toiminnassa tai katujengeissä.<sup>131</sup>

## Syksyn 2005 mellakat

Ranskalaiset lähiömellakat nousivat otsikoihin niin Suomessa kuin monissa muissakin maissa loka-marraskuussa 2005. Tapahtumat saivat alkunsa lokakuun 27. päivänä, kun

---

<sup>128</sup> Hargreaves 28.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>129</sup> Crumley 30.9.2004 (www-dokumentti).

<sup>130</sup> Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>131</sup> Roy 18.11.2005 (www-dokumentti).

kaksi poliisia pakenevaa nuorta sai surmansa eräissä Pariisin lähiössä.<sup>132</sup> Mellakat yltyivät niin pahoiksi, että marraskuun 8. päivänä valtio julisti poikkeustilan, joka kesti aina tammikuulle 2006 saakka. Kaiken kaikkiaan mellakat itsessään kestivät kolmisen viikkoa ja ne levisivät 274 kaupunkiin. Mellakoijat vahingoittivat autoja, kouluja ja rakennuksia, ja lähes 2900 mellakojaa pidätettiin.<sup>133</sup> Noin puolet pidätetyistä oli alaikäisiä.<sup>134</sup>

Lähiönuoriin on liitetty pelko radikaalin islamin merkityksen kasvusta, sillä heidän on nähty olevan myötämielisiä uskonnollisesti radikaaleille liikkeille. Kuitenkaan esimerkiksi vuoden 2005 lähiömellakoiden motiivit eivät olleet uskonnollisia, vaikka ainakin amerikkalaisista medioista saattoi tällaisen kuvan saada.<sup>135</sup> Al-Azmehin sanoin mellakoiden taustalla soivat ennemminkin rapin ja hevimetallin rytmit, kuin Koraanin resitaatio.<sup>136</sup> Uskonto kuitenkin linkittyi mellakoihin: Silloinen sisäministeri Nicolas Sarkozy tapasi mellakoiden tiimoilta moskeijoiden johtajia, ja monin paikoin paikalliset imaamit pyrkivät rauhoittamaan nuoria ja kehottivat näitä pidättäytymään väkivallasta. Michel Wieviorka toteaa, että islamilaisen väkivallan sijaan ongelma oli siinä, että Ranskan valtio ylipäätään tarvitsi uskonnollisten johtajien apua yhteiskuntarauhan saavuttamiseksi.<sup>137</sup>

Mellakat ranskalaisissa lähiöissä eivät ole ilmiönä uusi: Jo 1980-luvulla Pariisin ja Lyonin lähiöissä oli levottomuuksia.<sup>138</sup> Didier Lapeyronnien mukaan mellakoiden yhteydessä niin media kuin ranskalainen yhteiskunta ylipäätään on yleensä aina ”löytänyt” mellakoiden takana vaikuttavat tekijät kuten sosiaalisen epätasa-arvon, syrjinnän ja rasismien. Ja toisaalta, kohun laannuttua ja tilanteen rauhoituttua kiinnostus lähiöihin ja niiden ongelmien ratkaisemiseen on jälleen hävinnyt.<sup>139</sup>

Vuoden 2005 mellakat erosivat aiemmista lähiömellakoista usealla tavalla. Ensinnäkin, aiemmin mellakat olivat luonteeltaan paikallisia, eivätkä levinneet kaupungista toiseen, kuten vuonna 2005 kävi. Mellakat olivat aiemmin myös kestoltaan lyhyempiä, muutaman

---

<sup>132</sup> Michel Wieviorkan (18.11.2005, [www-dokumentti](#)) mukaan poliisi ei tosiasiaassa ollut näiden nuorten perässä.

<sup>133</sup> Sahlins 24.10.2006 ([www-dokumentti](#)).

<sup>134</sup> Roy 18.11.2005 ([www-dokumentti](#)).

<sup>135</sup> Cesari 30.11.2005 ([www-dokumentti](#)).

<sup>136</sup> Al-Azmeh 2007, 212.

<sup>137</sup> Wieviorka 18.11.2005 ([www-dokumentti](#)); Al-Azmeh 2007, 212.

<sup>138</sup> Cesari 30.11.2005 ([www-dokumentti](#)).

<sup>139</sup> Lapeyronnie 2009, 21.

yön pituisia. Uutta oli lisäksi sellaisten siirtolaisten osallistuminen, joiden juuret ovat Saharan eteläpuolisessa Afrikassa.<sup>140</sup> Suurin osa mellakoihin osallistuneista oli toisen sukupolven maahanmuuttajanuoria, ja monet kommentaattorit pyrkivätkin linkittämään tapahtumat muun muassa laittomaan maahanmuuttoon ja muslimiseparatismiin. Taustalta löytyi kuitenkin pikemminkin nuorten kohtaama yhteiskunnallinen ja taloudellinen syrjäytyminen ja syrjintä.<sup>141</sup>

Myös Ranskan valtion kyky vastata edellä mainittuihin ongelmiin näytteli tärkeää osaa lähiömellakoissa. Wieviorka on todennut mellakoihin liittyen, ettei valtio ja sen instituutiot enää pysty täyttämään vapauden, veljeyden ja tasa-arvon lupauksia, ainakaan nuorille maahanmuuttajille.<sup>142</sup> Hargreaves puolestaan nostaa esiin sen, kuinka republikanistiseen malliin nojaaminen johti pitkän aikaa syrjinnän kaltaisten ongelmien saamaan vähäiseen huomioon. Mikäli lähdetään siitä, ettei yhteiskunnassa tunnusteta etnisiä ryhmiä, ei silloin voida tunnustaa etnistä syrjintääkään. Hargreavesin mukaan republikanistiset arvot sinänsä eivät ole ongelma lähiöiden kannalta vaan se, ettei niistä pidetä kunnolla kiinni vaatimalla esimerkiksi poliiseilta tasa-arvoista kohtelua kaikille tai maahanmuuttajille tasa-arvoisia työnsaantimahdollisuuksia. Hargreaves huomauttaa kuitenkin, että 2000-luvun alussa alkoi esiintyä poliittista tahoja saada ongelmallisten lähiöiden tilannetta parempaan suuntaan, lähtien siitä, että ongelmien syvyys alettiin vihdoin ja viimein tunnustaa.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Wieviorka 18.11.2005 (www-dokumentti). Ks myös esim. Roy 18.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>141</sup> Sahlins 24.10.2006 (www-dokumentti).

<sup>142</sup> Wieviorka 18.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>143</sup> Hargreaves 2007, 204-205.

# NUORTEN MIESTEN JA RADIKAALIN ISLAMIN VALTA

## Ennen oli paremmin

Fadela Amaran teoksissa on vahvasti omaelämäkerrallinen sävy ja hän kirjoittaa paljon erityisesti lapsuudestaan ja nuoruudestaan. Problematisoidessaan nykytilannetta Amara nostaa monesti esiin sen, että aiemmin tilanne oli parempi, ja hän käyttää usein omia kokemuksiaan mittapuuna sille mikä toimii ja mikä ei. Amaran elämä ja kokemukset ovat vahvasti muokanneet hänestä juuri sen, mitä hän nykyään on. Hän kokee, että hänen vielä ollessaan nuori moni asia oli paremmin, vaikkei hän erityisesti sorrukaan antamaan kaunisteltua kuvaa nuoruutensa Ranskasta. Amaran nuoruudessa kuitenkin esimerkiksi lähiöiden koulut toimivat paremmin kuin nykyään, aikuisten kunnioittamista painotettiin ja esimerkiksi nuorten osallistuminen järjestötoimintaan oli ongelmattomampaa. Lasten, niin tyttöjen kuin poikienkin, koulutusta pidettiin tärkeänä ja saavutettuja tutkintoja ja muita onnistumisia koulutuksessa juhlittiin koko korttelin voimin.

Yksi kantava teema Amaran teoksissa on hänen huolensa siitä, että tyttöjen ja poikien väliset suhteet ovat huonontuneet voimakkaasti. Tytöt ja pojat eivät toimi enää yhdessä samoin kuin aiemmin, ja pojilta ja nuorilta miehiltä on lähtenyt kunnioitus ja arvostus tyttöjä kohtaan. Amara muun muassa toteaa, että hän kasvoi yhdessä poikien kanssa eivätkä tytöt ja pojat olleet samalla tavalla eroteltuja kuin nyt. Myös kunnioitus oli eri tavalla arvossaan kuin nykypäivänä: ”Sanalla arvostus oli vielä merkitys, ja se päti vanhempiin, heitä vanhempiin henkilöihin, mutta yhtä lailla myös tyttöjen ja poikien välisiin suhteisiin.”<sup>144</sup>

*Ni Putes Ni Soumises* –teos, samoin kuin *La racaille de la République*, alkaa kuvauksella Amaran lapsuudesta ja nuoruudesta, sekä siitä miten hänestä tuli kansalaisjärjestöaktiivi. Hänen lapsuutensa ja nuoruutensa kulkevat mukana myös teoksen edetessä. Esimerkiksi kirjoittaessaan islamista Amara palaa omaan nuoruuteensa ja hän pohtii sitä kuinka moskeijat olivat tuolloin kohtaamispaikkoja, joissa keskusteltiin yhdessä muun muassa

---

<sup>144</sup> Amara 2004, 31.

perheissä esiin nousseista ongelmatilanteista. Kontrasti 2000-luvun alkuvuosiin on Amaran mukaan selkeä, poliittisen islamin saatua jalansijaa lähiöissä.

Oman lapsuuden ja nuoruuden tilanne vertautuu nykytilanteeseen myös esimerkiksi naisten pukeutumiseen liittyvissä kysymyksissä. Amara nostaa esille sen, kuinka hänen nuoruudessaan saattoi käyttää lyhyitä hameita ja niukkoja t-paitoja ilman että kukaan huuteli solvauksia perään. Nykyään tyttöjen ja naisten vaatetus on miesten, ennen kaikkea veljien tarkassa valvonnassa, ja liian avonainen pukeutuminen johtaa huoraksi nimittelyyn.

Fadela Amara ajoittaa lähiöiden tilanteen selkeän huononemisen 1990-luvulle. Hän toteaa, että myös hänen lapsuudessaan ja nuoruudessaan tyttöjen lähteminen elokuviin tai muuten kodin ulkopuolelle oli ajoittain ongelmallista, mutta tilanteet olivat vielä neuvoteltavissa: ”Meidän perheissämme dialogi ja kommunikointi olivat edelleen mahdollisia; lapset puhuivat edelleen vanhempiensa kanssa.”<sup>145</sup> 1990-luvulla hiljaisuus ja valheet alkoivat kuvastaa lasten ja vanhempien välisiä suhteita.

Amara kuvaa, kuinka maahanmuuttajaperheissä isän perinteisesti vahva asema alkoi vähitellen murtua. Laajamittaisen työttömyyden myötä isät, jotka olivat aiemmin tuoneet leivän perheen pöytään, olivatkin yhä useammin työttöminä kotona ja heidän arvovaltansa alkoi murentua perheen sisällä. Aiemmin juuri isät ratkoivat perheen sisäiset kiistat, ja juuri heidän kanssaan lasten piti neuvotella mikä kaikki oli sallittua ja mikä ei. Isän arvovallan vähentyessä perheisiin nousi uusi auktoriteetti, nimittäin vanhin poika. Tämä isän arvovallan mureneminen työttömyyden myötä ei ole vain Ranskaa ja maahanmuuttajalähiöitä koskeva ilmiö. Esimerkiksi somaleita Suomessa tutkinut Marja Tiilikainen on raportoinut vastaavasta ilmiöstä. Työttömyys ja sosiaaliturvaan turvautuminen ovat rapauttaneet juuri isillä perinteisesti olevaa auktoriteettia.<sup>146</sup>

Fadela Amaran teoksissaan piirtämä kuva kertoo lähiöistä, joissa elämä on aina ollut haasteellista. Ongelmat ovat kuitenkin muuttuneet ajan myötä. Amara kertoo omasta lapsuudestaan, jolloin pojat saivat elää vapaammin kuin tytöt ja jolloin tytön elämä oli monin tavoin rajoitettua. Hän kuitenkin osoittaa ymmärrystä esimerkiksi omalle isälleen toteamalla, että siirtolaisperheiden isät olivat kasvaneet tietynlaisessa ympäristössä, ja

---

<sup>145</sup> Amara 2004, 34.

<sup>146</sup> Tiilikainen 2003, 60.

Ranskaan muuttaessaan päätyivät asumaan lähinnä maahanmuuttajavoittoisille alueille. Ranskalainen yhteiskunta ja sen toimintamallit jäivät etäisiksi. Isien auktoriteetin murennuttua tilanne muuttui Amaran mukaan huonommaksi ja tyttöjen ja naisten mahdollisuudet päättää omista asioistaan heikkenivät merkittävästi.

