

Salla-Riina Hokkanen

**IMAAMINKOULUTUS ISLAMIA
MUOKKAAMASSA**
Analyysi maallisesta hegemoniasta Ranskassa

Johtamisen ja talouden tiedekunta
Pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2020

TIIVISTELMÄ

Salla-Riina Hokkanen: Imaaminkoulutus islamia muokkaamassa. Analyysi maallisesta hegemoniasta Ranskassa
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma
Lokakuu 2020

Tiivistelmä

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastellaan kysymystä Ranskassa järjestettävästä imaaminkoulutuksesta Ranskan tasavaltalaisen hegemonian kontekstissa. Tutkimus pyrkii selvittämään, miten Ranskassa järjestettävä institutionalisoitu imaaminkoulutus asemoituu suhteessa tasavaltaan ja laïcité-maallisuus käsitteeseen, sekä hahmottamaan, millaisia intressejä ja vallankäytön muotoja imaaminkoulutukseen liittyy. Pariisin suuren moskeijan Institut al-Ghazalin tarjoama imaaminkoulutus on tapaus, johon tutkimus syventyy erityisesti, johtuen sen fyysisestä keskeisestä sijainnista tasavallassa. Näin tutkimus pyrkii lähtökohdissaan irti ranskalaisessa julkisessa keskustelussa toistuvista kliseistä, joissa islam liitetään lähiöiden ongelmiin ja terrorismiin. Aineisto muodostuu pääosin kahdesta Institut al-Ghazalin imaaminkoulutuksesta vastaavien henkilöiden teemahaastattelusta vuodelta 2014, sekä Ranskan senaatin vuonna 2016 julkaistusta raportista, joka käsittelee islamia Ranskassa. Aineiston analyysissä hyödynnetään metodina kriittistä diskurssianalyysiä (CDA). Antonio Gramscin hegemoniateoria muodostaa tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen.

Tutkimuksen perusteella islamin paikkaa ranskalaisessa yhteiskunnassa määrittelee laïcité-maallisuusdiskurssi. Laïcité-periaatteelle alistuminen nousee edellytykseksi imaamien ja imaaminkoulutuksen legitimitetille laïcitén muodostaessa tasavaltalaisen hegemonisen järjestyksen keskeisen konsensusta tuottavan elementin. Institut al-Ghazalin imaaminkoulutus liittyy tähän hegemoniseen konsensukseen neuvotellen vain marginaalisesti laïcité-käsitteen merkityksistä. Laïcité-diskurssin lisäksi aineistosta tunnistettiin turvallisuus-, pätevyys- ja integraatiodiskurssit, joiden kautta käytetään valtaa määrittelemällä legitiimin imaamin kriteerit. Imaamin pätevyys esitettiin ennen kaikkea riippuvaisena hänen integraatiostaan tasavaltalaiseen hegemoniseen järjestykseen, jonka keskeinen osa laïcité on. Turvallisuusdiskurssi dominoi imaaminkoulutuksen käsittelyä eliitin puheessa määritellen imaaminkoulutuksen keskeiset tavoitteet ja pätevän imaamin ominaisuudet kansallisen turvallisuuden näkökulmasta.

Tutkimus päättyy siihen johtopäätökseen, että imaaminkoulutukseen liittyy merkittävä hegemonisen järjestyksen puolustamisen intressi. Hegemoninen eliitti näkee imaaminkoulutuksen keinona luoda sellaisia kansalaisyhteiskunnan rakenteita, jotka kykenevät käyttämään tasavaltalaisen hegemonian suostutteluvoimaa suhteessa tiettyyn, kriittisenä nähtyyn väestönosaan, jonka spontaanin suostumuksen vallankäyttöön epäillään heikentyneen, ja jonka piirissä vastahegemonisten, vaihtoehtoisten diskurssien pelätään vahvistuvan globaalin islamin viitekehysessä.

Avainsanat: hegemonia, Ranska, islam, diskurssianalyysi

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Islam Ranskassa	5
2.1. Integraatio tasavaltalaisen kansalaisuuden kautta ja epätasa-arvon haaste.....	5
2.2. <i>Laïcité</i> määrittää islamin paikkaa ranskalaisessa yhteiskunnassa.....	10
2.3. Islamin vaikea ranskalaistaminen ja kysymys imaamien koulutuksesta	13
3. Hegemonia	20
3.1. Hegemoniateoria osana marxilaista perinnettä	20
3.1.1. Gramsci ja läntinen marxilaisuus	20
3.1.2. Hegemonia ja ideologia marxilaisessa perinteessä	21
3.2. Mitä on hegemonia?.....	22
3.2.1. Gramscin hegemoniateoria	22
3.2.2. Kansalaisyhteiskunnan instituutiot, intellektuellit ja hegemonia.....	25
3.2.3. Luokkataistelun strategia ja vastahegemoniat.....	28
3.3. Diskurssianalyysi metodina hegemonian analyysissä.....	30
3.3.1. Hegemonia ja diskurssit.....	30
3.3.2. Metodina kriittinen diskurssianalyysi	31
4. Imaaminkoulutus ja hegemonia Ranskassa.....	36
4.1. Aineiston esittely.....	36
4.1.1. Institut Al-Ghazâli: imaaminkoulutusta tasavallan keskustassa	36
4.1.2. Haastatteluaineiston kerääminen.....	38
4.1.3. Aineistona Senaatin raportti "De l'islam en France à un islam de France"	40
4.2. Analyysi	42
4.2.1. <i>Laïcité</i> -lainsäädännön ensisijaisuus uskonnosta puhuttaessa	42
4.2.2. Ulkomaalaiset imaamit: harmittomia hupsuja vai vieraiden valtojen agenteja?	46
4.2.3. Tavoitteena oikeanlainen ranskalainen imaami	50
4.2.4. Imaami seurakunnan vai yhteiskunnan palveluksessa?	54
4.2.5. Perusta määrittää ideologiaa – kenen leipää syöt sen lauluja laulat?.....	57
5. Johtopäätökset.....	63
Lähteet.....	68

1. Johdanto

Sain idean tähän tutkimukseeni asuessani Ranskassa vuonna 2013. Ranskan sosialistihallituksen silloinen sisäministeri Manuel Valls aiheutti elokuussa 2013 pienen kohun islamia koskevalla lausunnollaan. Hallituksen tulevaisuusseminaarin "*France de 2025*" puheenvuorossaan hän ilmoitti, että Ranskaa odottavien haasteiden joukkoon kuuluu näyttää, että islam on yhteensopiva demokratian kanssa (Le Parisien 19.8.2013). Hallituksen oikeistolaisimpana ministerinä tunnettu Valls joutui lausuntonsa ansioista arvosteluryöpyn kohteeksi myös oman puolueensa sisällä, vaikka hän myöhemmin väittikin, että hänen sanansa oli tulkittu väärin.

Tapaus näyttää, kuinka tulenarka aihe islam oli Ranskassa jo ennen islamistisen terrorismin mustaa vuotta 2015, joka alkoi satiirisen viikkolehden Charlie Hebdon toimitukseen kohdistuneella iskulla tammikuussa ja päättyi yli 100 uhria vaatineeseen samanaikaisten terrori-iskujen sarjaan ympäri Pariisia marraskuussa. Gilles Kepelin (2015) näkemyksen mukaan vuosi 2015 oli vuodesta 2012 alkaneen islamilaisen terrorismin kolmannen aallon tietynlainen huipennus. Samaan aikaan Eurooppaan saapui ennätysmäärä pakolaisia Lähi-idästä islamistisen äärijärjestö ISIS:in levittäytymisen ja Syyrian kriisin pitkittymisen myötä. Asuin iskujen aikaan jälleen itse Pariisissa, joten koin ne hyvin läheltä. Onkin onnekasta, että olin jo pitkälti muotoillut tutkimusasetelmani ja –kysymykseni ennen näitä tapahtumia – olisin henkilökohtaisista syistä saattanut juuttua liikaa terrorismiin liittyvään ajankohtaisproblematiikkaan. Nyt tutkimukseni kannalta tarkoituksenmukaisempaa on ottaa kyseiset iskut, kuten myös niitä seuranneet muut murheelliset tapahtumat (mm. kansallispäivän isku Nizzassa 14.7.2016) huomioon vain tarpeen vaatiessa.

Vallsin vuoden 2013 lausunto liittyy kuitenkin laajempaan keskusteluun islamin asemasta, joka on nähty ongelmallisena jo ennen vuotta 2015. Julkisessa keskustelussa islam on esitetty usein jonkinlaisena uhkana perinteiselle länsimaiselle sivilisaatiolle ja arvoille, mikä ei tietenkään ole pelkästään ranskalainen ilmiö, vaan koskee länsimaita yleisemminkin (vrt. Bigo 1991). Uhkakuvia on maalailtu ranskalaisessa mediassa melko avoimestikin, mistä esimerkkinä mainittakoon ensimmäisessä oikeusasteessa sakkotuomioon johtanut konservatiivisen Les Valeurs Actuelles -lehden syyskuun 2013 kansijuttu, jossa burkaan peitetyn Mariannen vieressä komeilee otsikko "*L'invasion qu'on cache*" ("Hyökkäys, joka piilotetaan") (Le Monde 3.2.2015¹).