## **Isoveljien kasvanut valta**

Fadela Amaran mukaan veljien valta alkoi heidän saatua perinteisesti isälle kuuluneen auktoriteettiaseman perheen sisäisissä asioissa. Tilanne on kuitenkin muuttunut lisäksi sillä tavoin, että veljistä on tullut auktoriteetteja myös laajemmin asuinympäristössään. Veljien valta ei rajoitu ainoastaan omaan perheeseen, vaan esimerkiksi oman asuinalueen naisten pukeutumiseen ja käyttäytymiseen voi puuttua, vaikkei olisikaan sukulainen. Veljet alkoivat vaalia paitsi sisartensa kunniaa ja siveellisyyttä, niin myös laajemmin oman asuinympäristönsä naisia. Erityisesti tulee pitää huolta, että tyttö on neitsyt naimisiin mennessään. Mikäli tytön toiminnasta on epäilyksiä, saatetaan hankkia lääkärintodistus neitsyydestä. Toisaalta, lääkärit myös kirjoittavat väriä todistuksia suojellakseen tyttöjä niiltä seurauksilta, joita neitsyyden menettämisestä tulee. Tyttöjen mahdollisuudet poistua kotoa omiin menoihinsa ovat kaventuneet entisestään, ja yksin poistumisesta on tullut käytännössä mahdotonta: mukana tulee olla vähintään joku hyväksyttäväksi katsottu ystävätär, tai sitten oma veli.

Veljien kasvaneen vallan myötä tyttöjen ja poikien välinen yhdessä toimiminen (*mixité*) on perheen ulkopuolella vähentynyt olemattomiin. Amara kuvaa kuinka tyttöjen liikkumista valvotaan, ja mikäli tyttö liikkuu esimerkiksi toiselta asuinalueelta olevan tuntemattoman pojan seurassa, puututaan tähän heti: ”Tämä tyttö on minun asuinalueeltani. Sinulla ei ole mitään tekemistä hänen kanssaan.”<sup>147</sup> Tyttöjen toimista raportoidaan heidän veljilleen sillä, kuten jo aiemmin on todettu, tyttöjen siveellisyyden ja kunniallisuuden valvomisesta on tullut kollektiivista toimintaa. Enää ei puolusteta vain oman perheen vaan oman asuinalueen tyttöjen kunniaa.

---

<sup>147</sup> Amara 2004, 38.

Yhdessä toimimisen häviäminen tarkoittaa käytännössä myös sitä, että nuorten seurustelemisesta on tullut erittäin vaikeaa. Tyttö ei voi menettää neitsyyttään ilman vakavia seurauksia. Hänestä tulee ”helppo tyttö”, jonka kanssa kaikki on luvallista. Amara myös mainitsee paljon huomiota saaneet joukkoraiskaukset, vaikkakin huomauttaa, ettei kyseessä ole ainoastaan lähiöiden ilmiö. Myös ihan tavalliset seurustelusuhteet ovat ongelmallisia; nuorten miesten keskuudessa tunteiden näyttämistä pidetään heikkouden osoituksena, ja siten poika saattaa kohdella tyttöystävänsä hyvin eri tavoin riippuen siitä ovatko he kahden kesken vaiko muiden seurassa.

Kunnioituksen häviäminen tyttöjen ja poikien välisistä suhteista näkyy useammallakin tavalla. Yksi niistä on verbaalinen ja jopa fyysinen väkivalta. ”Väärin” pukeutunutta tyttöä voidaan huoritella. Tyttöjä loukataan ja solvataan. Mikäli he liikkuvat ”väärässä” seurassa heidän käsketään palata kotiinsa pelottelemalla, että veljille kerrotaan kenen kanssa he ovat liikkuneet. Amara toteaa myös fyysisen väkivallan lisääntyneen, ja monien tyttöjen joutuneen pakenemaan kotoaan. Erityisen raakaan käyttäytymiseen turvautuvat kuitenkin vain harvat pojat.

Pojat puuttuvat myös tyttöjen ulkoiseen olemukseen vaatimalla näiltä tietynlaista pukeutumista. Tämän Amara nostaa esille häntä erityisesti shokeeraavana asiana: ”Mutta kaikkein kauhistuttavinta on ollut nähdä yhä useampien poikien ottavan tyttöjen vartaloit hallintaansa. (...) Niinpä heidän on kiellettyä pukeutua tai meikata kuten haluavat. Pojat ovat pakottaneet tytöt noudattamaan omia lakejaan mitä tulee pukeutumiseen ja ulkoiseen olemukseen.”<sup>148</sup> Poissa ovat lyhyet hameet ja kireät vaatteet, ellei tyttö sitten halua riskeerata leimautuvansa huonoksi tytöksi. Feminiinisyys nähdään provokaationa ja se tulee siten peittää.

Tämä poikien valta suhteessa tyttöihin, poikien puuttuminen tyttöjen elämään ja tyttöjen perusoikeuksien heikkeneminen, on yksi tärkeimmistä käyttäytymisen muodoista, joita Amara teoksissaan problematisoi ja kritisoi. Liikkumisenvapautteen, pukeutumiseen ja jopa fyysiseen koskemattomuuteen puuttuminen kertovat osaltaan siitä, että pojat eivät enää kunnioita tyttöjä ja heidän oikeuksiaan. Amara nostaa teksteissään esiin sen, etteivät lähiöiden kaikki nuoret miehet kohtele tyttöjä huonosti, ja että osa heistä kärsii tilanteesta

---

<sup>148</sup> Amara 2004, 38.



siinä missä tytötkin, mutta nuoret miehet näyttäytyvät silti voittopuolisesti ongelmallisena joukkona. Fayard ja Rocheron mainitsevat artikkelissaan, että *Ni Putes Ni Soumises* – järjestöä on ajoittain syytetty lähiöiden miesten stigmatisoinnista.<sup>149</sup> Kirjoittajat eivät tähän näkemykseen yhdy, enkä myöskään minä lukemieni tekstien pohjalta. Vaikka Amara problematisoi monia nuorten miesten käyttäytymismalleja, keskustelee hän myös heidän kohtaamistaan ongelmista. Amara ja NPNS ovat myös saaneet monia nuoria miehiä ajamansa asian taakse.

## Vihreä fasismi

Vihreä fasismi on terminä Fadela Amaran käsialaa. Vihreys viittaa islamin väriin ja ne muslimit, jotka vihreää fasismia Amaran mielestä ajavat, käyttävät uskontoa poliittisten tavoitteidensa välineenä. He ajavat sellaista yhteiskunnallista ajattelua, joka on demokratian vastaista. Vihreä fasismi hylkää keskeisiä yksilönoikeuksia, etenkin naisten kohdalla. Itse asiassa islamistit ovat pahinta, mitä Amara tietää. Nämä pyrkivät saamaan valtaa, ja käyttävät uskontoa ja jopa väkivaltaa, niin verbaalista kuin fyysistäkin, poliittisen projektinsa välineenä. Naisten siirtäminen syrjään julkisesta tilasta ja heidän oikeuksiensa kaventaminen on osa tätä vallantavoittelua. Amaran näkemyksissä vihreään fasismiin liittyy myös sellainen islamilaisen päähuivin käyttäminen, joka on osa poliittisia pyrkimyksiä: ”Huivista on tullut sellaisen poliittisen projektin symboli, joka pitää sisällään sukupuolten välisen epätasa-arvon ja sukupuolten erottelun julkisessa tilassa.”<sup>150</sup>

Amara ajoittaa poliittisen islamin nousun lähiöissä 1990-luvulle, eli samoihin aikoihin veljien vallan nousun kanssa. Hän näkee, että juuri radikaalin islamin nousu vauhditti tyttöjen ja nuorten naisten aseman huononemista. Työttömyys, syrjintä ja muut yhteiskunnalliset epäkohdat pohjustivat osaltaan radikaalin islamin nousua. Erityisen huolestuttavana Amara pitää sitä, että tällaisessa islamin tulkinnassa naisen rooli jää erityisen kapeaksi, ja siten vihreän fasismien nousu on ollut omiaan huonontamaan naisten asemaa lähiöissä. Amaran mukaan nuoret miehet saivat radikaalista islamista itselleen

---

<sup>149</sup> Fayard and Rocheron 2009, 12.

<sup>150</sup> Amara et Abdi 2006, 52.

teoriakehikon ja keinot, joilla sortaa naisia: uskonnon kautta tyttöjä ja naisia on voitu leimata muun muassa epäuskovaisiksi ja huonoiksi tytöiksi.

Mielenkiintoinen seikka vihreän fasismien nousussa on ollut se, että se on Amaran mukaan tapahtunut osin viranomaisten avulla. Tietyillä alueilla juuri radikaaleista imaameista muodostui kontaktihenkilöitä ja välittäjiä, joiden puoleen julkisen vallan edustajat kääntyivät lähiöihin liittyvissä kysymyksissä. Tämä ulkopuolisten osoittama arvostus oli omiaan lisäämään heidän auktoriteettiaan lähiöissä.

Olen aiemmin tässä tutkielmassa nostanut huivikysymyksen esiin Amaralle, ja ylipäätään feministiselle liikkeelle tärkeänä kysymyksenä. Fadela Amaran näkemyksen mukaan juuri huivinkäyttö on näkyvä esimerkki vihreästä fasismista. Huivissa ei ole kyse ainoastaan uskonnosta vaan paljolti myös politiikasta, sekä miehen ja naisen epätasa-arvoisesta suhteesta. Hän toteaa, että vielä 1980-luvun lopulla hänkin piti tyttöjen kouluttautumista tärkeämpänä kuin sitä, että huivit poistetaan kouluista vaikka tytöt erottamalla. Hänen mielipiteensä on kuitenkin muuttunut matkan varrella. Amaran mukaan huivi on ”sorron, vieraantumisen ja syrjinnän työkalu, miesten naisiin kohdistuvan vallankäytön väline”.<sup>151</sup> Hän haluaa korostaa, että on mahdollista olla uskontoaan harjoittava musliminainen ilman, että käyttää huivia.

Tutkimuskirjallisuudessa on nostettu esiin se, että syyt huivin käyttöön ovat moninaiset, ja musliminaisten näkemykset siitä, onko huivin käyttäminen uskonnollinen velvollisuus vaiko ei, vaihtelevat huomattavasti.<sup>152</sup> Koraanissa pään peittäminen mainitaan sen verran epäselvästi, että sekä huivin käyttäjät että ne jotka eivät sitä käytä perustelevat kantaansa islamin pyhällä kirjalla. Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että ainakaan Länsi-Euroopassa syyt huivin käyttämiseen eivät läheskään aina jää omaan uskonnolliseen vakaumukseen. Lisätukea tälle hypoteesille tarjoaa Saksassa tehty laaja muslimien haastattelututkimus, jossa kysyttiin monen muun asian lisäksi syitä huivin käyttämiseen. Syitä sai mainita useampia kuin yhden. Ne kyselyyn vastanneet naiset, jotka käyttivät huivia listasivat syiksi muun muassa uskonnollisen velvollisuuden (92,3%), huivin tuoman turvallisuudentunteen (43,3%), tradition (21,0%) ja suojautumisen miesten harjoittamalta häirinnältä (15,0%).<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Amara 2004, 79.

<sup>152</sup> Ks. esim. Killian 2003.

<sup>153</sup> Haug, Müssig and Sticks 2010, 197 (www-dokumentti).

Huivikeskustelussa pohdittiin paljon sitä pitävätkö tytöt huivia omasta vapaasta tahdostaan, vaiko enemmän tai vähemmän suoran painostuksen vuoksi. Fadela Amaran mukaan lähiöissä tytöillä ei ole todellista mahdollisuutta tehdä vapaata valintaa. Hän ei ole tämän näkemyksen kanssa yksin. Vuonna 2003 toimineen uskonnollisten tunnusmerkkien käyttöä selvittäneen parlamentaarisen työryhmän loppuraportissa todetaan huivia käyttävistä tytöistä muun muassa seuraavaa: ”Harvassa, itse asiassa, ovat ne nuoret tytöt, jotka käyttävät sitä spontaanisti, ilman minkäänlaista perheen tai asuinympäristön painostusta.”<sup>154</sup> Samaiselle työryhmälle antoi lausuntonsa Kaïna Benziane, elävältä poltetun Sohanen sisar. Hän kertoi huivin käytöstä lähiöissä seuraavasti: ”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.”<sup>155</sup>

Huivikeskustelussa yleensä, samoin kuin analysoimissani Amaran teksteissä, jää huomiotta se, tunsivatko huivia käyttävät muslimitytöt painostusta niiden tyttöjen toimesta, jotka eivät huivia käyttäneet, olivat nämä sitten muslimeita tai eivät. Esimerkiksi Suomessa Heli Niemelä on nostanut esiin sen, kuinka somalitytöt kokevat suomalaistyttöjen painostavan heitä pukeutumaan suomalaisittain.<sup>156</sup> Ranskalaisessa keskustelussa painotus on siinä, että tytöt kokevat painostusta nimenomaan huivin käyttöön.

Vihreä fasismi ja sen puitteissa ennen kaikkea huivin käyttäminen ovat Amaran voimakkaasti problematisoimia ja kritisoimia. Uskonnosta haetaan oikeutusta naisten oikeuksien kaventamiselle, ja huivi on yksi merkittävimmistä osoituksista naisten sorrosta uskonnon nimissä. Fadela Amara ei teksteissään varsinaisesti esitä näkemystä siitä, kuinka yleinen ilmiö vihreä fasismi hänen mielestään on. Hän ei myöskään kerro toimivatko vihreät fasistit jonkin tietyn liikkeen tai esimerkiksi yhdistyksen puitteissa. Kuva siitä keitä vihreät fasistit ovat ja miten he toimivat jää loppujen lopuksi melko epäselväksi, kuten myös Gemie on todennut.<sup>157</sup> Amaran teksteistä nousee kuitenkin selkeästi esiin hänen näkemyksensä siitä, että ainakin lähiöiden todellisuudessa vihreän fasismin kannattajat muodostavat ongelman.

---

<sup>154</sup> Debré 2003a (www-dokumentti).

<sup>155</sup> Debré 2003b (www-dokumentti).

<sup>156</sup> Niemelä 2003.

<sup>157</sup> Gemie 2010, 78.

## Ongelmat lähinnä tyttöjen ja poikien välillä

Fadela Amara keskittyy teksteissään tyttöjen ja poikien välisiin suhteisiin problematisoidessaan lähiöiden tilannetta ja asukkaiden käyttäytymismalleja. Hän nostaa esille poikien ja nuorten miesten vallankäytön ja aggressiivisuuden tyttöjä ja naisia kohtaan. Muut lähiöiden ongelmat jäävät huomattavasti vähemmälle huomiolle. Amara ei esimerkiksi nosta juuri lainkaan esille lähiömellakoita ja nuorten, ennen kaikkea miesten, väkivaltaista käytöstä niiden aikana. Tyttöjen ja poikien suhteiden huononemisen yhtenä pääasiallisena syynä Amara näkee radikaalin islamismien nousun. Esimerkiksi vuoden 2005 lähiömellakoista on kuitenkin todettu, ettei niiden taustalla ollut uskonnollisia motiiveja.<sup>158</sup> Olisi mielenkiintoista tietää, miten Amara ymmärtää tällaisen väkivaltaisen käytöksen.

Fernando on analysoinut Amaran *Ni Putes Ni Soumises* –teosta, ja todennut islamismien nousevan siinä esiin ongelmien suurimpana syynä, työttömyyden, rasismien ja syrjinnän kaltaisten tekijöiden jäädessä vähemmälle huomiolle.<sup>159</sup> Nämä teemat saavatkin enemmän huomiota *La racaille de la République* –teoksessa. Amara ei kuitenkaan erityisesti keskustele siitä miten vihreään fasismiin tulisi hänen mielestään puuttua, mikä on merkillepantavaa ottaen huomioon sen, kuinka suurena ongelmana Amara vihreää fasismia pitää. Työttömyyteen ja esimerkiksi syrjintään tulee Amaran mielestä puuttua, mutta epäselväksi jää vaikuttaisiko tämä hänen mielestään vihreän fasismien suosioon laskevasti.

Amaran painotus tyttöjen ja poikien välisiin suhteisiin johtunee siitä, että se on hänen omaa toimintakenttäänsä. NPNS ja Fadela Amara pyrkivät puuttumaan juuri tyttöjen ja naisten kokemiin epäoikeudenmukaisuuksiin lähiöissä, eivätkä niinkään ratkomaan koko yhteiskuntaa koskevia kysymyksiä kuten syrjintää tai työttömyyttä, vaikkakin tuovat myös niille näkyvyyttä toiminnassaan. Niinpä eritoten *Ni Putes Ni Soumises* –teoksessa näkyvä painotus tyttöjen ja poikien välisiin suhteisiin, ja erityisesti poikien ongelmallisiin käytösmalleihin, on varsin ymmärrettävää.

---

<sup>158</sup> Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

<sup>159</sup> Fernando 2009.

# MACHOJA, UHREJA JA VIHREITÄ FASISTEJA

## Machot isoveljet

Lähiöiden nuoret miehet identifioituvat Fadela Amaran teksteissä voittopuolisesti negatiivisin tavoin. Nuorten miesten enemmistö on lähtenyt mukaan machokulttuuriin, jossa kovuus on keino saada itsensä näkyviin, niin omassa lähiössä kuin sen ulkopuolellakin. Lähiöissä vallitsee vahvimman valta, ja jos siellä haluaa olla joku, on oltava valmis olemaan kova. Ne, jotka eivät tähän ole valmiita, joutuvat loukkausten kohteiksi siinä missä työtökin. ”Machoasenne” näkyy siinä, miten nuoret miehet käyttäytyvät vaimojaan, tyttöystäviään ja ylipäätään kaikkia naisia kohtaan. Kaikki eivät osoita kunnioitustaan edes äitiään kohtaan, mikä olisi aiemmin ollut Amaran mukaan täysin mahdoton ajatus.

Amara kuvaa tapaamisiaan nuorten miesten kanssa ja toteaa, että nämä eivät aina edes ymmärrä mitä hän yrittää heille selittää. He kokevat, että heitä ja lähiöitä pyritään stigmatisoimaan, eivätkä he hyväksy, että lähiöiden väkivalta tuodaan julki. Pahimmissa tapauksissa nuoret miehet, jotka ovat osallistuneet joukkoraiskauksiin, ovat osoittaneet täyttä välinpitämättömyyttä tekoaan kohtaan eivätkä ole ymmärtäneet miksi heidän tekonsa nostetaan negatiivisessa valossa esiin. Amara painottaa työssään paljon keskusteluiden ja valistuksen merkitystä, ja hän kuvaa teoksissaan, kuinka on käynyt onnistuneita keskusteluita, joissa joko nuori mies tai nainen on herännyt ymmärtämään vallitsevan tilanteen ongelmallisuuden. Tällaisia tilanteita voi pitää esimerkkeinä onnistuneesta hallinnasta, missä neuvomalla ja selittämällä saadaan aikaan muutosta. Aina tämä ei kuitenkaan onnistu, kuten edellä kävi ilmi. Tämä on hyvä osoitus siitä, että hallinnan kohde on aktiivinen subjekti, joka voi myös kieltäytyä hallinnan harjoittajan edistämistä näkemyksistä ja käyttäytymisen muodoista.

Amara on nostanut vihreän fasismin merkityksen kasvun tärkeimmäksi taustatekijäksi nuorten miesten vallalle lähiöissä ja todennut radikaalin islamin tarjoavan miehille välineet oman valtansa ja naisten heikentyneen aseman perusteluun. Olivier Roy ei ole täysin

samaa mieltä radikaalin islamin merkityksestä nuorten miesten käytökselle. Royn mukaan NPNS on nostanut miesten dominoivan asenteen naisia kohtaan (ja tämä nimenomaisesti islamin nimissä) keskeiseksi kysymykseksi puhuttaessa lähiöiden ongelmista. Hän on skeptinen, vaikkakin myöntää, että naiset ovat miehisen vallan alla lähiöissä. Hänen mukaansa ”machoilu” on yleistä etnisissä ghettoissa, eikä se ole sidoksissa mihinkään tiettyyn uskontoon. Roy myös huomauttaa, että lähiöissä naapurustoidentiteetti (*neighbourhood identity*) kuten hän sitä kutsuu, on niin vahva, että se ylittää sukupuolten rajat. Niinpä tytöt ja nuoret naiset ovat solidaarisia miehille suhteessa oman lähiön ulkopuolisiin ihmisiin.<sup>160</sup> Tämä eroaa Amaran näkemyksestä siitä, että naiset ovat sisäistäneet miesten vallan niin vahvasti, etteivät osaa edes kyseenalaistaa sitä.

Omanlaistaan machokulttuuria edustavat ne tytöt, jotka toimivat kuin pojat: he ovat aggressiivisia ja väkivaltaisia, jopa pahempia kuin nuoret miehet. Amara kuvaa heidät työiksi, jotka pärjätäkseen haluavat olla vielä kovempia kuin pojat. Nämä tytöt eivät näytä käytöksessään tai pukeutumisessaan mitään feminiiniä, koska tämä voitaisiin tulkita heikkouden merkiksi. Tällaisen identifioitumisen voisi ymmärtää selviytymiskeinona ja siinä mielessä ainakin osittain positiivisena, mutta Amaran lyhyessä kuvauksessa machotytöt ovat kielteinen ilmiö siinä missä machopojatkin. Heidän käytökselleen voi löytää syitä ympäröivästä yhteiskunnasta, mutta pääasiallisesti he näyttävät aggressiivisina machoina, eivät esimerkiksi olosuhteiden uhreina.

## Uhrit ja alistuneet

Fadela Amara identifioi ongelmalähiöissä monenlaisia uhreja. Hän itse ei tosin kaikissa tapauksissa käytä juuri uhri-sanaa. Eniten huomiota saavat tytöt ja naiset, joista on tullut ensin veljien ja sitten laajemmin asuinalueen poikien ja miesten vallan alaisia. Edellisessä luvussa käsiteltiin erityisesti siirtolaisperheissä tapahtunutta isän auktoriteettiaseman heikkenemistä ja vanhimman veljen nousua perheen pääksi. Tämä ”veljien valta” levisi 1990-luvulla myös perheen ulkopuolelle siten, että saman asuinalueen pojat ja nuoret

---

<sup>160</sup> Roy 18.11.2005 (www-dokumentti). Myös Body-Gendrot viittaa tähän todetessaan lähiöidentiteetin voivan olla niin vahva, että se ylittää uskonnolliset ja etniset eroavaisuudet, ja siten uskontoon tai etnisyyteen perustuva identiteetti tulee vasta lähiöidentiteetin jälkeen (Body-Gendrot 2010, 662).

miehet kollektiivisesti vartioivat naisten kunniaa, ja raportoivat heti veljelle, mikäli tämän sisar oli tavattu tuntemattomassa seurassa tai esimerkiksi liian paljastavassa vaatetuksessa. Amaran mukaan osa tytöistä reagoi nuorten miesten käytökseen juuri näiden toivomalla tavalla, eli alistumalla heille esitettyihin vaatimuksiin. He mukauttavat käyttäytymisensä vastaamaan patriarkaalisten maiden naisihannetta, kuten Amara kirjoittaa. Nämä nuoret naiset lähtevät ajatuksesta, että heidän tulevaisuutensa on kotiäitiys. He pysyttelevät kotona auttamassa omaa äitiään, hoitamassa pikkusisaruksiaan ja tekemässä kotitöitä. Amaralle tällainen elämä on esimerkki täydellisestä regressiosta ja siitä, että tytöt ovat tippuneet ulos emansipaatioprosessista, jonka kautta heistä voisi tulla yhteiskunnan aktiivisia, itsenäisiä toimijoita. ”Heidät opetetaan pitämään huolta kodista, heidät ohjelmoidaan olemaan hyviä vaimoja ja hyviä äitejä.”<sup>161</sup>

Osa näistä tytöistä elää Amaran mukaan todellisuudessa kaksoiselämää. Päästessään oman asuinalueensa ulkopuolelle vapaampi todellisuus ikään kuin lyö heitä silmille, kun he näkevät mistä kaikesta he jäävät omassa elämässään paitsi. Nämä tytöt saattavat oman lähiönsä ulkopuolella meikata, pukeutua vapaammin, iskeä itselleen miespuolista seuraa jne. Kaikki eivät kestä tätä ristiriitaa vaan sortuvat prostituutioon tai huumeriippuvuuteen. Tässä, kuten monissa muissakin yhteyksissä, Amaran tekstistä on vaikea saada selville kuinka yleisestä ilmiöstä on kyse, ja kirjoittaako hän ennen kaikkea itse tuntemistaan lähiöistä, vaiko laajemmin ranskalaisista ongelmalähiöistä. Fadela Amaraa voidaan pitää asiantuntijana lähiöiden ongelmiin liittyvissä kysymyksissä paitsi oman perhetaustansa niin myös työ- ja aktivistihistoriansa myötä, mutta ehkä teosten omakohtaisesta otteesta johtuen niissä ei juuri viitata ulkopuolisiin auktoriteetteihin tai tutkimustuloksiin, vaan lähiöiden todellisuus näyttäytyy nimenomaan Fadela Amaran silmin.

Tilanteen uhreina voidaan nähdä myös ne tytöt, joiden käyttäytymistä Amara kutsuu ”näkyttömäksi”. Nämä tytöt pyrkivät vain suorittamaan koulunsa mahdollisimman hyvin päästäkseen sitä kautta eteenpäin elämässään, pois kotiseudultaan. Tyttöjen koulutukseen suhtaudutaan perheissä nykyään kielteisemmin kuin esimerkiksi Amaran ollessa nuori, ja monet tytöt pelkäävätkin, että heidät syystä tai toisesta päätetään ottaa koulusta pois. Amaran mukaan monet näistä tytöistä kokevat niin paljon painostusta, että he päätyvät lopulta taipumaan perheensä vaatimaan naisen perinteiseen rooliin.

---

<sup>161</sup> Amara 2004, 44.