¹ Viittaus Le Monden artikkeliin, joka käsittelee oikeuden tuomiota, koska Les Valeurs Actuelles'n

Myös akateemikot ovat osallistuneet tähän pelonlietsontaan. Historioitsija Alexandre Adler tulkitsi vuonna 2012 France Interille antamassaan radiohaastattelussa lähiöiden (*banlieues*) ongelmien liittyvän siihen, että niistä on tulossa "islamin maata" (*terres d'islam*):

"[-- lähiöt yrittävät pohjimmiltaan harjoittaa itsehallintoa valtion valtaa vastaan. Kyseessä on islamin maa, ja jossakin vaiheessa tasavalta ei enää pysty tunkeutumaan sinne." (France Inter 17.2.2012, käänös oma)²

Tällainen polemiikki hämmensi minua oleskellessani Ranskassa 2012-2013, mistä syntyi halu tutkia ja ymmärtää ilmiötä. Keskustelussa tuntuivat pyörivän islam, lähiöt, tasavallan arvot, sekä vaatimus "ranskalaisesta islamista", kotiutetusta uskonnon muodosta. Tutustuessani alustavasti aihetta käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen huomasin, että Ranskan islamia on usein tutkittu yhteydessä lähiöihin ja niissä esiintyviin ongelmiin, kuten köyhyyteen, epäonnistuneeseen integraatioon ja mellakointiin (ks. esim. Kepel 2011). Tämän vuoksi päätinkin omassa tutkielmassani valita lähiöille vastakkaisen näkökulman ja valita "tasavallan sydämessä", Pariisin latinalaiskorttelissa sijaitsevan Pariisin suurmoskeijan (*la Grande Mosquée de Paris, GMP*) yhteydessä toimivan Institut Al-Ghazâlin tarjoaman imaamikoulutuksen tutkimukseni kohteeksi. GMP:llä on pitkään ollut etuoikeutettu asema Ranskan valtion neuvottelukumppanina muslimeja koskevissa kysymyksissä. Sen yhteyteen vuonna 1993 perustettu Institut Al-Ghazâli vastaa kysyntään ranskalaisille imaameille.

Ranskassa valtiovallan ja poliitikkojen halu puuttua maan muslimiyhteisön sisäiseen järjestäytymiseen ei ole aivan uusi ilmiö. Jo 1990-luvulta Ranskan sisäministerit ovat harjoittaneet niin kutsuttua *containment through engagement* -politiikkaa, jossa muslimien edustajat yritetään pitää mahdollisimman tiiviisti mukana päätöksenteossa (Caeiro 2005). Paradoksaalisesti valtion sekaantumista uskonasioihin rajoittaa kuitenkin tasavaltalainen *laïcité*-maallisuuskäsite ja ennen kaikkea vuoden 1905 laki, joka erottaa kirkon valtiosta. *Laïcité* mahdollistaa yhtäältä esimerkiksi vuoden 2010 huivikiellon kaltaisen lainsäädännön, toisaalta taas estää julkista valtaa puuttumasta suoraan uskontokuntien opillisiin linjauksiin ja sisäiseen järjestäytymiseen. Halu kontrolloida islamia ja toisaalta *laïcité*n asettamat reunaehdot johtavatkin mielenkiintoiseen tasapainotteluun poliittisten intressien ja tärkeiden lainsäädännöllisten periaatteiden välillä.

Näistä lähtökohdista muotoilen tutkimuskysymykseni. ***Miten Ranskassa järjestettävä***

alkuperäinen artikkeli ei ole enää saatavilla verkossa.

² "[--] les quartiers essayent au fond de s'auto-administrer contre le pouvoir d'Etat. C'est une terre de l'islam, et à un moment donné, effectivement, la République n'y pénétrera plus."

***institutionalisoitu imaaminkoulutus asemoituu suhteessa tasavaltaan ja laïcité-käsitteeseen?
Millaisia intressejä ja vallankäytön muotoja siihen liittyy?***

Lähestyn kysymystä kahden erityyppisen aineiston kautta. Yhtäältä kartoitan sitä hegemonista diskurssia, jota Ranskan päättävät elimet käyvät aiheesta Senaatin työryhmän laatiman Ranskan islamia ja imaaminkoulutusta käsittelevän raportin kautta. Toisaalta tutkailen kysymystä imaaminkoulutusta tarjoavan Institut Al-Ghazâlin johtajan Djelloul Seddikin kanssa huhtikuussa 2014 tehtyjen kahden syvähaastattelun kautta. Instituutin johtajan haastattelua varten tein etukäteisanalyysin instituutin sivuilla olevasta julkisesta materiaalista muokatakseni haastatteluteemat. Tarkoituksena oli saada selville, millaisia merkityksiä instituutin johto liittää imaaminkoulutukseen. Haastattelut nauhoitettiin ja litteroitiin, mitä seurasi aineiston analyysi kriittisen diskurssianalyysin työkaluin. Myös Senaatin raporttien analyysissä on hyödynnetty kriittistä diskurssianalyysiä metodina. Tutkimukseni asettuu siis osaksi yhteiskuntatieteiden sosiaalisen konstruktivismin perinnettä pureutuen aineistossa esiintyviin kulttuurisiin merkityksiin.

Taustoittaakseni kysymystä Ranskan islamista esittelen aiheeseen liittyvää tutkimuskirjallisuutta luvussa 2. Luvussa 2.1. esittelen tasavaltalaisen kansalaisuuden käsitteen, joka on määrittänyt etnisten ja uskonnollisten vähemmistöjen integraatiota 1980-luvulta lähtien. Samalla käsittelem myös niitä sosiaalisen, taloudellisen, poliittisen ja symbolisen integraation haasteita, jotka monesti asettavat muslimit ja maahanmuuttajataustaiset nuoret epätasa-arvoiseen asemaan valtaväestön kanssa. Luku 2.2. puolestaan keskittyy *laïcité*-periaatteeseen, joka määrittelee uskonnon paikkaa julkisessa tilassa ja on keskeinen työkalu ranskalaisen yhteiskunnallisen keskustelun ymmärtämiseksi. Tarkastelen myös niitä muslimeita koskettavia lainsäädännöllisiä seurauksia, joita *laïcité* on tuottanut. Lopulta luvussa 2.3. keskityn islamin institutionalisoitumiseen Ranskassa ja Ranskan julkisen vallan pyrkimyksiin muokata kansallinen islamin muoto (*islam de France*). Islamin monimuotoisuuden vuoksi institutionalisoitumisen tie on ollut kivinen, eikä imaamien koulutus Ranskassa - eräs työkaluista kotimaisen islamin ja integraation tuottamiseen - ole ollut helppo projekti.

Teoria, jonka avulla tulkitsen aineistoani ja kysymystä imaamien koulutuksesta ja islamismista Ranskassa on Antonio Gramscin hegemoniateoria, jota esittelen luvussa 3. Hegemonian käsitteen tarkoituksena on selittää tiettyjen sosiaalisten ryhmien valtaa ja siihen suostumista kehittyneissä länsimaisissa yhteiskunnissa, joista Ranska on klassinen, Gramscin itsensäkin käyttämä

esimerkki. Tämän vuoksi hegemoniateoria tarjoaakin mielenkiintoisen näkökulman ranskalaiseen islamiin, joka vaikuttaa olevan jakautunut suhteessaan tasavallan "terveeseen järkeen", niihin kyseenalaistamattomiin ideologisiin lähtökohtiin, jotka legitimoivat valtion ja sosiaalisen järjestyksen (vrt. ranskalainen islamilainen terrorismi ja Ranskan valtion kanssa yhteistyötä tekevät muslimeja edustavat elimet).

Vaikka Gramscin ja monien muiden marxilaisten teoreetikkojen vallankumoukselliset pyrkimykset - jotka Gramscin tapauksessa eivät olleet vain teoreettisia vaan myös hyvin käytännöllisiä - ovat omasta näkökulmastani radikaaleja, arvostan hegemonian käsitettä teoreettisena työkaluna, joka selittää vallankäyttöä ja vallanpitäjien ja alistettujen ryhmien suhdetta. Niinpä pienen epäröinnin jälkeen päätin rohkeasti hyödyntää sitä omassa tutkimuksessani, mikä on merkinnyt itselleni täysin uuteen teoriaperinteeseen syventymistä. Oma kiinnostukseni hegemoniaa kohtaan on siis enimmäkseen teoreettinen: hegemonian käsite avaa mielenkiintoisia näköaloja yhteiskunnallisiin ilmiöihin, vaikkei sitä käsittäisikään ainoana mahdollisena kuvauksena todellisuudesta. Tällainen avoimuus erilaisille tavoille rakentaa todellisuutta on sopusoinnussa myös tutkimusmetodini, kriittisen diskurssianalyysin kanssa. Tutkimuksenteon emansipatoriset mahdollisuudet ovat kuitenkin kiehtovia, ja omalla kohdallani muodostivat yhden tutkimusta innoittavan tekijän.