Amaran teksteissä nk. isot veljet, eli lähiöissä vallan saaneet nuoret miehet näyttäytyvät pitkälti negatiivisessa valossa: tyttöjen oikeuksien rajoittajina, verbaalisen ja jopa fyysisen väkivallan harjoittajina. Ajoittain hekin kuitenkin asettautuvat uhrin rooliin. Fadela Amara nostaa esiin useammankin näkökulman. Ensinnäkin, nuoret miehet kärsivät niistä yhteiskunnallisista ongelmista, jotka ovat erityisen vaikeita juuri lähiöissä: rasismista, syrjinnästä, työttömyydestä jne. He saattavat ajatella näiden ongelmien olevan perinnöllisiä, sillä heidän vanhempansakin ovat niistä kärsineet, mutta reagoineet niihin toisin tavoin. Amaran mukaan nuoret miehet reagoivat kokemuksiinsa yhteiskunnallisiin epäkohtiin siinä ainoassa ympäristössä, jonka he kokevat hallitsevansa: omassa lähiössään. Etenkin nuoret miehet, jotka saattavat edustaa jo kolmatta maahanmuuttajasukupolvea, kokevat itsensä ulkopuoliseksi Ranskan kansakunnasta:

Kun nämä pojat selittävät, että he järjestäytyvät keskenään, koska he eivät halua liittyä mukaan järjestelmään, joka on sulkenut heidät pois, ja että ei ole järkeä, että he taistelevat voidakseen osallistua yhteiskuntaan, joka hylkää heidät, sanon itselleni, että olemme menettämässä taistelun tasavaltalaisen integraation puolesta.<sup>162</sup>

Republikanistinen ihanne yhtenäisestä tasavallasta, jossa kaikki ovat tasaveroisia ei tällaisessa tilanteessa toteudu. Nuorten miesten epätoivoinen tilanne syrjinnän ja sosiaalisen nousun mahdottomalta tuntuvan tehtävän edessä muuttuu raivoksi, joka ei kuitenkaan purkautu niinkään tasavaltaa kuin oman asuinalueen tyttöjä ja nuoria naisia kohtaan.

Amara nostaa lyhyesti esiin myös ne nuoret miehet, jotka eivät istu machon isoveljen muottiin, sekä homoseksuaalit. He muodostavat vähemmistön lähiöiden miesten keskuudessa, ja nämä molemmat ryhmät joutuvat Amaran mukaan kärsimään samanlaisesta kohtelusta kuin tytötkin. Etenkin miehen homoseksuaalisuuden paljastuminen johtaa siihen, että ”hänen elämästään tulee helvettä.”<sup>163</sup>

Uhrin identiteetti ulottuu kaikkiin lähiönuoriin Amaran kirjoittaessa lähiöiden hankalista seurustelusuhteista. Melkein runollisesti Amara toteaa nuorten kaipaavan rakkautta, huomioimista ja arvostusta. Sekä pojat että tytöt kärsivät hänen mukaansa siitä, ettei

---

<sup>162</sup> Amara 2004, 67.

<sup>163</sup> Amara 2004, 40.



vallitsevissa olosuhteissa voi olla normaaleja seurustelusuhteita, etteivät pojat voi näyttää tunteitaan julkisesti ja tytöt joutuvat pelkäämään huonoa mainetta ja sen seurauksia.

Omalla tavallaan uhreiksi identifioituvat myös ensimmäisen sukupolven siirtolaismiehet. He ovat kyllä odottaneet vaimojensa pysyvän kotona, suosineet poikiaan ja olleet tiukempia tyttöjen menemisten suhteen, mutta Amara nostaa useampaan kertaan esille sen, että nämä miehet ovat olleet vielä alkuperäisen kulttuurinsa leimaamia. Amara toteaa omista vanhemmistaan muun muassa seuraavalla tavalla: ”Minun vanhempani laittoivat aina meille tytöille sellaisia velvollisuuksia, joista pojat saivat vapautuksen. Heitä ei voi siitä syyttää, he toimivat oman kulttuurinsa mukaisesti.<sup>164</sup> Näin ensimmäisen sukupolven siirtolaiset näyttäytyvät oman kulttuurinsa leimaamina. Toisin kuin lapsensa, he eivät ole voineet käydä koulua Ranskassa ja siten oppia ja omaksua ranskalaista kulttuuria ja arvoja. Paljon vähemmän ymmärrystä Amaralta löytyykin niille, jotka ovat päässeet ranskalaisen koulujärjestelmän piiriin.

On vielä eräs merkittävä tapa, jolla Amara nostaa uhrin osaksi keskustelua. Tällöin hän puhuu ongelmalähiöissä asuvien keskuudessa vallitsevasta ”uhri-mielialasta”, josta hänen mukaansa tulisi ehdottomasti päästä eroon. Ihmisten tulisi pyrkiä hallitsemaan omaa elämäänsä, niin vaikeaa kuin se onkin, eikä tyytyä selittämään oman elämänsä vaikeuksia muiden toiminnalla: ”Jos olen siinä tilanteessa missä olen, johtuu se muista. Jos minua syrjitään, johtuu se siitä, että kaikki ovat rasisteja. Jos minut on stigmatisoitu, se johtuu siitä, että olen arabi tai musta.”<sup>165</sup> Tällainen ajattelutapa voi johtaa esimerkiksi eristäytymiseen muusta yhteiskunnasta, omaksi joukoksi, sekä vihaan ja aggressioon. Kaikki tekijöitä, jotka johtavat pois kansallisesta yhteisöstä ja yhtenäiseen tasavaltaan kuulumisesta.

## **Islam identiteetin pohjana**

Islam näkyy Amaran teksteissä usealla tapaa identiteetin pohjana, mutta eniten hän keskittyy huiivia käyttäviin tyttöihin. Osa heistä tekee niin omasta tahdostaan, osa

---

<sup>164</sup> Amara 2004, 41.

<sup>165</sup> Amara et Abdi 2006, 134-135.

perheiden tai muiden tahojen harjoittaman painostuksen takia. Amara mainitsee lyhyesti tytöt, jotka käyttävät huivia oikeuttaakseen olemassaolonsa ja saadakseen kunnioitusta ja tunnustusta nimenomaan muslimeina. Monet tytöt kuitenkin käyttävät Amaran mukaan huivia suojellakseen itseään poikien ja miesten aggressiiviselta käytökseltä. Huivi tekee tytöistä koskemattomia jopa machomiehille. Amaran mukaan suurin osa tytöistä, jotka käyttävät huivia suojellaakseen itseään, luopuu huivista ollessaan liikkeellä lähiön ulkopuolella.

Osa naisista käyttää islamilaista huivia osana pyrkimystä muuttaa yhteiskuntaa. Nämä naiset edustavat Fadela Amaran vihreäksi fasismiksi kutsumaa islamin ymmärrystä. He ovat usein opiskelleet eivätkä he käytä huivia esimerkiksi miesten reaktioiden pelossa. Amaran mukaan huivi on aina merkinnyt hänen sukupolvensa naisille sortoa ja naisten sulkemista pois julkisesta tilasta. ”Vihreät fasistit” perustelevat huivia usein osana emansipaatioprosessia, mitä Amara ei pysty ymmärtämään. Hänelle vihreiden fasistien edustama yhteiskunta on demokratian vastainen.

Amara toteaa, että joidenkin tyttöjen mukaan huivi antaa heille mahdollisuuden liikkua julkisessa tilassa ilman pelkoa sormella osoittelusta tai maineen menettämisestä. Hänen mukaansa kyseessä ovat kuitenkin lähinnä valheelliset vapaudet, joita tytölle huivin käytön myötä tulee. Myös tutkimuskirjallisuudessa on raportoitu tytöistä ja naisista, jotka käyttävät huivia nimenomaan eräänlaisena kompromissina. Suomessa huivin käytön syistä on raportoinut muun muassa Marja Tiilikainen, jonka mukaan huivia käyttävät somalinaiset peittävät päänsä muun muassa saadakseen niin henkistä kuin fyysistäkin turvaa sekä omaa tilaa, ja myös oikeuttaakseen osallistumisensa kodin ulkopuoliseen toimintaan.<sup>166</sup>

Ranskan tilannetta tutkineen Catherine Wihtol de Wendenin mukaan integraatio tarkoittaa juuri kompromisseja ja neuvotteluita. Hänen näkemyksensä mukaan huivin käyttö ei ole niinkään merkki radikaalista, naisia alistavasta islamista kuin tyttöjen sopeutumisesta elämään vanhempien kulttuurin ja ympäröivän ranskalaisen kulttuurin ristipaineessa. Huivin käyttäminen pitää vanhemmat tyytyväisinä, ja takaa tytöille lisää vapauksia.<sup>167</sup> Toisin kuin Amara, Wihtol de Wenden ei näe näitä vapauksia valheellisina. Kulttuurien

---

<sup>166</sup> Tiilikainen 2003, 62.

<sup>167</sup> Wihtol de Wenden 1998, 141-142.

välissä elämisen raskautta lisää osaltaan se, että siirtolaistaustaiset nuoret saavat ympäröivältä yhteiskunnalta negatiivista palautetta omasta kulttuuristaan. Tätä mieltä on ainakin Caitlin Killianin haastattelema tunisialaisnainen, jonka mukaan identiteetikriisi suhteessa siihen mitä kulttuuria edustaa on pohjoisafrikkalaisten nuorten keskuudessa tavallista:

Oman identiteetin selvittäminen on heille melkein pakollinen siirtymäriitti. ”Kuka minä olen? Mihin kulttuuriin minä kuulun? Mistä minä tulen? Missä asun? Mistä olen kotoisin? Kulttuurini on täysin aliarvostettu, ja kuva, joka minulle kulttuuristani ja vanhempieni sivilisaatiosta heijastetaan, on niin negatiivinen ja niin kaikkea, että minulla on velvollisuus löytää itseni, todistaa, että olen olemassa.”<sup>168</sup>

Puhuttaessa islamista identiteetin lähteenä ei tule unohtaa lähiöiden nuoria miehiä. Heistä monet ovat löytäneet radikaalia islamia saarnaavien imaamien ajatuksista ratkaisun kokemaansa syrjintään ja juurettomuuteen. Kuten on jo aiemmin todettu, ei Amara teoksissaan tarjoa tietoa siitä, kuinka yleistä vihreä fasismi lähiöissä oikein on. Olivier Royn mukaan lähiöissä eivät pärjää niinkään poliittisesti suuntautuneet islamilaiset järjestöt kuin sellaiset, jotka tarjoavat muslimi-identiteettiä esimerkiksi ranskalaisen identiteetin tilalle. Nämä jälkimmäiset liikkeet kannustavat nuoria irtaantumaan valtaväestöstä eivätkä painota kansalaisuuden merkitystä.<sup>169</sup> Amara puolestaan kirjoittaa vihreästä fasismista nimenomaan uskonnon käyttämisenä poliittisiin tarkoituksiin, tietynlaisen yhteiskuntamallin edistämiseksi. Hänen teksteistään syntyy lukijalle käsitteellistä epäselvyyttä, sillä hän ei varsinaisesti asemoi vihreää fasismia suhteessa sellaisiin käsitteisiin kuin islamismi tai fundamentalismi. Amara vaikuttaa kuitenkin olevan Royn kanssa samalla linjalla ainakin sen suhteen, että vihreä fasismi ei kannusta ranskalaisen identiteetin omaksumiseen.

## Vastarinta

Fadela Amaran mukaan enemmistö lähiöiden naisista lukeutuu niihin, jotka vastustavat lähiöissä vallitsevaa tilannetta. Nämä naiset pyrkivät elämään sellaisina kuin he ovat:

---

<sup>168</sup> Killian 2003, 580.

<sup>169</sup> Roy 18.11.2005 (www-dokumentti); Cesari 30.11.2005 (www-dokumentti).

pukeutumaan kuten haluavat, meikkaamaan mikäli niin haluavat jne. Meikistä on Amaran mukaan paikoin tullut jopa eräänlainen sotamaalaus. Nämä tytöt haluavat elää modernissa yhteiskunnassa, saada osakseen kunnioitusta, ja elää tasa-arvoisina miesten kanssa. Heidän näkyvä vastarintansa johtaa siihen, että he ovat usein myös ensimmäisiä, joihin lähiöiden miesten pilkka, solvaukset ja väkivalta kohdistuvat. Amara kutsuu näiden tyttöjen ja naisten elämää usein helvetilliseksi.

Vastarintaan nousevat myös ne naiset, ja osin miehetkin, jotka Amaran ja muiden järjestöaktiivien auttamina ja motivoimina saapuvat erilaisiin tilaisuuksiin, kuten marsseille ja seminaareihin, ja uskaltavat puhumaan elämästään lähiöissä. Vastarinnaksi riittää jo sekin, että alkaa esittää kysymyksiä itselleen, siitä millaisia toimintamalleja itsellä on ja sanoo ”seis, nyt riittää”. Fadela Amara edustaa myös itse vastarintaan nousseita. Hän ei itse ole kokenut lähiöelämän nurjimpia puolia kuten koulutuksen epäämistä, henkistä ja fyysistä väkivaltaa tai esimerkiksi painostamista huivin käyttöön, vaikka hänen isänsä olikin hyvin tiukka etenkin tyttäriensä suhteen. Rasismia Amara kertoo kyllä kohdanneensa. Hän on kuitenkin seurannut tilanteen asteittaista huononemista ja pyrkinyt omalla toiminnallaan vastustamaan yhä lisääntyvää nuorten miesten valtaa ja muita lähiöiden ongelmia. Amara on sanonut ”nyt riittää”, ja hieman enemmänkin.