Luvussa 3.1. luon katsauksen siihen historialliseen ja teoreettiseen kontekstiin, jossa hegemoniateoria syntyi. Luvussa 3.2. puolestaan selvitän Gramscin teorian sisältöä luoden ensin katsauksen itse hegemonian käsitteeseen siirtyen sitten tarkastelemaan Gramscin näkemystä kansalaisyhteiskunnan instituutioista ja koulutuksesta - näkökulma, joka on erityisen relevantti tutkimukseni kohteena olevaa imaaminkoulutusta tarkasteltaessa. Kolmannessa alaluvussa selvitän hegemonian vastustamista ja ns. vastahegemonioita. Tämän hegemoniateorian osan on tarkoitus mahdollistaa islam -kysymyksen pelkkää imaaminkoulutusta pidemmälle menevä erittely, joka täydentää kuvaa islamin paikasta hegemonisessa järjestyksessä Ranskassa. Viimeiseksi luvussa 3.3. esittelen tutkimusmetodina käyttämäni kriittisen diskurssianalyysin perustellen metodin valinnan hegemoniateorian avulla.

Luvussa 4. paneudun aineistoon ja sen analyysiin. Luku 4.1. on omistettu aineiston esittelylle, ja sen alaluvuissa taustoitan aineistoa ja sen keräämiseen liittyviä seikkoja. Luku 4.2. puolestaan on aineiston analyysiä kriittisen diskurssianalyysin työkaluin. Luvussa 5 esittelen tutkimukseni johtopäätökset hegemoniateorian kehityksessä.

2. Islam Ranskassa

Ranskassa asuu merkittävä muslimiväestö, ja alueen kontaktit islamin kanssa ulottuvat pitkälle historiaan. Ensimmäiset muslimit saapuivat Etelä-Ranskaan jo maurien valloittaessa Espanjan 700-luvulla, ja tältä ajalta ovat peräisin vanhimmat moskeijan jäänteet Narbonnessa. 1700-luvulta lähtien Ranska hankki itselleen muslimienemmistöisiä protektoraatteja ja kolonioita, joihin lukeutuivat mm. Egypti (1789), Algeria (1830), Länsi-Afrikka (1880), Tunisia (1881) ja Marokko (1912). Merkittävin osa Ranskan muslimiväestöstä saapui Ranskaan dekolonisaatioiden aikakaudella 50- ja 60-luvuilla, jolloin Ranska tarvitsi vierastyöläisiä. Tämä työperäinen maahanmuutto tyrehtyi ensimmäisen öljykriisin ja taloudellisen laskun myötä 70-luvun alussa. (Laurence & Vaisse 2005, 16-17.) Nykyisin laillinen maahanmuutto, joka osaltaan ruokkii Ranskan muslimiyhteisöä, käsittää kolme tietä: avioitumisen ja perheenyhdistämisen, koulutetun työvoiman maahanmuuton ja poliittisen turvapaikan. Tämän lisäksi muslimiväestö kasvaa laittoman maahanmuuton ja maghrebilaisten maahanmuuttajanaisten korkean hedelmällisyysasteen myötä. (mt, 26-27).

Vuoden 1978 laki kieltää virallisen tilastotiedon keräämisen uskontoon ja etnisyyteen liittyvistä tiedoista. Näin ollen Ranskan muslimiväestön koosta ei ole tarkkoja lukuja, vaan arviot vaihtelevat 3,65 miljoonasta aina kuuteen miljoonaan, minkä perusteella muslimien osuus väestöstä olisi 6 - 10 prosenttia (2005). Arvioita on yritetty tehdä maahanmuuttoa koskevien tilastojen perusteella, mutta niistä jäävät pois laittomat maahanmuuttajat sekä islamiin kääntyneet. Virallisen konsensuksen mukaan Ranskassa on noin viisi miljoonaa muslimia. Arviolta noin kolme neljäsosaa heistä on kotoisin Maghrebin alueelta, joten algerialaista, marokkolaista ja tunisialaista alkuperää olevat muslimit muodostavat Ranskan muslimien suuren enemmistön. (Laurence & Vaisse 2005, 17-18.) Kuitenkin vain noin puolet Ranskan muslimeista on etnisiä arabeja, sillä arabien lisäksi muslimiväestö koostuu Algerian ja Marokon berbereistä, turkkilaisista, länsiafrikkalaisista, Intian Valtameren saarilta saapuneista, aasialaisista sekä islamiin kääntyneistä ranskalaisista. Muslimiväestö on keskittynyt suurkaupunkeihin (etenkin Pariisi, Marseille, Lyon) ja niiden lähiöihin. (mt, 21)

2.1. Integraatio tasavaltalaisen kansalaisuuden kautta ja epätasa-arvon haaste

Islamilla on siis pitkät perinteet Ranskassa. Kuitenkaan islam ja muslimien maahanmuutto eivät vuosisatoihin nousseet kovin korkealle poliittisella agendalla. Aina vuoteen 1985 saakka maahanmuutto nähtiin Ranskassa puhtaasti taloudellisena kysymyksenä ja maahanmuuttajia

ajateltiin ennen kaikkea työvoimareservinä. Heitä kosketti integraatiopolitiikan sijaan sosio-ekonominen insertio (*insertion*), joka keskittyi hoitamaan käytännön ongelmia siellä, missä niitä esiintyi (esimerkiksi köyhyys maahanmuuttajavaltaisilla asuinalueilla). Tavoitteena oli ylläpitää sosiaalista rauhaa ja lievittää maahanmuuton mahdollisia negatiivisia lieveilmiöitä. (Favell 2001, 47.) Vasta kahdeksankymmentäluvun lopulla alettiin puhua integraatiosta, joka keskittyi kunnianhimoisen kansalaisuus-käsitteen ympärille. Euroopan yhtenäistyminen, heikkenevä solidaarisuus ja alueelliset vaatimukset alkoivat haastaa Ranskan keskusjohtoista hallinnan mallia ja kansallista yhtenäisyyttä ja lopulta Jean-Marie Le Penin johtaman Front Nationalin nousu politiikan keskipisteeseen johti siihen, että nämä muutokset yhdistettiin maahanmuuttokysymykseen. (mt, 52). Olivier Roy'n sanoin "islam ei ole ranskalaisen mallin kriisin syy, vaan peili, jossa yhteiskunta näkee itsensä" (Roy 2007, 16). Islam on läsnä niillä kahdella tasolla, jotka uhkaavat kansallisvaltiota: universaalina uskontona globaalilla ja ylikansallisella tasolla sekä kommunitarisoituvissa maahanmuuttajalähiöissä paikallisella tasolla. Islam yhdistää paikallisen tason globaaliin ohi kansallisvaltion kontrollin. (mt, 30.)

Front Nationalin politisoitua maahanmuuttokysymyksen Ranskan oikeisto ja vasemmisto - jotka halusivat säilyttää keskusjohtoisen valtion ja samalla vastustaa äärioikeiston nationalistista eksklusionismia - löysivät kompromissin siitä, että maahanmuuttajat tuli integroida ranskalaiseen yhteiskuntaan tasavaltalaisten ihanteiden mukaisesti kansalaisuuden (*citoyenneté*), maallisuuden (*laïcité*) ja tasa-arvoisuuden (*égalité*, joka tarkoitti eri siirtolaisryhmien eriytetyn kohtelun loppua) kautta (Favell 2001, 55-58.) Islamin ja sen yhteisöperustaisen lojaliteetin nähtiin kuuluvan sellaiseen pluralismiin, joka uhkasi kansakunnan yhtenäisyyttä. Pian hyväksyttiin yleisesti ajatus siitä, että muslimeilta tuli vaatia entistä tiukempaa yksilöllistä hintaa vastineeksi kansalaisuudesta ja kuulumisesta Ranskan poliittiseen yhteisöön. (mt, 154). Toisin sanoen, ranskalaisuus tarkoitti multikulturalismin torjumista ja etnisten ja uskonnollisten identiteettien rajaamista tiukasti yksityisen piiriin.

Niinpä 1980-luvun puolivälistä lähtien Ranskassa harjoitettu maahanmuutto- ja integraatiopolitiikka on perustunut tasavaltalaisen kansalaisen myyttiin. Tämä myytti pyrkii luomaan kuvan maahanmuutto- ja integraatiopolitiikasta Ranskan kansallisen ja historiallisen perinnön luonnollisena jatkumona. Tästä näkökulmasta maahanmuuton sääntöjä ja integraation prosessia voidaan luonnehtia tasavaltalaisin, kansalaiseen perustuvien termein, koska ne ovat suoraa jatkumoa siitä kansakunnan rakentamisen prosessista, joka alkoi Kolmannen Tasavallan aikana (1871-1914). Ne muodolliset säännöt, jotka määrittelevät rajaa kansalaisen ja ei-

kansalaisen välillä olisivat näin ollen välttämättömiä ennakkoehtoja sosiaalisen ja poliittisen integraation tuottamiseksi. (Favell 2001, 43-45.) Esimerkkinä tästä lähestymistavasta integraatioon on vastaanottamis- ja integraatiosopimus (*contrat d'accueil et d'intégration*), joka Ranskaan asettumaan pyrkivien siirtolaisten on pitänyt allekirjoittaa vuodesta 2007 lähtien. Sen tarkoituksena on Ranskan maahanmuuttoviraston (OFII, l'Office français de l'immigration et de l'intégration) mukaan luoda maahanmuuttajan ja vastaanottajamaan välille tunne molemminpuolisesta luottamuksesta ja velvollisuudesta ja helpottaa maahan saapuvan vastaanottoa ja integraatiota. Siihen kuuluu perehdyttäminen kieleen ja tasavallan arvoihin sekä maahanmuuttajan arkipäivää helpottavan tiedon jakaminen. (OFII 2014.) Ajatuksena siis on, että tällaisella muodollisella sopimuksella ja siitä seuraavilla velvoitteilla voidaan ikään kuin muokata siirtolaisesta kansalainen.

Favell kuitenkin näkee, että uuden republikaanisen kansalaisen ideaalityypillä on taipumus pettää ne siirtolaiset, jotka Ranskaan saavuttuaan ovat lopulta saavuttaneet muodollisen kansalaisuuden (Favell 2001, 157). Pohjoisafrikkalaista ja etenkin algerialaista alkuperää olevista maahanmuuttajista on tullut testi, jonka tulisi oikeuttaa republikaaninen filosofia. Algerian sodan päättyminen 1962 amputoi Ranskalta sen imperiumin rakkaimman osan, joka ei hallinnolliselta statukseltaan ollut tavallinen kolonia, vaan Ranskan departementti. Algerian erotti Ranskan metropolialueesta vain maantieteellinen sijainti. Republikaaninen filosofia keksi uudelleen kolonialistisen universaaliuden kansallisvaltion rajojen sisälle. Ranskan algerialaisten tulisi olla täysin akkulturoituneita, sillä heidät nähdään tämän universaaliuden symboleina. (mt, 60.) Petollista siirtolaisen kannalta on siis se, ettei muodollinen kansalaisuus riitä siirtolaisen/siirtolaistaustaisen maassa oleskelun ja kansalaisoikeuksien perusteeksi, vaan siirtolaisen täytyy häivyttää entisen kotimaansa kulttuuriset ja uskonnolliset erityispiirteet kauas yksityisen piiriin voidakseen legitiimisti nauttia näistä oikeuksista.

Kepelin mukaan täysivaltaiseksi tasavallan kansalaiseksi tuleminen on ollut Ranskan muslimien suurelle enemmistölle uskontoa tärkeämpää, eikä se ole ollut halukas vaarantamaan tätä prosessia heittäytymällä hankalaksi. (Kepel 2010, 43-44.) Toisaalta myös Ranskan valtio on muuntanut olemassa olevaa diskursiivista rakennettaan laajentamalla ranskalaista kansallista persoonallisuutta sisällyttääkseen siihen islamia harjoittavat kansalaisensa, vaikkakin samalla korostaen tiettyjen rajojen ylläpitämisen merkitystä tasavallan säilyttämiseksi (Bowen 2004, 53). Eurooppalaisessa vertailussa Ranskan muslimit ovatkin melko patrioottisia. Vuonna 2006 43 prosenttia Ranskan muslimeista ilmoitti kokevansa itsensä ensisijaisesti maansa kansalaisiksi ja

sitten vasta muslimeiksi, kun taas Britanniassa vastaava luku oli 7, Espanjassa 3 ja Saksassa 13. 78 prosenttia Ranskan muslimeista myös koki, että maan muslimit haluavat noudattaa ranskalaisia tapoja. (The Pew Global Attitudes Project 2006, 3.³) Kuitenkin vuonna 2012 ranskalaisista 43 prosenttia koki muslimiyhteisön läsnäolon uhkana kansalliselle identiteetille ja 67 prosenttia koki, että muslimit ovat integroituneet huonosti ranskalaiseen yhteiskuntaan (IFOP 2012, 5-7⁴).

Monien etnisten valkoisten "perusranskalaisten" (*Français de souche*) muslimeja kohtaan tuntema epäluuloja ja rasistisia asenteita ruokkinevat tietyt sosiaalisen eksklusion ja rajat ylittävien ideologisten verkostojen aiheuttamat lieveilmiöt. Ensimmäiset islamistiset terrori-iskut tapahtuivat Ranskassa jo kauan ennen 9/11-iskuja, kun Algerian sisällissodan islamistiverkostot levittäytyivät Ranskaan 1990-luvulla. Kostaakseen Ranskan hallituksen Algerian hallitukselle antaman tuen algerialainen GIA (Groupe Islamique Armé) yritti joulukuussa 1994 lentää päin Eiffel-tornia kaapatulla ranskalaisella lentokoneella. Ranskan erikoisjoukot kuitenkin estivät iskun. (Leiken 2012, 4-5.) Muutamaa kuukautta myöhemmin, heinäkuussa 1995 Lyonin lähiöstä kotoisin oleva, vankilassa radikalisoitunut ja Algerian-matkallaan GIA:han tutustunut toisen polven maahanmuuttaja Khaled Kelkal räjäytti pommin Saint-Michelin metroasemalla Pariisissa (mt, 15). Tämä oli ensimmäinen GIA:n vuoden 1995 pommi-iskujen sarjasta Ranskassa, ja ensimmäinen kerta, kun länsieurooppalainen muslimi iskee kotimaataan vastaan (mt, 1).

Leiden arvioi, että tämä "ennenaikainen" teko, joka toteutettiin kotimaisten ja ulkomaisten toimijoiden yhteistyössä valmisti jossakin määrin Ranskan vastaavia tekoja vastaan niiden yleistyessä myöhemmin varsinkin Britanniassa. Ranskalainen laki- ja turvallisuusympäristö oli niille nyt vähemmän suotuisa. (mt, 16.) Vasta maaliskuussa 2012 nähtiin seuraavan kerran vastaavaa, kun 23-vuotias, Toulousessa syntynyt toisen polven maahanmuuttaja Mohamed Merah ampui kolme pohjoisafrikkalaista alkuperää olevaa, hiljattain Afganistanista palannutta laskuvarjojääkäriä ja juutalaiseen kouluun tehdyssä iskussa rabbin, tämän kaksi kouluikäistä poikaa sekä kouluikäisen tytön (Andre & Harris-Hogan 2013, 307). On epäselvää, isikö Merah jonkin terroristijärjestön nimissä vai oliko hänellä tukenaan vain ideologia (ma, 315). Lapsuudesta alkaneet pettymyksen kokemukset, katujen pikkurikollisuus ja vankilassa radikalisoituminen toistivat kuitenkin jossakin määrin samaa kaavaa, kuin Khaled Kelkalin tapaus (ma, 309-312). Sekä Kelkal että Merah olivat siis tavallaan yhteiskunnallisen huono-osaisuuden tuotteita. He käänsivät selkensä yhteiskunnalle, joka oli kääntänyt selkensä heille ja löysivät tilalle radikaalin

3 Todennäköisyys- ja kiintiötanta.

4 Kiintiötanta.

ideologian. Merahin tapauksesta alkoi islamilaisen terrorismin uusi aktiivinen kausi Ranskassa, jonka huipentumana voidaan pitää vuoden 2015 veritekoja (Kepel, 2015).

Toinen maahanmuuttajia ja näin ollen myös merkittävää osaa Ranskan muslimeista koskeva haaste ovat lähiöiden (*banlieue*) ja etenkin niiden tiettyjen osien (*cité*) ongelmat. Lähiömellakat ovat Ranskan syrjäytyneitä urbaaneja asuinalueita koskettavien monisyisten ongelmien kenties vaikuttavin ilmentymä. Ilmiö havaittiin ensin eräässä Lyonin lähiössä kesällä 1981, mutta termiä "mellakka" alettiin käyttää vasta 1990-luvun alussa. Näille mellakoille on tyypillistä autojen polttaminen ja paikallisen nuorison ja poliisin väliset yhteenotot (Mucchielli 2009, 732). Tähänastisista lähiömellakoista merkittävimpana pidetään loka-marraskuun 2005 mellakoita, jotka saivat alkunsa kahden maahanmuuttajataustaisen nuoren kuoltua sähkömuuntajassa, jonne he olivat paenneet poliisia Clichy-sous-Bois'ssa (ma, 734). Levottomuudet alkoivat nuorten kotilähiössä leviten siitä muihin Pariisin lähiöihin ja lopulta kaikkiin Ranskan suuriin ja keskisuuriin kaupunkeihin (ma, 736-737). 21 päivän aikana loukkaantui 201 poliisia ja 26 palomiestä, poltettiin 10 000 henkilöautoa ja 30 000 roskatynnyriä ja vandalisoitiin satoja julkisia rakennuksia. Taloudellisten vahinkojen suuruudeksi arvioitiin noin 200 miljoonaa euroa. 4800 henkilöä pidätettiin ja koko Ranskan metropolialueelle julistettiin hätätila. (ma, 733-734.)