# TAVOITTEENA TASA-ARVOINEN YHDESSÄELÄMINEN

## Oman tilanteen ymmärtäminen, oman äänen löytäminen

Analysoimassani tekstiaineistossa nousee selkeästi esiin se, että Amaran mukaan on tultu tilanteeseen, jossa muutos on välttämättömyys. Hänen teksteistään nousee esille kaksi päällimmäistä tavoitetta: ensinnäkin, tyttöjen ja naisten olisi paitsi tiedostettava oma tukala tilanteensa lähiöissä niin myös saatava äänensä kuuluviin niin lähiöissä kuin myös laajemmin yhteiskunnassa. Toisekseen, tasavallan peruspilareihin kuuluvat arvot ja periaatteet kuten toisten kunnioittaminen, tasa-arvo ja *laïcité*-periaate olisi saatava takaisin ennen kaikkea lähiöiden nuorten miesten elämään. Amara kuitenkin nostaa ajoittain esiin myös sen, että myöskään ns. kantaväestö ei aina toteuta ranskalaisten arvojen ihanteita. Tästä ovat esimerkkinä muun muassa rasismi ja syrjintä.

Amara pitää tärkeänä, että lähiöiden naisten itseymmärrys suhteessa kokemuksiinsa ongelmiin kasvaisi. Tämä tarkoittaisi käytännössä muun muassa sitä, että naiset tiedostaisivat, etteivät he ole tilanteessaan yksin. Väkivaltaan ja muihin ongelmiin turtuminen ei ole ratkaisu vaan ongelmien julkituominen ja ääneen sanominen, että ”nyt riittää”. Voidaankin sanoa, että Amara pyrkii toiminnallaan, harjoittamallaan hallinnalla, saamaan lähiöiden asukkaita nousemaan vastarintaan suhteessa vallitsevaan tilanteeseen. Tämä on Amaran mielestä merkittävää, sillä tilanne oli hänen mukaansa 2000-luvun alussa luisunut jo niin pahaksi, että nuorten miesten valta ei juuri herättänyt enää vastarintaa. Naisten tulee uskaltaa sanoa julki se kaikki, mitä he joutuvat kokemaan ja samalla vaatia muutosta. Fadela Amara ja *Ni Putes Ni Soumises* ovat järjestäneet useita eri tilaisuuksia, marsseja jne. joissa naisille on tarjoutunut tilaisuus juuri tähän. Toiminta on Amaran mukaan myös tuottanut tulosta. Vuonna 2006 ilmestyneessä *La racaille de la République* –teoksessa hän huomauttaa, että viimeisten kolmen vuoden aikana on tapahtunut paljon oman tilanteen tiedostamista, niin ongelmalähiöiden tyttöjen kuin poikienkin taholla. Vähemmistön ”panttivangiksi ottama”

enemmistö on alkanut muuttaa näkemyksiään ja käyttäytymistään sekä kyseenalaistamaan vallitsevaa tilannetta. Muutos on kuitenkin väistämättä hidas ja vaikea prosessi.<sup>170</sup>

Oman tilanteen tiedostaminen on Amaran mukaan tärkeää siksikin, että monet tytöt ja naiset ovat niin sisällä lähiöissä vallalle päässeessä ajattelumallissa, etteivät he edes kyseenalaista sitä, vaan ajattelevat kyseessä olevan heidän oman valintansa. Heidän vain esimerkiksi tulee olla neitsyitä mennessään naimisiin, muuta vaihteloa ei ole! Amara toteaa, että keskusteluiden myötä useille näistäkin naisista avautuu uusi näkökulma:

Nämä tytöt ja nämä naiset, joita tapaamme – tiedän tämän koska olen pysytellyt yhteyksissä useiden heistä kanssa – ovat alkaneet esittää kysymyksiä itselleen, ymmärtää niitä käyttäytymismalleja, joita he ovat sisäistäneet ja jotka johtivat siihen, että he painoivat pänsä alas. He ovat muuttaneet sen, miten katsovat maailmaa ja omaa elämäänsä.<sup>171</sup>

Amara pyrkii toiminnallaan siihen, että tytöt ja nuoret naiset luopuisivat uhrin mentaliteetista ja uskaltautuisivat ottamaan oman äänensä ja tilansa takaisin. Amara kuitenkin osoittaa ymmärrystä niitä tyttöjä kohtaan, jotka eivät yksinkertaisesti uskalla nousta kokemaansa sortoa vastaan. Tyttöjen vaikeneminen myös ajoittain selvästi turhauttaa häntä: Amara uskoo vakaasti kommunikaation merkitykseen ja jos ongelmista ei puhuta niiden omilla nimillä, ei niitä voida myöskään ratkaista.

Asenteen ja tilanteen ymmärtämisen muutosta ei kaivata ainoastaan tytöiltä vaan myös pojilta. Amara uskoo pitkälti keskusteluiden ja neuvotteluiden voimaan, ja kertoo niiden toimineen myös monien poikien kanssa: ”Mikäli yksi ainoa poika protestoi (tyttöjen ja poikien yhteistoimintaa, J.K. huom.), selitän hänelle neljän tunnin ajan, työhuoneessani suljetun oven takana, kuinka tärkeää on pysyä samassa tilassa tyttöjen kanssa, koska sellainen yhteiskunta on. Ja, useimmiten, onnistun vakuuttamaan hänet...”<sup>172</sup> Vaikkakin osa niistä nuorista miehistä, joiden kanssa Amara on puhunut, on jatkanut entistä toimintamalliaan, on myös niitä, jotka ovat alkaneet tyttöjen tapaan kyseenalaistaa lähiöissä vallitsevaa vahvimman lakia ja muuttaa käyttäytymistään tyttöjä ja nuoria naisia kohtaan.

---

<sup>170</sup> Amara et Abdi 2006, 55-56.

<sup>171</sup> Amara 2004, 106.

<sup>172</sup> Amara et Abdi 2006, 119.

## Ranskalaisten arvojen korostaminen

Mohammed Abdi kuvaa Fadela Amaraa henkilöksi, joka on rakastunut kotimaahansa, jopa niin, että hänen suhtautumisessaan on jotain epärationaalista ja kiihkoisänmaallista. Abdin mielestä Amara kokee voivansa antaa Ranskalle anteeksi mitä vain.<sup>173</sup> Fadela Amaran omista teksteistä nousee hyvin voimakkaasti esiin hänen vahva uskonsa tasavaltalaisten arvojen ja periaatteiden voimaan. Hän näkee, että juuri niiden kautta on mahdollista löytää jälleen sopu lähiöihin ja ennen kaikkea naisten ja miesten välille. Tasavallan ja sen arvojen korostaminen ilmenee Amaran teksteissä ajoittain pienissä sanavalinnoissa, ajoittain täysin suorina rakkaudentunnustuksina Ranskalle. Esimerkiksi puhuessaan koulun merkityksestä Amara usein liittyy tarkentavan määreen *republikaaninen* koulu. Hän myös nostaa esille koulun merkityksen kansalaisten kasvattamisessa. Tasavalta taasen ei ole mikä tahansa tasavalta, vaan *sekulaari* tasavalta, republikanismin hengessä. Erityisesti Amaran näkemys *laïcité*-periaatteen tärkeydestä näkyy *laïc / laïque* –adjektiivin ahkerana käyttönä. Nuorten ei tulekaan integroitua mihin tahansa yhteiskuntaan vaan maalliseen sellaiseen. *Laïcité*n, vapauden ja tasa-arvon korostaminen kertovat Amaran vahvasta kiinnittymisestä republikanistiseen traditioon.

Ajoittain Amara toteaa uskonsa tasavaltalaisten arvojen merkitykseen ja voimaan hyvin selvin sanoin. *Jamais soumis, jamais soumise* –teoksessa hän toteaa muun muassa seuraavaa: ”Minulle Ranska tarkoittaa taistelua vapauden ja demokratian puolesta.”<sup>174</sup> Hieman myöhemmin hän täsmentää vielä: ”... Ranska, se tarkoittaa arvoja. Ranskassa inkarnoituu vapaus, vallankumouksen kamppailu, Valistus. Kaikki nämä yleismaailmalliset arvot, joita puolustetaan ympäri maailmaa ja jotka pyrkivät saamaan vapauden, veljeyden ja tasa-arvon vallalle kaikkialla.”<sup>175</sup> Amara myöntää, etteivät nämä ylevät arvot toteudu aina Ranskassakaan, mutta hän pyrkii kuitenkin tietoisesti pitämään kuvansa Ranskasta positiivisena ja korostamaan juuri yleismaailmallisia arvoja. Tästä lähtökohdasta ei olekaan yllättävää, kun Amara toteaa *Ni Putes Ni Soumises* –teoksessa, että vaikka hän on elämässään nähnyt ja kokenut monia haasteita, ei Ranska määrity hänelle rassistisena tai syrjivänä. Amaralle Ranska on nimenomaan tasavalta, valistuksen ja *laïcité*-periaatteen

---

<sup>173</sup> Amara et Abdi 2006, 73.

<sup>174</sup> Amara et Jacquard 2007, 15.

<sup>175</sup> Amara et Jacquard 2007, 16.

maa, jonka perustavat arvot ovat vapaus, veljeys ja tasa-arvo. Republikanismi elää voimakkaasti mukana Fadela Amaran teksteissä.

Fadela Amaraa voi pitää malliesimerkkinä onnistuneesta integraatiosta ranskalaisittain ymmärrettynä. David Blattin mukaan perinteinen tapa ymmärtää integraatio suhteessa kansallisvaltioon on tarkoittanut universaalien kansalaisuuden korostamista, ja samalla erilaisten etnisten ja kulttuuristen identiteettien jäämistä ilman julkista tunnustamista.<sup>176</sup> Siirtolaisten tulisi luopua aiemmista identiteeteistään sillä ideaalina julkisessa tilassa on ranskalaiseksi identifioituminen.<sup>177</sup> Tämä vaade ranskalaisen identiteetin asettamisesta muiden ryhmäidentiteettien edelle julkisissa tiloissa pätee toki myös kantaranskalaisiin. Fadela Amara painottaa juuri kansalaisuuden merkitystä ja tasavallan arvoja ja periaatteita niinä keinoina, joiden avulla kaikki voivat elää yhdessä tasavertaisina omista lähtökohdistaan riippumatta.

Ehkä hieman yllättäen, ottaen huomioon sen painotuksen minkä Amara antaa ranskalaisuudelle ja ranskalaisille arvoille, Amara ei kuitenkaan ole sitä mieltä, että oma kulttuurinen perintö tulisi täysin unohtaa. Hän toteaa, että ”minun maani on Ranska, olen Ranskan kansalainen, eikä se ole mitenkään ristiriidassa sen kanssa, että olen samaan aikaan hyvin kiintynyt Algeriaan.”<sup>178</sup> Toisaalla hän kirjoittaa seuraavasti: ”Olen sukujuuriltani algerialainen, erityisesti kabyrialainen, ja olen ylpeä kabyrialaisesta kulttuuristani, suullisesta kulttuuristani, myyteistäni, kertomuksistani ja legendoistani. Se rikastuttaa elämäni ennemminkin kuin on haitta.”<sup>179</sup> Amara haluaa selittää nuorille, että nämä kaksi kulttuuria voidaan sovittaa yhteen eikä niiden tarvitse olla ristiriidassa keskenään. Tämä vaatii kuitenkin paljon identiteettityötä, sen pohtimista mikä itselle on tärkeää. Kulttuurien sovittaminen yhteen on haastavaa senkin takia, että monet lähiöiden nuoret eivät Amaran mukaan ymmärrä sitä, että entistä siirtomaavaltaakin voi rakastaa.

Tätä kahden kulttuurin yhteensovittamista Amara käsittelee teksteissään valitettavan vähän, tasavallan ja sen arvojen saadessa päähuomion. Nyt jää epäselväksi kuinka merkittävää osaa tällainen kahden kulttuurin yhteiselo saman yksilön identiteetissä Amaran ajattelussa näyttelee. Kysymys on mielenkiintoinen erityisesti suhteessa republikanismiin,

---

<sup>176</sup> Blatt 1997, 40-41.

<sup>177</sup> Haddad and Balz 2006, 25-26.

<sup>178</sup> Amara et Jacquard 2007, 21.