Mellakoille on esitetty monia syitä. Poliisin lähiöiden nuoriin säännöllisesti kohdistamat rasistiset nöyryytykset ja väkivalta kiristävät poliisin ja nuorison välejä, mikä selittää sitä, että levottomuudet alkavat usein poliisin väärinkäytöksistä (Schneider 2008, 153,146). Myös köyhyyden ja sosiaalisten ongelmien keskittyminen lähiöihin tarjoaa yhden selityksen. Pierre Bourdieu'n mukaan sosiaalinen tila heijastuu fyysiseen ja henkiseen tilaan: ne, joilla ei ole rahaa pidetään fyysisesti tai symbolisesti kaukana sosiaalisesti harvinaisista hyödykkeistä (Bourdieu 1993, 163, 165). Stigmatisoitunut asuinalue alentaa symbolisesti siellä asuvien arvoa ja päinvastoin. Etenkin kulttuurisen pääoman puute moninkertaistuu, kun samassa asemassa olevat ryhmittyvät yhteen ja syntyy alaspäin vievä kierre (mt, 167). Tilallinen epäoikeudenmukaisuus saa lähiöiden asukkaat harjoittamaan vastarintaa sellaisin keinoin, jotka vain huonontavat entisestään heidän kollektiivista mainettaan (Garbin & Millington 2012, 2079).

Mellakkoihin osallistuneita nuoria yhdisti siis ennen kaikkea stigmatisaatio. Heidän tulevaisuudennäkymänsä eivät ole valoisia siinä laajemmassa kontekstissa, jonka muodostaa Ranskan työmarkkinoiden muutos kohti työttömyyttä, palkattomia harjoitteluja ja pätkätöitä. (Frégnac-Clave 2008, 432-433.) Pääsy tiettyyn sosiaaliseen asemaan (sosiaalinen ja taloudellinen

integraatio) on vaikeaa niille nuorille, joilla on alhainen koulutustaso ja jotka joutuvat työnhaussa usein syrjinnän uhreiksi. Myös kansalaisuuden täysimääräinen toteutuminen (poliittinen ja symbolinen integraatio) on hankalaa lähiöiden nuorille miehille, joita perinteiset poliittiset voimat eivät edusta ja joilla ei ole välineitä osallistua yhteiskunnallisesti muuten, kuin mellakoiden kautta. (Mucchielli 2009, 747.) Lähiömellakoissa ei ole siis kyse siitä, että maahanmuuttajataustaiset nuoret hyökkäisivät tasavaltalaisia arvoja vastaan vaatien oikeutta kulttuuriseen erilaisuuteen (joka olisi tietenkin republikaanisen integraation mallin vastaista), vaan keskeistä on heidän epävarma sosiaalinen asemansa (Murphy 2011, 45-46). Tai kuten Leiken muotoilee asian: "mielenosoittajat eivät nostaneet islamin vihreää lippua, vaan pyysivät päästä *drapeau tricolore*n alle." (Leiken 2012, 42, käännös oma.) Näin ollen voidaan päätellä, että lähiöiden levottomuudet ja stigmatisaatio, niin pelkoa herättäviä kuin ne ovatkin, eivät täysin auta ymmärtämään islamiin liittyvää polemiikka ranskalaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa. Ne kertovat ennen kaikkea niistä haasteista, jotka koskettavat etenkin maahanmuuttajataustaisia ranskalaisia nuoria. Yhteiskunnallisen keskustelun kannalta on vähintään yhtä tärkeää ymmärtää uskonnon yhteiskunnallista asemaa määrittelevää diskurssia, jonka keskeisimpään käsitteeseen siirrymme nyt.

2.2. *Laïcité* määrittää islamin paikkaa ranskalaisessa yhteiskunnassa

"1. artikla: Tasavalta takaa omantunnonvapauden. Se takaa vapaan uskonnonharjoittamisen lukuun ottamatta niitä julkisen järjestyksen nimissä tehtyjä rajoituksia, jotka alla määrätään.

2. artikla: Tasavalta ei tunnusta, ei palkkaa eikä tue mitään uskontoa.⁵ (La loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'Etat, käännös oma.)

"1. artikla: Ranska on jakamaton, maallinen, demokraattinen ja sosiaalinen Tasavalta. Se varmistaa kaikkien kansalaisten yhdenvertaisuuden lain edessä alkuperään, rotuun tai uskontoon katsomatta. Se kunnioittaa kaikkia uskomuksia⁶." (Constitution du 4 octobre 1958, käännös oma.)

Ranskassa islamiin liittyvää yhteiskunnallista keskustelua on mahdotonta ymmärtää tuntematta *laïcité*-maallisuusperiaatetta, joka säätelee uskonnon paikkaa yhteiskunnassa. Käsitteenä *laïcité*

5 Article 1 La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. Article 2 La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte.

6 La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race, ou de la religion. Elle respecte toutes les croyances.

on hankala, sillä sen määritelmästä ei ole yhteisymmärrystä. Olivier Roy erottaa käsitteellisesti toisistaan sekularisaation ja *laïcitén*. Sekularisaatiossa on kyse siitä, että yhteiskunta hiljalleen vapauttaa itsensä uskonnosta, vaikkei välttämättä sitä kielläkään. Tästä ilmiöstä on esimerkkinä Iso-Britannia, jossa uskonto ei ole kovin tärkeä osa yhteiskuntaelämää siitä huolimatta, ettei valtiota ole erotettu kirkosta. *Laïcitéstä* taas puhutaan silloin, kun poliittinen valta sulkee uskonnon julkisen tilan ulkopuolelle, kuten Ranskassa. (Roy 2007, 14-15). Roy erottaa kolme erilaista merkitystä, joita *laïcitén* kannattajat käsitteelle antavat. Ensinnäkin *laïcité* voidaan nähdä filosofiana, jolloin se sisältää tiettyjä käsityksiä arvoista, yhteiskunnasta, kansakunnasta ja tasavallasta. Sen taustalla on tällöin valistuksen filosofia ja rationalistinen etiikka. *Laïcitéstä* filosofiana ei kuitenkaan voida luoda konsensusta, sillä monet uskonnolliset ryhmät eivät pysty samaistumaan siihen: se on ideologinen diskurssi siinä, missä uskonnot, joita se pyrkii vastustamaan. Siksi *laïcité*-filosofiaa ei voida pitää ranskalaisen *laïcitén* perustana. (mt, 16-17.)

Toinen tapa ymmärtää *laïcité* on tarkastella sitä lainsäädäntöä, joka määrittää uskonnon asemaa Ranskassa. Vuoden 1905 kirkon ja valtion erottava laki ei kuitenkaan maininnut *laïcitéta* ja käsite löytyykin ensimmäistä kertaa vasta vuoden 1946 perustuslaista. Tässäkään yhteydessä sen merkitystä ei avattu pidemmälle. *Laïcité* ilmenee kuitenkin lainsäädännön kautta. Sen voi päätellä olevan kaiken uskonnon paikkaa julkisessa tilassa säätelevän lainsäädännön taustalla vaikuttava yhteinen periaate vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavasta laista saakka. (Roy 2007, 17-18.) Tämä lakikokoelma on kuitenkin lähtöisin lainsäätäjistä, mikä johtaa siihen, että *laïcitén* taustalla on lopulta kolmas merkitys: *laïcité* poliittisena periaatteena. *Laïcité* on sidottu ennen kaikkea historialliseen ja poliittiseen kontekstiinsa, jota leimaa katolisen kirkon ja *laïcitén* kannattajien välinen konflikti ja lopulta poliittiseen harkintaan perustunut kompromissi. (mt, 18-19.) *Laïcité*-periaate on ollut erottamaton osa tasavallan rakentamista aina vallankumouksesta lähtien ja niiden läheisyys on johtanut myyttiin tasavallan arvoja koskevasta konsensuksesta. Ne, jotka eivät liity tähän konsensukseen ovat tasavallan ulkopuolella. (mt, 20-21.)