<sup>179</sup> Amara et Abdi 2006, 106-107.



sillä Amaran kommentti antaa viitteitä jopa hybridi-identiteetin mahdollisuuteen (ranskanalgerialainen). Tällainen identiteetin muoto ei kuitenkaan sovellu ainakaan ranskalaisen republikanismin traditionaaliseen malliin. Toisaalta, kuten olen aiemmin tutkielmassani nostanut esiin, on republikanismillakin monia eri suuntauksia. Lisäksi kahden kulttuurin yhteiselo jää hyvin pieneen rooliin Amaran teksteissä, joten vaikuttaa pikemminkin siltä, että perinteisen republikanismin hengessä Amara korostaa taustasta riippumatta kaikkien kansalaisten *ranskalaisuutta*. Tähän viittaa myös *La racaille de la République* –teoksesta löytyvä kohta, jossa Amara toteaa uskovansa ennen kaikkea kansalliseen yhtenäisyyteen. Ihmiset voivat olla erilaisia uskonnoltaan, etniseltä taustaltaan jne., mutta kaikilla tulisi olla yhtenäinen arvopohja.<sup>180</sup>

### ***Laïcité*, yhdessä eläminen ja tasa-arvo**

Lähiöissä vallitseva vahvimman laki tulisi Fadela Amaran mukaan korvata tasavaltalaisten arvojen paluulla. Hänelle *laïcité*, tasa-arvo, ja yhdessä toimiminen (*mixité*) ovat edistyksen arvoja. *Laïcité* on paras valttikortti ”taistelussa rasismia, suvaitsemattomuutta, ääriuskonnollisuutta ja sukupuolisyrrjintää vastaan.”<sup>181</sup> *Laïcité* myös tarjoaa parhaan takuun siitä, että kaikki voivat elää ja toimia vapaasti, toisiaan arvostaen. Sen lisäksi, että Amara pitää *laïcité*-periaatetta tärkeänä periaatteena ranskalaisen yhteiskunnan toiminnan kannalta, haluaisi hän nähdä samaisen periaatteen toiminnassa myös muslimimaissa. Hän näkee, että ranskalainen yhteiskunta on suuri mahdollisuus islamille, sillä uskonnon ja valtion erottaminen on Amaran mukaan väylä siihen, että islam voi astua moderniin aikaan.

Amara puolustaa myös tasa-arvoista yhteiskuntaa: ”Jonka helmassa miehillä ja naisilla on samat oikeudet, ja he elävät levollisesti, hyvissä väleissä keskenään, toisiaan arvostaen.”<sup>182</sup> Hän kuitenkin toteaa realistisesti, että vaikka tasa-arvo on mainittu perustuslaissakin, on sen toteutuminen käytännössä kuitenkin kyseenalaista: ”Tasa-arvo löytyy teksteistä ja perustuslaista, mutta jokapäiväisestä elämästä se puuttuu.”<sup>183</sup> Tasa-arvo ei toteudu

---

<sup>180</sup> Amara et Abdi 2006, 179.

<sup>181</sup> Amara 2004, 140.

<sup>182</sup> Amara et Abdi 2006, 209.

<sup>183</sup> Amara et Abdi 2006, 175.

esimerkiksi tyttöjen ja poikien välisissä suhteissa. Tasa-arvo ei toteudu myöskään siinä, miten Ranskan integraatio- ja kansalaisuusmallit toimivat käytännössä. Tasavallan arvot ovat kaukana lähiötodellisuudesta, toteaa Amara.

Aiemmin tässä tutkielmassa esitellyn perinteisen republikaanistisen mallin mukaan kansalaisuus takaa kaikille samat oikeudet ja siten tasa-arvoisen aseman muihin nähden, mutta tilaa kulttuurisen tai etnisen identiteetin julkiselle tunnustamiselle ei jää. Kansalaisuuden tuomat oikeudet kuuluvat yksilöille eikä kollektiiveille, toisin kuin monikulttuurisessa mallissa, jossa integroituminen voi olla ryhmäperusteista. Tasavaltalainen malli edellyttää yksilöltä sen hyväksymistä, että hän kuuluu ”yhteen ja jakamattomaan” (kuten perustuslaissa yleästi määritellään) Ranskaan. David Blattin mukaan tämä kansalaisuuden ihanne ei kuitenkaan toteutunut kolonialismin aikakaudella, eikä se toteudu vielääkään: ”Niin pitkään kuin kolonialismin perintöön kuuluva etnisyyteen perustuva syrjintä ja rajalliset sosio-ekonomiset mahdollisuudet estävät etnisiä vähemmistöjä nauttimasta kansalaisuuden kaikista eduista, tasavaltalaisen integraatiomallin toteutumattomat lupaukset synnyttävät katkeruutta ja pettymystä.”<sup>184</sup>

Amara lähti jo nuorena siitä, että myös siirtolaistaustaisten ihmisten tulee voida toimia täysivaltaisina kansalaisina, samojen arvojen ja periaatteiden pohjalta kuin muutkin. Etnisellä tai sosiaalisella taustalla ei tulisi olla merkitystä, vaan kaikkien tulisi voida elää ja toimia yhdessä. Näin ei kuitenkaan käytännössä ole. Amaran kriittisimmät lausumat löytyvät teoksesta *La racaille de la République*, jossa hän useassa kohdassa nostaa esiin lähiöiden asukkaiden ongelmat, joihin yhteiskunta ei ole puuttunut vaadittavalla tavalla. Kirjassa on kokonaiset Amaran kirjoittamat luvut siirtolaisuudesta ja syrjinnästä. Amara kritisoi niin poliittista oikeistoa kuin vasemmistoakin, ja toteaa, että siirtolaisten syyksi laitetaan Ranskassa muun muassa turvattomuuden ja työttömyyden kaltaiset ongelmat. Amaran mukaan työttömyys ja siirtolaisuus eivät kulje käsi kädessä, vaan kyse on pikemminkin syrjinnästä ja epäluuloista. Siirtolaisuus ei itsessään ole ongelma. Tämä näkyy myös Amaran ehdotuksessa, että Ranska voisi virallistaa niiden siirtolaisten aseman, jotka ovat asuneet maassa jo kauan, mutta ilman papereita. Hän nostaa esille myös sen, etteivät kaikki tunne olevansa osa Ranskaa: ”(...) niin vasemmisto- kuin

---

<sup>184</sup> Blatt 1997, 53.

oikeistopoliitikkojemme on saatava aikaan se, että kaikki kansalaiset kokevat kuuluvansa yhteen tasavaltaan ja tuntevat olevansa arvostettuja sellaisina kuin ovat.”<sup>185</sup>

Republikanismin ihanteet, kuten tasa-arvo, eivät Amaran näkemyksen mukaan toteudu käytännössä riittäväällä tavalla. Hän on kriittinen suhteessa harjoitettuun politiikkaan sekä päättäjien kiinnostukseen lähiöitä kohtaan, mutta republikanismia ja sen periaatteita hän ei kyseenalaista. Vaikka Amara ottaa muutamassa lyhyessä tekstikatkelmassa esille ajatuksen kahden kulttuurin yhteiselosta, ei hänen teksteistään ole muuten luettavissa viittauksia monikulttuurisuuden puolesta. Pikemminkin hän vaikuttaa edustavan varsin traditionaalista republikanismia halutessaan pitää uskonnon yksityisasiana ja korostaessaan *laïcité*-periaatteen merkitystä yhdessäelämisen mahdollistajana. Voidaankin todeta, että Fadela Amara ohjaa omalla toiminnallaan lähiöiden asukkaita kohti aktiivista kansalaisuutta, jossa omaa elämää tulee osata tarkastella kriittisellä silmällä ja epäkohtiin on puututtava. Myös ajatus yhtenäisestä kansakunnasta on hänelle merkittävä, ja hän pyrkii siihen, että kaikki voisivat tuntea itsensä osaksi Ranskaa. Vapauden, veljeyden, tasa-arvon ja *laïcité*-periaatteen palauttaminen osaksi lähiöiden elämää, koskien niin lähiöiden asukkaita kuin esimerkiksi virkamiehiäkin, on hänelle merkittävä tavoite.

---

<sup>185</sup> Amara et Abdi 2006, 108.

## YHTEENVETOA

### Keskeiset tulokset

Tämän tutkielman tarkoituksena on ollut tarkastella ranskalaisen järjestöjohtajan ja kansalaisaktivistin, Fadela Amaran, näkemyksiä ongelmalähiöistä hallinnan analytiikan näkökulmasta. Pyrkimyksenä ei ole ollut luoda kattavaa kuvaa lähiöihin kohdistuvasta hallinnasta, tai tarkastella Amaran toimintaa ja ajatuksia kaikista hallinnan analytiikalle keskeisistä näkökulmista käsin. Päällimmäisenä kiinnostuksenkohteena on ollut Amara siirtolaistaustaisena musliminaisena, ja hänen näkemyksensä siitä, miten hänen ”kohtalotovereidensa” elämää ja käyttäytymistä tulisi ongelmalähiöissä ohjata ja muuttaa. Hallinta ymmärretään hyvin laajasti, pyrkimyksenä ohjata ja muuttaa ihmisten ja yhteisöjen toimintaa tiettyjen päämäärien mukaiseksi, tiettyjen arvojen ja normien pohjalta. Fadela Amaran toiminta lähiöissä voidaankin käsitteellistää juuri hallinnaksi, pyrkiihän hän toiminnallaan muuttamaan lähiöissä asuvien ihmisten käyttäytymistä ja käsitystä itsestään.

Ensimmäinen tutkimuskysymys käsitteli lähiöissä elävien ihmisten käyttäytymisen problematisointia. Millaisia käyttäytymisen muotoja Amara pitää ongelmallisina ja miksi? Analysoimissani kolmessa kirjassa lähiöiden suurimmaksi ongelmaksi nousee naisiin kohdistuva niin henkinen kuin fyysinenkin väkivalta, jonka harjoittajat ovat yleensä nuoria, kolmannen siirtolaissukupolven miehiä. Perheiden auktoriteetti on laajalti siirtynyt vanhimhalle pojalle, ja nuorten miesten päästyä valtaan on tyttöjen ja naisten asema heikentynyt huomattavasti. Väkivaltaa on monenlaista, huorittelusta vapaan liikkumisen estämiseen ja aina joukkoraiskauksiin saakka. Tyttöjen ja poikien väliset suhteet ovat huonontuneet ns. veljien vallan kasvun myötä, ja sukupuolten yhdessä toimiminen on nykyään pikemminkin poikkeus kuin sääntö.

Amara liittää veljien vallan nousun lähiöissä vihreäksi fasismiksi nimittämänsä radikaalin islamin merkityksen kasvuun. Hänen mukaansa tiukat islamin tulkinnat ovat tarjonneet nuorille miehille teoriakehikon, jonka kautta he oikeuttavat naisten aseman heikentämisen ja ajoittaisen sortamisen ja väkivallan. Amara myös liittää huivin käytön juuri vihreään

fasismiin, ja jättää vain vähän tilaa ajatukselle, että huivi voisi olla tytön tai naisen oma valinta. Hänen luentansa Koraanista on yksiselitteisesti se, ettei siellä määrätä huivin pitämistä uskonnolliseksi velvollisuudeksi ja hän on huolissaan nähdessään yhä enemmän huiveja katukuvassa. Koulujen kaltaisissa julkisissa tiloissa huivi tulisi Amaran mukaan kieltää.

Toinen tutkimuskysymys liittyi lähiöiden asukkaiden identiteetteihin, ja ennen kaikkea siihen miten Amara heidät identifioi. Aineistosta nousi esiin neljä identifikaatiota: machot, uhrit, vihreät fasistit sekä vastarintaan nousevat. Nämä identifikaatiot eivät kuitenkaan ole mitenkään selvärajaisia. Esimerkiksi nuoret miehet identifioituvat pitkälti väkivaltaisina machokulttuurin edustajina, mutta myöskin syrjinnän, työttömyyden ja rasismien uhreina. Miesten ja naisten välillä ei myöskään kulje yksiselitteistä hyvä – paha –jakolinjaa, sillä lähiöissä on myös machokulttuuria edustavia väkivaltaisia tyttöjä, väkivallan ja muun alentavan käytöksen kohteeksi joutuvia poikia, sekä Amaran vastustamaa päähuivia käyttäviä tyttöjä, joista osa edustaa vihreää fasismia, ja osa taas näyttäytyy enemmänkin vihreän fasismin uhreina.

Kolmas tutkimuskysymys liittyi puolestaan niihin arvoihin ja identiteetteihin, joita Amara haluaa puolustaa ja tuoda osaksi lähiöiden asukkaiden elämää. Siirtolaisten ja siirtolaistaustaisten ihmisten, etenkin muslimien, integroitumista ranskalaiseen yhteiskuntaan on viimeisten vuosikymmenten aikana pohdittu paljonkin. Asia on noussut esiin muun muassa huivikysymyksen sekä islamin järjestäytymisen myötä. Huivi on nähty ranskalaisten arvojen ja periaatteiden, kuten *laïcité*n ja tasa-arvon vastaisena, ja siten integraatiota hidastavana tekijänä. Ranskalaista islamia edustavan järjestön rakennusvaiheessa on puolestaan vaadittu sellaisen paperin allekirjoittamista, jossa muslimijärjestö sitoutuu tasavallan arvoihin ja periaatteisiin. Tällaista ei ole muilta uskontokunnilta vaadittu, mikä kertoo oletuksesta islamin ja ranskalaisten arvojen ja periaatteiden välillä vallitsevasta ristiriidasta.