Fetzer & Soper (2005) tekevät erottelun 'kovan' ja 'pehmeän' *laïcitén* välillä. 'Kovan' *laïcitén* kannattajina on etenkin feministejä, tasavaltalaista vasemmistoa ja Ranskan suurimpia opettajajärjestöjä. Vaikka yksilön uskonnonvapaus yksityiselämässä taataan, on uskonnon paikka julkisessa sfäärissä hyvin rajattu. Mitään poikkeuksia tästä säännöstä ei voida sallia, sillä tällöin valtio loukkaisi velvoitettaan olla neutraali. *Laïcitén* 'pehmeän' version kannattajat taas koostuvat 'monikulttuurisesta' vasemmistosta, joistakin kristityistä ja juutalaisista uskonnollisista johtajista, suurimmasta osasta muslimeja sekä ihmisoikeusaktivisteista. Heidän mukaansa valtion tulee

kaikkien uskontojen kunnioittamisen lisäksi suojella uskonnon vapaata harjoittamista. Näin valtio voisi esimerkiksi tukea uskonnollisia yksityiskouluja. Sen sijaan, että uskonto suljettaisiin yksityisen piiriin, tulisi painottaa uskontojen välistä ymmärrystä ja eri uskontokuntien välistä julkista dialogia. Kovan linjan kannattajia he syyttävät siitä, että nämä haluavat tehdä *laïcité*stä valtionuskonnon. (mt, 73-74.) Toinen pehmeän linjan tärkeimmistä argumenteista on se, että liian tiukasti sovellettu *laïcité* saattaa loukata ihmisoikeuksiin kuuluvaa uskonnonvapautta (mt, 76).

*Laïcité*n alkuperäinen vastustaja oli katolinen kirkko ja sen papisto. Tämä katolisten (*cathos*) ja maallisten (*laïcs*) "ideologinen sisällissota" sai Royn mukaan alkunsa vuoden 1790 papistoa koskevasta laista (*Constitution civile du clergé*) jatkuen aina vuoden 1984 yksityiskouluja - jotka usein ovat uskonnollisia julkisten koulujen ollessa maallisia - tukeviin mielenosoituksiin. Katolinen kirkko kuitenkin teki tänä pitkänä ajanjaksona päätöksiä, jotka johtivat hiljalleen syntyvään konsensukseen tasavallasta ja *laïcité*stä. Vuonna 1890 katolinen kirkko tunnusti tasavallan ja vuonna 1924 se hyväksyi takautuvasti vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavan lain tasavallan tunnustettua ensin katolisen kirkon hierarkkisen organisaation. Tällaiset päätökset mahdollisti teologisten ja poliittisten motiivien erottaminen toisistaan. Kirkko hyväksyi uuden poliittisen järjestyksen neutraaliuden, jotta sitä ei käytettäisi minkään tiettyjen maailmankuvien hyväksi. (Roy 2007, 18-19.) *Laïcité* on nykyisin ranskalaisten laajasti tunnustama arvo, johon 81% kansalaisista ilmoittaa suhtautuvansa positiivisesti (IFOP 2011, 11⁷). Vuonna 2008 toteutetun kyselyn mukaan myös 75 prosenttia Ranskan muslimeista kannattaa kirkon ja valtion erottavaa periaatetta (CSA 2008, 27⁸). Tästä huolimatta 63 prosenttia ranskalaisista kokee, että islam ei ole yhteensopiva ranskalaisen yhteiskunnan arvojen kanssa (IPSOS 2014, 92⁹).

Laïcité on myös Ranskan julkisen koululaitoksen perusarvoja 1880-luvun koulutusta koskevista lakiuudistuksista lähtien (Raymond 2009, 483). Koulu onkin yksi niistä paikoista, joissa *laïcité* ja islam ovat joutuneet törmäyskurssille. Kaikki alkoi vuonna 1989, kun Creilissä Pohjois-Ranskassa erotettiin *laïcité*n nimissä yläasteelta kolme muslimityttöä, jotka kieltäytyivät riisumasta hijabiaan koulussa. Tapaus kuohutti tunteita: pehmeän *laïcité*n kannattajat argumentoivat erotettujen tyttöjen puolesta ja kovan linjan kannattajat heitä vastaan. Lopulta Conseil d'Etat antoi lausunnon, jonka mukaan huivin käyttö voitiin sallia, kunhan se ei häirinnyt normaalia koulunkäyntiä. Näin ollen eri koulujen käytännöt jäivät riippuvaisiksi rehtorin linjasta.

7 Kiintiötanta.

8 Kiintiötanta.

9 Kiintiötanta.

(Fetzer & Soper 2005, 78-79.) Sama harkinnanvaraisuus on luonnehtinut yleisemminkin *laïcité*n soveltamista kouluissa, joissa käytännöt esimerkiksi uskonnollisten erityisruokavalioiden suhteen vaihtelevat (Roy 2007, 28).

Bernard Stasin johtama *laïcité*-periaatteen soveltamista pohtinut työryhmä päätyi loppuraportissaan joulukuussa 2003 suosittamaan näkyvien uskonnollisten merkkien kantamisen kouluissa kieltävää lakimuutosta (Présidence de la République, 2003). Suositusten mukainen lakimuutos hyväksyttiin keväällä 2004 (Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004). Vuonna 2010 julkaistu André Gerinin johtaman työryhmän raportti keskittyi jo eksklusiivisesti islamiin ja kasvot peittäviin huntuihin burkaan ja niqabiin (Selby 2010). Raportissa perusteltiin kasvot peittävien huivien kieltämistä *laïcité*n sijaan sillä, että huivi on ennen kaikkea poliittinen, islamistinen, eikä uskonnollinen merkki. Näin onnistuttiin siirtämään huivikysymys yksityisen piiriin kuuluvasta uskonnollisten valintojen maailmasta julkiseen, poliittiseen tilaan. (ma, 386.) Kasvojen peittämisen julkisessa tilassa kieltävä laki hyväksyttiin lokakuussa 2010 (Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010).

2.3. Islamin vaikea ranskalaistaminen ja kysymys imaamien koulutuksesta

Toisen maailmansodan jälkeisen muslimimaahanmuuton myötä monet Euroopan maat ovat alkaneet osallistua islamin kansallisten muotojen edistämiseen (Caeiro 2005, 71). Niihin kuuluu myös Ranska, jossa valtio on *laïcité*-maallisuusperiaatteesta huolimatta aina yrittänyt vaikuttaa uskontojen sisäiseen organisoitumiseen ja sitä kautta uskonnollisiin valintoihin voidakseen kontrolloida niitä (Roy 2007, 26; Loobuyck, Debeer & Meier 2013, 63). John Bowen käyttää tästä ilmausta "domestication of islam": globaali islam yritetään kesyttää kansallisvaltion rajojen sisäpuolisiin olosuhteisiin mukautuvaksi (Bowen 2004, 47). Tämä kotimaisen islamin etsintä tiivistyy poliittisessa puheessa termiin "*islam de France*" (Ranskan islam / ranskalainen islam), jonka vastakohta on "*islam en France*" (islam Ranskassa). Nicolas Sarkozy on sisäministeriajoistaan asti käyttänyt ahkerasti tätä vastinparia. Ranskan puolesta kuolleiden muslimien muiston kunniaksi pitämässään puheessa Pariisin suuressa moskeijassa 14. maaliskuuta 2012, ympärillään seisovat Ranskan muslimineuvoston (CFCM), GMP:n ja Institut Al-Ghazâlin johtajat, hän lausui: "Me haluamme Ranskan islamia - jonka parissa muuten kaikki työskentelemme yhdessä - joka ei ole islam Ranskassa, vaan Ranskan islam."¹⁰ (Sarkozy

10 Nous souhaitons un islam de France, c'est sur quoi d'ailleurs tous ensemble nous travaillons, qui n'est pas un islam en France, qui est un islam de France

14.3.2012, käännös oma). Näin Sarkozy tulee samalla nimenneeksi myös valtion tärkeimmät liittolaiset kotimaisen islamin edistämiseksi.

Ranskan poliittisen eliitin yhteisistä pyrkimyksistä viestii se, että sosialistien valtaantulo vuoden 2012 vaaleissa ei juurikaan muuttanut tätä diskurssia, ainakaan jos sisäministeri Manuel Vallsin Strasbourgin suuren moskeijan avajaisissa pitämää puhetta on uskominen: "haluan ranskalaisia *aumôniers* (julkisessa instituutiossa työskentelevä uskonnollinen johtaja), ranskalaisia imaameja, ranskalaista rahoitusta"¹¹ (Valls 27.9.2012, käännös oma). Ranskalainen vasemmisto on tosin 1980-luvulta lähtien ollut jakautunut islam-kysymyksen suhteen. Sosialistien ja kommunistien välinen ja toisaalta kommunistien sisäinen jakautuneisuus tuli esiin etenkin vuonna 2004 voimaan tulleesta, uskonnollisten symbolien käytön kouluissa kieltävästä laista järjestetyssä parlamentin äänestyksessä. (Raymond 2009, 491.) Toisaalta Ranskan islamista puhuttaessa on muistettava, että nimenomaan sosialistisisäministerit laittoivat aluilleen "gallialaisen islamin" institutionalisoimisen prosessin 1980-luvun lopulla (mt,487).

Bowenin mukaan "*islam de France*" on retorinen lähtökohta, joka merkitsee muslimin lojaaliutta sekä Ranskan tasavallalle että universaalille islamille (Bowen 2004, 44). Ranskalaiset intellektuellit ja poliitikot määrittelevät Ranskan islamin usein kulttuuriseksi, kielelliseksi, taloudelliseksi, poliittiseksi ja teologiseksi projektiksi. Siinä Ranskan muslimit ottaisivat omakseen ranskalaiset normit integroitumalla tai assimiloitumalla yhteiskuntaan. Ranska syrjäyttäisi arabian islamilaisten toimijoiden ja instituutioiden kielenä. Ranskan islam rahoitettaisiin ranskalaisten muslimien toimesta ja se rakentuisi yhden, hierarkkisen organisaation ympärille katolisen kirkon mallin mukaan. Sen tunnuspiirteenä olisi liberaalius ja sen sharia olisi ranskalaisittain maustettua. (Caeiro 2005, 71.) Ranskalaisen islamin harjoittajat olisivat täysimääräisesti julkiseen elämään osallistuvia kansalaisia, he kunnioittaisivat tasavallan lakeja ja torjuisivat lahkolaisuuden. Tällaisen islamin erityispiirteet eivät olisi uhkaavia, sillä ne olisivat samaa luokkaa muiden erojen (uskonnolliset, etniset, kulttuuriset ja filosofiset erot) kanssa Ranskassa. (Silverstein 2004, 150.)

Ranskan valtio ei ole koskaan antanut *laïcité*-periaatteen estää itseään sekaantumasta uskontojen järjestäytymiseen. Sen sijaan se on aina halunnut voida neuvotella uskontoihin liittyvistä käytännön asioista yhden kutakin uskontoa edustavan etuoikeutetun neuvottelukumppanin kanssa. Katolinen kirkko oli jo valmiiksi hierarkkisesti järjestäytynyt, ja vallankumouksen jälkeen

¹¹ je veux des aumôniers français, des imams français, des financements français.

valtio on tehnyt sen kanssa sopimuksia aina vuoden 1801 konkordaatista lähtien. Protestantteja edustaa Fédération Protestante de France (vuodesta 1905) ja juutalaisia Consistoire (jonka Napoleon loi 1808) ja Conseil Représentatif des Institutions Juives de France (CRIF, joka aloitti toimintansa maan alla 1943). (Bowen 2004, 47.) Vuonna 1926 rakennetulla Pariisin suurella moskeijalla (GMP) - joka on ensimmäinen Ranskan metropolialueen moskeijoista - oli pitkään etuoikeus edustaa Ranskan muslimeja valtion kanssa käydyissä neuvotteluissa. Sen historiallinen perintö ja se, että moskeijalla on vahvat siteet Algeriaan samalla kun 43 prosenttia Ranskan muslimeista on algerialaista alkuperää, tekivät siitä jossakin määrin luontevan neuvottelukumppanin. (Caeiro 2005, 73.) GMP:n monopoliasema herätti kuitenkin kritiikkiä, ja vuonna 1989 sosialistien sisäministeri Pierre Joxe loi CORIFin (Conseil de réflexion sur l'islam en France), joka koostui viidestätoista ranskalaisesta muslimijohtajasta. CORIFilla ei ollut virallista asemaa, vaan sen tarkoituksena oli neuvoa sisäministeriä muslimeja koskevissa kysymyksissä, joihin kuuluivat muun muassa muslimien hautaaminen, halal-teurastamot, Ramadanin ajankohta ja niin edelleen. Tämä neuvosto oli kuitenkin varsin eripurainen ja se jäi myös lyhytikäiseksi, sillä vuoden 1993 vaaleissa Joxen paikalle noussut oikeiston Charles Pasqua halusi mieluummin neuvotella taas Pariisin suuren moskeijan rehtorin kanssa. (Davidson 2012, 209-210.)

Uusi yritys moniäänisemmälle muslimeja edustavalle elimelle pääsi aluilleen vasemmiston Jean-Pierre Chevènementin astuttua sisäministerin virkaan vuonna 1997. Hän pisti aluilleen prosessin, jota kutsuttiin nimellä *Al Istichara* ("neuvottelu" arabiaksi) ja jonka tarkoituksena oli tuottaa konkreettisia ratkaisuja valtiovallan ja islamin välisten suhteiden järjestämiseksi. Osallistujina oli tärkeimpien moskeijoiden ja muslimijärjestöjen johtajia sekä muslimiasioiden asiantuntijoita. (Davidson 2012, 210.) Sisäministeri Daniel Vaillant'in kaudella (2000-2002) neuvotteluissa saavutettiin merkittäviä edistysaskeleita, kun CFCM:ää (*Conseil français du culte musulman*) koskeva puitesopimus allekirjoitettiin 2001. Tämä neuvotteluprosessi oli vielä kesken Nicolas Sarkozyn sisäministerikauden alkaessa, mutta Sarkozy suostui kuitenkin jatkamaan sitä. Hänen myötänsä tulevan neuvoston jäsenten valintatapaa muutettiin siten, että osa neuvoston paikoista täytetään vaalilla ja loput paikat on kiintiöity lisäjäsenille (*coopation*), joihin kuuluu myös naisia. (De Royer 2004, 88.) GMP sai neuvoston puheenjohtajuuden. Varapuheenjohtajien paikat menivät UOIF:lle (*Union des organisations islamiques de France*) ja FNMF:lle (*Fédération nationale des musulmans de France*). (Davidson 2012, 210.)

Pariisin suuren moskeijan vaikutusvalta joutui puheenjohtajuudesta huolimatta koetukselle

CFCM:n ensimmäisissä vaaleissa vuonna 2003. Marokkolaisten tukema FNMF sai eniten paikkoja, mutta hyvin menestyi myös ideologialtaan Muslimiveljeskuntaan yhdistetty UOIF, jota ranskalainen media ja akateemikot pitävät fundamentalistisena. Se on ollut kuitenkin yksi ruohonjuuritasolla dynaamisimmista muslimijärjestöistä keräten yhteen yli 200 yhdistystä. (Caeiro 2005, 73-74.) UOIF kuitenkin boikotoi vuoden 2013 vaaleja jääden näin ilman paikkoja. Järjestö syytti CFCM:n olevan ulkomaisten vaikutteiden alainen, mutta syyksi vaaleista sivuun jättäytymiseen epäiltiin myös UOIF:n sisäisiä jännitteitä. (Le Figaro 21.6.2013.)

CFCM ei ole monilta osin täyttänyt niitä odotuksia, joita siihen alun perin kohdistettiin. Sen sisäiset ristiriidat näkyvät vaikeuksina päästä sopuun monista kysymyksistä, mistä esimerkkinä olivat esimerkiksi vuonna 2014 CFCM:n ja UOIF:n väliset erimielisyydet Ramadanin aloitus- ja lopetuspäivistä (Loobuyck et al 2013, 68; Libération 27.6.2014). CFCM:ää on myös syytetty siitä, että se on epädemokraattinen ja edustaa huonosti Ranskan muslimien moninaisuutta (Caeiro 2005, 80-81). Sen legitimitetti nojaa ennen kaikkea Ranskan valtioon, joka on islamin institutionalisoitumista ajaessaan tasapainoillut edustavuuden arvon ja maltillisuuden tavoitteen välillä (ma, 81,73). Neuvosto onkin siis joutunut eri toimijoiden erilaisten odotusten ristituleen, eikä ole selvää, onko sen rooli vain hallinnollinen (kuten sen vuoden 1901 järjestölakiin perustuva status antaa ymmärtää), vai onko se myös uskonnollinen ja poliittinen toimija. Caeiron mukaan CFCM:n on odotettu osallistuvan "hyvän islamin" muotoilemiseen, mikä poikkeaa selkeästi ajatuksesta neuvostosta hallinnollisena elimenä. (ma, 79-78.)

Imaamien koulutus on ollut eräs kysymyksistä, joista CFCM on neuvotellut Ranskan valtion kanssa. Sisäministeriön huolenaiheina on ollut imaamien saaman teologisen koulutuksen yhteensopivuus *laïcité*n ja tasavallan kanssa sekä mahdollisuus tarjota yliopistojen kautta "tasavaltalaista koulutusta" ammattiaan jo harjoittaville imaameille. (Ministère de l'Intérieur 3.4.2012.) Sarkozy korosti ranskalaisen imaaminkoulutuksen tärkeyttä jo sisäministeriaikoinaan. Ranskalaisen, "tasavaltaan integroituneen" islamin ja imaamien koulutuksen välillä nähty yhteys käy ilmi hänen Ranskan islamilaisten yhdistysten liiton (UOIF, *Union des organisations islamiques en France*) 20. vuosikokouksessa vuonna 2003 pitämästään puheesta:

”Ranskan nuoret muslimit tarvitsevat imaameja, jotka ymmärtävät heitä, jotka itse ranskalaisen kulttuurin, sen organisaation ja sen perinteiden lävistämiä ja jotka puhuvat samaa kieltä kuin he. Jotta islam olisi täysin integroitunut tasavaltaan, sen ylimpien edustajien täytyy itse olla integroituneita tasavaltaan ja näin ollen Ranskassa koulutettuja. Meidän ei pidä olla riippuvaisia ulkomaista ja saada imaameja, jotka eivät puhu sanaakaan

ranskaa.”¹² (Sarkozy 19.4.2003, käännös oma).