Tätä taustaa vasten oli mielenkiintoista huomata, kuinka vahvasti Fadela Amara puolustaa nimenomaan keskeisiä ranskalaisia, republikanistisia arvoja: vapautta, veljeyttä ja tasa-arvoa, sekä *laïcité*-periaatetta. Hänen teksteissään koulu ei usein ole pelkkä koulu, vaan *republikaaninen* koulu. Tasavalta ei ole mikä tahansa tasavalta vaan *sekulaari* tasavalta. Tämän kaltainen puhetyyli ei tosin ole mikään Amaran tavaramerkki vaan ominaista myös

esimerkiksi monille poliitikoille. Amaraa voi pitää esimerkkinä onnistuneesta sulautumisesta ranskalaiseen yhteiskuntaan ja sen arvomaailmaan, ja samaa hän odottaa muiltakin siirtolaistaustaisilta ihmisiltä. Muslimien tulisi Amaran mielestä Ranskassa ja myös laajemmin islamilaisessa maailmassa sopeutua *laïcité*-periaatteeseen, eli siihen, että uskonto pysyy yksityisellä elämänalueella ja valtio ja uskonto ovat toisistaan tiukasti erillään. Hän puhuu myös kansakunnan yhtenäisyyden puolesta ja yhteisen ranskalaisen identiteetin merkityksestä julkisessa tilassa. Muutamassa kohdassa Amara nostaa esiin ajatuksen kahden kulttuurin yhdistämisestä, todeten muun muassa, ettei hänen rakkautensa Ranskaa kohtaan estä häntä pitämästä myös vanhempiensa kabyrialaista kulttuuria suuressa arvossa. Viitteet monikulttuuriseen ajattelutapaan ovat kuitenkin Amaran teksteissä harvassa, ja pikemminkin hän vaikuttaa sitoutuvan varsin perinteiseen republikaanistiseen ajattelutapaan.

Amara korostaa republikaanististen arvojen ohella uhrin identiteetistä luopumista, oman tilanteen tiedostamista ja oman äänen antamista etenkin lähiöiden naisille. Paikoin hän korostaa sitä, ettei lähiöiden asukkaita, naisia eikä miehiä, kuunnella, mutta tärkeämmäksi nousee se, että erityisesti naiset uskaltavat sanoa ”nyt riittää”. Ainakin osa naisista on sisäistänyt lähiöissä vallitsevan vahvimman lain niin täysin, etteivät edes kyseenalaista sitä. Kyseenalaistamista kuitenkin tarvitaan, jotta muutos on mahdollinen. Tämä sama pätee myös nuoriin miehiin.

Fadela Amaralla ei ole takanaan korkeakoulututkintoa ja ehkä tähän liittyy hänen haluttomuutensa, ainakin tarkastelluissa kolmessa kirjassa, perustella näkemyksiään muilla kuin omilla kokemuksillaan. Hän viittaa lähinnä omaan taustaansa ja kokemuksiinsa sekä NPNS:n toimintaan ja julkaisuihin, muttei nosta esiin mahdollisia akateemisia tutkimuksia tai esimerkiksi ministeriöiden selvityksiä lähiöiden tilanteesta. Aineistoon valitut teokset eivät ole luonteeltaan akateemisia vaan osin elämäkerrallisia, osin pamfletteja, osin lähinnä kaunokirjallisia. Amara kuitenkin esiintyy niissä lähiöiden asiantuntijana, eikä ainoastaan omien kokemustensa kuvaajana. Näin lähiöiden totuus määrittäyty, ainakin näiden kirjojen pohjalta, melkein vain yhden ihmisen kertoman pohjalta. Toisaalta, juuri tätä Amaran omaa kokemusta tunnuttiin arvostettavan, kun poliitikot ja media nostivat hänet ja NPNS:n merkittäviksi keskustelijoiksi ja kommentoijiksi 2000-luvun alun huivikeskustelussa.

## Hallinnan analytiikan hyödyistä ja haasteista

Hallinnan analytiikka osoittautui mielenkiintoiseksi mutta osin haastavaksi näkökulmaksi tutkimaani aineistoon nähden. Haastavaksi sen takia, että huomasin ennen hallinnan analytiikkaan tutustumistani yhdistäneeni sanan hallinta nimenomaan hallintoon, siis lähinnä hallitukseen ja virkamiehiin. Niinpä varsinkin ensimmäisillä kerroilla aineistoa lukiessani huomasin ajoittain etsiväni tekstistä vääriä asioita ja jouduin muistuttamaan mieleeni hallinnan määritelmän, eli sen, että hallinta pitää sisällään kaiken sellaisen päämäärätietoisien toiminnan, jonka avulla pyritään muokkaamaan ihmisten käyttäytymistä. Haastavuutta toi omalta osaltaan myös se, että en hallinnan analytiikkaan tutustuessani löytänyt vastaavankaltaisella aineistolla tehtyä tutkimusta, mikä toki ei tarkoita, etteikö sellaista voisi löytyä. Matkan varrella mietin muutamaan kertaan olisinko sittenkin tarvinnut tueksi myös NPNS:n julkaisemaa materiaalia, mutta se olisi muuttanut työni fokusta. Niinpä päätin pitää kiinni aineistostani, ja katsoa mitä saan siitä valitsemani näkökulman kautta irti.

Näin jälkikäteen katson, että päätökseni tarkastella aineistoa pääasiallisesti vain yhden hallinnan analytiikan keskeisen käsitteen kautta, oli onnistunut. Laajamittaisempaan hallinnan tarkasteluun aineistoni olisi ollut liian kapea. Amaran omakohtaiset, pohtivat ja ajoittain melkein julistavatkin teokset sopivat kuitenkin hyvin tarkasteltaviksi ennen kaikkea subjektin käsitteen kautta, sillä Amara kirjoittaa paljon nimenomaan ihmisistä eikä niinkään esimerkiksi yhteiskunnan rakenteista. Aineisto sopii ihmisten käyttäytymistä ja erilaisia identifikaatioita käsitteleville tutkimuskysymyksille, ja tarjoaa vastauksia pohdinnalle Amaran toiminnan taustalla olevista ajattelumalleista ja arvoista. Oman mielenkiintoisen lisänsä tuo hallinnan analytiikkaan kuuluva ajatus itsen hallitsemisesta. Vaikkei Amara hallinnan termiä käytäkään, haluaa hän saada lähiöiden asukkaat haastamaan omaa ajatteluaan ja omia arvojaan, ja pyrkimään kohti muutosta. Siis harjoittamaan itsehallintaa.

## Näköaloja tulevaan

Tämä tutkielma on tarjonnut näkökulman siihen, miten yhden keskeiseen asemaan nousseen kansalaisjärjestön johtaja määrittää lähiöiden tilannetta ja miten ja miksi hän pyrkii vaikuttamaan ongelmalliseksi määrittelemäänsä tilanteeseen. Oman lisänsä tutkielmalle on tuonut se, että kyseinen järjestöjohtaja on osin samassa asemassa kuin ne ihmiset, joiden käyttäytymiseen hän yrittää vaikuttaa. Tietyissä mielessä hän siis samalla määrittää omaa itseään.

Jani Kaisto on todennut, että hallinnan analytiikan parissa subjektiuden rakentumista on tutkittu ennen kaikkea subjektin ulkopuolisena toimintana, toisin sanoen sitä miten vallankäytön mekanismit muokkaavat subjekteja. Sen sijaan se, miten subjektit itse muokkaavat itseään on jäänyt vähemmälle huomiolle.<sup>186</sup> Huomio on mielenkiintoinen. Tämäkin tutkielma on keskittynyt järjestöjohtajaan, ja siten jonkinasteiseen yhteiskunnalliseen auktoriteettiin, joka pyrkii muovaamaan omalla ja järjestönsä toiminnalla ongelmalähiöiden ihmisten elämää tiettyyn, hyväksikatsomaansa suuntaan. Toisaalta, ottaen huomioon, että Fadela Amara on itsekkin lähiössä kasvanut nainen, olisi mielenkiintoista tutkia häntä itseään hallinnan kohteena. Amara on mukautunut hyvin ranskalaiseen ”muottiin”, ja yksi kiinnostava tutkimusaihe olisikin se miten Amara on kasvanut ja työstänyt itsestään aktiivisen kansalaisen, jolle tasavallan arvojen puitteissa toimiminen on tärkeää ja itsestäänselvää.

Tutkielman aihepiiriä voisi käsitellä myös ainakin kahdella muulla tavalla. Ensimmäkin, tutkimalla laajemmin Fadela Amaraa ja hänen toimintaansa. Tällöin olisi oleellista ottaa mukaan *Ni Putes Ni Soumises* –järjestön julkaisemaa aineistoa sekä sisällyttää mukaan myös Amaran toiminta osana presidentti Sarkozyn hallintoa. Tällaisen laajemman tutkimuksen yhteydessä olisi mielekästä tarkastella aineistoa kaikkien hallinnan analytiikan keskeisten käsitteiden kautta, toisin sanoen tutkia hallinnan rationaliteetteja ja tekniikoita hallinnan subjektin ohella. Mielenkiintoinen olisi myös sellainen tutkimus, jossa ongelmalähiöitä pyrittäisiin tarkastelemaan kokonaisvaltaisemmin hallinnan analytiikan keinoin. Tällöin ei keskityttäisi vain yhteen järjestötahoon vaan laajamittaisesti siihen,

---

<sup>186</sup> Kaisto 2010, 49.



millä eri tavoin lähiöitä pyritään hallitsemaan. Tällainen tutkimustehtävä, mikäli haluaa tehdä muutakin kuin vain raapaista pintaa, on kuitenkin pro gradu –tutkielmalle liian laaja.

Yksi asia on joka tapauksessa selviö: ranskalaiset lähiöt ja niiden asukkaat kaipaavat lisää huomiota niin julkisen vallan kuin akateemisen maailmankin puolelta. Mellakat ja muut lähiöiden ongelmat osoittavat omalta osaltaan, että ranskalainen integraatio- ja kansalaisuusmalli ei universaaleista piirteistään huolimatta käytännössä toimi kaikkialla. On epäilemättä suuri yhteiskunnallinen epäkohta, mikäli kolmannen sukupolven siirtolaisnuoret, joita ei enää edes siirtolaisnuoriksi pitäisi kutsua vaan kaikessa yksinkertaisuudessaan ranskalaisiksi, eivät tunne olevansa kotonaan Ranskassa.

# LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

## Lähteet

- Amara, Fadela (avec la collaboration de Sylvia Zappi)  
2004 *Ni Putes Ni Soumises*. La Découverte poche No. 190. Paris: La Découverte.  
Amara, Fadela et Abdi, Mohammed  
2006 *La racaille de la République*. Paris: Éditions Stock.  
Amara, Fadela et Jacquard, Albert  
2007 *Jamais soumis, jamais soumise*. Paris: Éditions du Seuil.

## Kirjallisuus

- Alapuro, Risto  
2005 Associations and Contention in France and Finland: Constructing the Society and Describing the Society. *Scandinavian Political Studies* 28 (4), 377-399.
- Al-Azmeh, Aziz  
2007 Afterword. Teoksessa Al-Azmeh, Aziz and Fokas, Effie (eds.): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press. 208-215.
- Allievi, Stefano  
2003 Relations and Negotiations: Issues and Debates on Islam. Teoksessa Maréchal, Brigitte; Allievi, Stefano; Dassetto, Felice; Nielsen, Jørgen (eds.): *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Muslim Minorities, Volume 2. Leiden, Boston: Brill. 331-368.
- Allwood, Gill and Wadia, Khursheed  
2002 French feminism: national and international perspectives. *Modern & Contemporary France* 10 (2), 211-223.
- Amir-Moazami, Schirin  
2005 Muslim Challenges to the Secular Consensus: A German Case Study. *Journal of Contemporary European Studies* 13 (3), 267-286.
- Arkoun, Mohammed (sous la direction de)  
2006 *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte & Frégosi, Franck  
2004 L'Islam en France. Teoksessa Potz, Richard and Wieshaider, Wolfgang (eds.): *Islam and the European Union*. Law and religion studies 3. Leuven: Peeters. 143-180.
- Baubérot, Jean; Bouzar, Dounia; Costa-Lascoux, Jacqueline; Houziaux, Alain  
2004 *Le voile, que cache-t-il?* Ivry-sur-Seine: Editions de l'Atelier.
- 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. Teoksessa Hargreaves, Alec G. and McKinney, Mark (eds.): *Post-Colonial Cultures in France*. London and New York: Routledge. 40-55.
- Body-Gendrot, Sophie  
2010 Police marginality, racial logics and discrimination in the *banlieues* of France. *Ethnic and Racial Studies* 33 (4), 656-674.
- Bowen, John R.  
2007a *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.  
2007b A View from France on the Internal Complexity of National Models. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 33 (6), 1003-1016.
- Cesari, Jocelyne  
1997 *Être musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette.  
2004 *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.  
2005 Mosques in French Cities: Towards the End of a Conflict? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6), 1025-1043.
- Commission présidée par Bernard Stasi  
2004 *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*. Paris: La Documentation française.
- Coq, Guy  
1995 *Laïcité et République. Le lien nécessaire*. Paris: Éditions du Félin.
- Dassetto, Felice  
2003 The Muslim Populations of Europe. Teoksessa Maréchal, Brigitte; Allievi, Stefano; Dassetto, Felice; Nielsen, Jørgen (eds.): *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Muslim Minorities, Volume 2. Leiden, Boston: Brill. xxii-xxvii.
- Davie, Grace  
2006 Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review* 8 (1-2), 23-34.  
2007 *The Sociology of Religion*. Bsa new horizons in sociology; 5. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Dean, Mitchell  
2010 (1999) *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. 2<sup>nd</sup> Edition. Los Angeles, London: SAGE Publications.
- Estivalezes, Mireille  
2005 L'enseignement religieux en France. Un état des lieux de la situation contemporaine. Teoksessa Willaime, Jean-Paul (dir.), avec la collaboration de Séverine Mathieu: *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe*. Paris: Belin. 223-235.
- Fayard, Nicole and Rocheron, Yvette  
2009 *Ni Putes ni Soumises: A Republican Feminism from the Quartiers Sensibles*. *Modern & Contemporary France* 17 (1), 1-18.
- Fernando, Mayanthi L.  
2009 Exceptional citizens: Secular Muslim women and the politics of difference in France. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17 (4), 379-392.
- Frégosi, Franck  
2002 France. Teoksessa Maréchal, Brigitte (coordonné par.): *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie: radioscopie. A Guidebook on Islam and*

- Muslims in the Wide Contemporary Europe*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant. 69-76.
- Gemie, Sharif  
2010 *French Muslims. New Voices in Contemporary France*. French and Francophone Series. Cardiff: University of Wales Press.
- Gunn, T. Jeremy  
2004 Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France. *Brigham Young University Law Review* 2004 (2), 419-506.
- Haarscher, Guy  
2006 *Tunnustuksettomuus*. Ranskankielinen alkuteos La laïcité (1996 & 2005). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.)  
2002 *Muslims in the West: from sojourners to citizens*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Balz, Michael J.  
2006 The October Riots in France: A Failed Immigration Policy or the Empire Strikes Back? *International Migration* 44 (2), 23-34.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Golson, Tyler  
2007 Overhauling Islam: Representation, Construction, and Cooption of "Moderate Islam" in Western Europe. *Journal of Church and State*. Summer 2007, 49 (3), 487-515.
- Hargreaves, Alec G.  
2007 *Multi-Ethnic France. Immigration, politics, Culture and Society*. Second Edition. New York and London: Routledge.
- Helén, Ilpo  
2010 Hyvinvointi, vapaus ja elämän politiikka. Foucault'lainen hallinnan analytiikka. Teoksessa Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka (toim.): *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus. 27-48.
- Helsingin Sanomat  
21.4.2008 Ranska kiristää maahanmuuttopolitiikkaansa.
- Hervieu-Léger, Danièle  
1998 The Past in the Present: Redefining *Laïcité* in Multicultural France. Teoksessa Berger, Peter L. (ed.): *The Limits Of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies*. A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome. Boulder, CO: Westview Press. 38-83.
- Hirsi Ali, Ayaan  
2005 (2004) *Neitsythäkki. Islam, nainen ja fundamentalismi*. Helsinki: Otava.
- Hunter, Shireen T. (ed.)  
2002 *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport, CT: Praeger.
- Inda, Jonathan Xavier  
2005 Analytics of the Modern: An Introduction. Teoksessa Inda, Jonathan Xavier (ed.): *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1- 20.
- Jennings, Jeremy  
2000 Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France. *British Journal of Political Science* 30 (4), 575-598.

- Joppke, Christian  
2007 State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany. *Theory & Society* 36 (4), 313-342.
- Kaisto, Jani  
2010 Kääntämisen sosiologia hallinnan analytiikan työkaluna. Teoksessa Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka (toim.): *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus. 49-70.
- Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka (toim.)  
2010a *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka  
2010b Johdanto. Hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Teoksessa Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka (toim.): *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus. 7-24.
- Kastoryano, Riva  
2006 French secularism and Islam. France's headscarf affair. Teoksessa Modood, Tariq; Triandafyllidou, Anna and Zapata-Barrero, Ricard (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. London and New York: Routledge. 57-69.
- Kemp, Anna  
2009 Marianne d'aujourd'hui?: The Figure of the beurette in Contemporary French Feminist Discourses. *Modern & Contemporary France* 17 (1), 19-33.
- Killian, Caitlin  
2003 The Other Side of the Veil. North African Women in France Respond to the Headscarf Affair. *Gender & Society* 17 (4), 567-590.
- Kunnas, Tarmo  
1999 Ranskassa uskonto on yksityisasia. Teoksessa Palva, Heikki & Pentikäinen, Juha (toim.): *Uskonnot maailmanpolitiikassa*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY. 143-168.
- Laborde, Cécile  
2001 The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought. *Political Theory* 29 (5), 716-735.  
2005 Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools. *The Journal of Political Philosophy* 13 (3), 305-329.  
2008 *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford Political Theory. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lapeyronnie, Didier  
2009 Primitive Rebellion in the French *Banlieues*: On the Fall 2005 Riots. Teoksessa Tshimanga, Charles; Gondola, Didier and Bloom, Peter J. (eds.): *Frenchness and the African Diaspora. Identity and Uprising in Contemporary France*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 21-46.
- 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 and Vaisse, Justin  
2006 *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.

- Leveau, Remy and Hunter, Shireen T.  
2002 Islam in France. Teoksessa Hunter, Shireen T. (ed.): *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Published in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C. Westport, Connecticut; London: Praeger. 3-28.
- Lichter, Ida  
2009 *Muslim Women Reformers. Inspiring Voices Against Oppression*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Maréchal, Brigitte; Allievi, Stefano; Dassetto, Felice; Nielsen, Jorgen (eds.)  
2003 *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Muslim Minorities, Volume 2. Leiden, Boston: Brill.
- Miller, Peter & Rose, Nikolas  
2010 *Miten meitä hallitaan*. Suomentanut Risto Suikkanen. Alkuteos *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life* (2008). Tampere: Vastapaino.
- Molokotos Liederman, Lina  
2000 Religious Diversity in Schools: the Muslim Headscarf Controversy and Beyond. *Social Compass* 47 (3), 367-381.
- Murray, Brittany and Perpich, Diane  
2011 Introduction. Mapping the Terrain. Ni Putes Ni Soumises in Context. Teoksessa Murray, Brittany and Perpich, Diane (edited and translated by): *Taking French Feminism to the Streets: Fadela Amara and the Rise of Ni Putes Ni Soumises*. Studies in Sensory History. Urbana, Chicago and Springfield: University of Illinois Press. 1-20.
- Nielsen, Jørgen  
1995 [1992] *Muslims in Western Europe*. Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Niemelä, Heli  
2003 Erottautumista ja ystävyyttä. Somalialaistytöjen käsityksiä ja kokemuksia suomalaisista tytöistä. Teoksessa Harinen, Päivi (toim.): *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa*. Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisotutkimusseura, Julkaisuja 38. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto. 91-121.
- Paloheimo, Heikki ja Wiberg, Matti  
1996 *Politiikan perusteet*. Helsinki, Porvoo: WSOY.
- Palonen, Kari  
1987 Tekstistä politiikkaan. Johdatus tulkintataitoon. Jyväskylän yliopisto, Valtio-opin laitos. Julkaisuja 54. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Peach, Ceri  
2006 Muslims in the 2001 Census of England and Wales: Gender and economic disadvantage. *Ethnic and Racial Studies* 29 (4), 629-655.
- Rose, Nikolas  
1999 *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosello, Mireille  
1997 North African Women and the Ideology of Modernization. From bidonvilles to cites de transit and HLM. Teoksessa Hargreaves, Alec G. and McKinney, Mark (eds.): *Post-Colonial Cultures in France*. London and New York: Routledge. 240-254.

- Saukkonen, Pasi  
2007 *Politiikka monikulttuurisessa yhteiskunnassa.* Helsinki: WSOY Oppimateriaalit Oy.
- Scott, Joan Wallach  
2007 *The Politics of the Veil.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Shadid, W.A.R and van Koningsveld, P.S.  
1995 *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe.* Opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights (with an extensive bibliography). Kampen: Kok Pharos.
- Terray, Emmanuel  
2004 Headscarf Hysteria. *New Left Review* 26. 118-127.
- Tiilikainen, Marja  
2003 Somali Women and Daily Islam in the Diaspora. *Social Compass* 50 (1), 59-69.
- Tontti, Jarkko  
2006 Esipuhe. Uskonnot, julkinen valta ja tunnustuksettomuus. Teoksessa Haarscher, Guy: *Tunnustuksettomuus.* Ranskankielinen alkuteos La laïcité (1996 & 2005). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry. 7-10.
- Triandafyllidou, Anna (ed.)  
2010 *Muslims in 21st Century Europe. Structural and cultural perspectives.* Routledge/European Sociological Association Studies in European Societies. London and New York: Routledge.
- Tshimanga, Charles; Gondola, Didier and Bloom, Peter J. (eds.)  
2009 *Frenchness and the African Diaspora. Identity and Uprising in Contemporary France.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Walsh, Lisa  
2004 Introduction: The Swell of the Third Wave. Teoksessa Oliver, Kelly and Walsh, Lisa (eds.): *Contemporary French Feminism.* Oxford Readings in Feminism. Oxford: Oxford University Press. 1-11.
- Wihtol de Wenden, Catherine  
1998 Young Muslim Women in France: Cultural and Psychological Adjustments. *Political Psychology* 19 (1), 133-146.

## WWW-dokumentit

- Cesari, Jocelyne  
30.11.2005 Ethnicity, Islam and les banlieues: Confusing the issues. Social Science Research Council (US) web forum.  
<http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari/>  
Luettu 27.10.2008
- Constitution du 4 octobre 1958  
<http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp#1>  
Luettu 25.4.2008

- Crumley Bruce  
30.9.2004 Acting on The Outrage.  
<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,703547,00.html>  
Luettu 11.11.2011
- Debré, Jean-Louis  
2003a Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux a l'école. Rapport no. 1275. Tome I  
<http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t1.asp>  
Luettu 1.7.2011.
- 2003b Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux a l'école. Rapport no. 1275. Tome II  
<http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>  
Luettu 1.7.2011.
- FT.com  
7.9.2007 Lunch with the FT: Fadela Amara.  
<http://www.ft.com/cms/s/0/8c6dde4a-5b5d-11dc-8c32-0000779fd2ac.html>  
Luettu 4.10.2007.
- Hargreaves, Alec G.  
28.11.2005 An Emperor with No Clothes? Social Science Research Council (US) web forum.  
<http://riotsfrance.ssrc.org/Hargreaves/>  
Luettu 27.10.2008
- Haug, Sonja; Müssig, Stephanie and Sticks, Anja  
2010 Muslim Life in Germany. A study conducted on behalf of the German Conference on Islam.  
[http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn\\_1883496/SharedDocs/Anlagen/EN/DIK/Downloads/Plenum/MLD-Vollversion-eng-dik.html](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1883496/SharedDocs/Anlagen/EN/DIK/Downloads/Plenum/MLD-Vollversion-eng-dik.html)  
Luettu 30.1.2012
- Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État  
<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi>  
Luettu 25.4.2008
- Ni Putes Ni Soumises, Comités  
<http://www.npns.fr/fr/posts/comites>  
Luettu 18.11.2011
- Roy, Olivier  
18.11.2005 The Nature of the French Riots. Social Science Research Council (US) web forum.  
<http://riotsfrance.ssrc.org/Roy/>  
Luettu 27.10.2008
- Sahlins, Peter  
24.10.2006 Civil Unrest in the French Suburbs, November 2005. Social Science Research Council (US) web forum.  
<http://riotsfrance.ssrc.org/>  
Luettu 27.10.2008
- Time  
2.10.2005 Going Her Own Way.  
<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1112761,00.html>  
Luettu 5.10.2007



Wieviorka, Michel

18.11.2005 Violence in France. Social Science Research Council (US) web forum.

<http://riotsfrance.ssrc.org/Wieviorka/>

Luettu 27.10.2008

Wihtol de Wenden, Catherine

28.11.2005 Reflections “À Chaud” on the French Suburban Crisis. Social Science Research Council (US) web forum.

[http://riotsfrance.ssrc.org/Wihtol\\_de\\_Wenden/](http://riotsfrance.ssrc.org/Wihtol_de_Wenden/)

Luettu 31.10.2008