Puhuessaan Pariisin suuressa moskeijassa presidentinkautensa lopulla Sarkozy viittasi Institut Al-Ghazâlin järjestämään imaaminkoulutukseen: "Olen kertonut heille myös valmiudestani siihen, että autamme heitä kouluttamaan imaameja Ranskassa, imaameja, jotka puhuvat ranskaa, jotka tuntevat tasavallan arvot."¹³ (Sarkozy 14.3.2012, käännös oma.) Pariisin suuren moskeijan vuonna 1993 perustaman Institut Al-Ghazâlin imaaminkoulutuksen lisäksi imaaminkoulutusta järjestää kaksi muuta instituuttia: UOIF:n Institut européen des sciences humaines (IESH) Nièvressä ja sekä Pariisin alueelle myöhemmin perustettu IESH. Ranskassa ei ole erikoistunutta tahoa, joka myöntäisi oikeuden käyttää imaamin nimikettä, mutta maassa arvioidaan olevan 1500-1700 imaamin ammattia harjoittavaa henkilöä, joista vain noin 25 prosenttia on saanut koulutuksensa Ranskassa. (France Inter 5.4.2012; France Inter 23.5.2013.) Imaamien pulasta kertoo sekin, että joka vuosi ramadanin aikaan Ranskaan joudutaan tuomaan satoja imaameja ulkomailta auttamaan moskeijoita ramadaniin liittyvissä rituaaleissa (Le Point 26.7.2014).

Ranskassa koulutettujen imaamien ei ole kuitenkaan ollut helppoa sijoittua työmarkkinoille, sillä monet moskeijat ottavat mieluummin ulkomaisia imaameja. Tähän vaikuttaa se, että monilla ranskalaisilla imaameilla on vaikeuksia islamin pyhän kielen arabian kanssa ja heidän uskonnollinen auktoriteettinsa on vähäisempää ja heidän palkkaamisensa on kalliimpaa, kuin ulkomailta tulleiden imaamien. (Laurence & Vaisse 2005, 122-123.) Akgönülin mukaan identiteettikysymykset vaikuttavat muslimijärjestöjen tekemään imaamien valintaan enemmän kuin uskonnolliset kysymykset: halutaan imaameja, joilla on vahvat siteet niin kutsuttuihin "kotimaihin", mutta jotka puhuvat ranskaa ja tuntevat tarpeeksi hyvin ranskalaista yhteiskuntaa voidakseen luoda siteitä Ranskassa syntyneisiin nuoriin muslimeihin (Akgönül 2012, 187). Ranskassa koulutettujen imaamien lisäksi Ranskan imaamit voidaankin jakaa neljään muuhun ryhmään. Ensimmäisessä ovat Algeriassa, Turkissa ja Marokossa koulutetut imaamit, jotka saavat palkkansa vanhojen kotimaitensa hallituksilta. Toisessa ovat niin kutsutut karismaattiset imaamit, jotka ovat joko itseoppineita tai saaneet koulutuksensa saudiarabialaisissa, syyrialaisissa tai pakistanilaisissa yliopistoissa ja saapuneet sitten Ranskaan joko opiskelija- tai pakolaisstatuksella.

12 Les jeunes musulmans de France ont besoin d'imams qui les comprennent, qui soient eux-mêmes imprégnés de la culture française, de son organisation, de ses traditions et qui parlent la même langue qu'eux. Pour que l'Islam soit pleinement intégré à la République, ses premiers représentants doivent eux même être parfaitement intégrés à la République et par conséquent formés en France. Nous n'avons pas à dépendre de l'étranger pour obtenir des imams qui ne parlent pas un mot de français.

13 Je leur ai dit également ma disponibilité pour que nous les aidions à former des imams en France, qui parlent français, qui connaissent les valeurs de la République.

He harjoittavat usein ammattiaan UOIF:n tai FNMF:n rukoushuoneissa ja toimivat myös Ranskan viranomaisten neuvottelukumppaneina. Kolmanteen ryhmään kuuluvat niin kutsutut luentosalimaamit, joita ranskalaiset uskonnolliset järjestöt palkkaavat pitämään luentoja ja antamaan uskonnollisia ohjeita. Neljännen ryhmän muodostavat "työväenluokkaiset" imaamit, jotka saarnaavat osa-aikaisesti pienissä paikallisissa rukoushuoneissa ja voivat olla virallisesti työttömiä. (Laurence & Vaisse 2005, 120.)

Tavallisten imaamien lisäksi tarve on suuri myös islamilaisille *aumôniereille*, jotka antavat hengellistä johdatusta julkisissa laitoksissa, kuten vankiloissa, sairaaloissa ja asevoimissa. Vankiloiden kohdalla kysymys on erityisen polttava, sillä islamilaisia *aumôniereja* on vain 151 (vrt. katolilaisia 655), vaikka noin puolet Ranskan vangeista on muslimeja (Khosrokhavar 2014, 2). Vankilassa harjoittavien imaamien moraalisen velvoitteenä katsotaan olevan radikaalin islamin torjumisen ja "maltillisten" tulkintojen edistämisen, vaikka tosiasiasa imaamitkin edustavat erilaisia suuntauksia, joista mainittakoon etenkin Pariisin suuren moskeijan hyvin maltillinen suuntaus ja UOIF:n ja FNMF:n fundamentalistisina pidetyt suuntaukset (ma, 10). Kuitenkin erityisesti salafismia harjoittavat vangit kritisoivat *aumôniereja* valiten mieluummin imaamit omasta joukostaan. Salafisteista on tullut merkittävä ryhmä vankiloissa heidän harjoittamansa käännytystyön ja "maltillista" islamia edustavien *aumônierien* puutteen vuoksi. (ma, 13-14.) Lisäksi suurin osa *aumôniereista* kuuluu vankeja vanhempaan sukupolveen eikä ymmärrä heidän tarvettaan henkilökohtaiseen johdatukseen pelkän rituaalien johtamisen sijaan (ma, 6).

Kirjallisuuden perusteella Ranskan valtion kiinnostus imaamien koulutukseen johtuu ensinnäkin siitä, että imaamit nähdään kansallisen suvereniteetin mahdollisina heikkoina kohtina. Uskonnolliset rakenteet ja ulkomaisten vaikutteiden alaiset imaamit nähdään uhkana kansallisvaltion suvereniteetille (vrt. *islam de France*). Toiseksi, imaamit nähdään sosiaalisina johtajina, jotka voivat toimia välittäjinä muslimien ja hallituksen välillä ylläpitäen sosiaalista rauhaa, lakien kunnioittamista ja integraatiota valtakulttuuriin. (Akgönül 2012, 177). Tosiasiasa imaamin sosiaalinen rooli on monesti marginaalinen, ja hänen pääasialliset tehtävänsä ovat rukouksen johtaminen ja uskonnollisten ohjeiden antaminen (ma, 180-181). Imaamit ovat kuitenkin Ranskan tiedustelupalvelujen jatkuvan tarkkailun alaisena ja etenkin terrorismin, kotiväkivallan ja antisemitismin hyväksyvät puheet johtavat helposti imaamin karkottamiseen (Laurence & Vaisselle 2005, 120-121). Ranskan imaameja koskevan strategian voisikin siis tiivistää olevan kaksinainen: hankkiudutaan eroon epäsovasti käyttäytyvistä imaameista ja

edistetään tasavallalle mieluisten imaamien kouluttamista.

3. Hegemonia

3.1. Hegemoniateoria osana marxilaista perinnettä

3.1.1. Gramsci ja läntinen marxilaisuus

Tässä tutkielmassani käytän teoreettisena viitekehystenä italialaisen Antonio Gramscin hegemonian käsitettä ja siitä tehtyjä tulkintoja. Pohjustan aihetta luomalla lyhyehkön katsauksen siihen historialliseen ja teoreettiseen kontekstiin, jossa hegemoniateoria syntyi.

Antonio Gramsci (1891-1937) kehitti hegemoniateoriaansa ollessaan fasistien vankina 1927-1935 ja näin syntyi se tekstikokoelma, johon yleisesti viitataan nimillä "Vankilavihkot" tai italiaksi "Quaderni del carcere". Hänen kirjoitustensa katsotaan kuuluvan niin sanottuun uusmarxilaiseen tai läntiseen marxilaiseen teoriaperinteeseen yhdessä muun muassa Georg Lukàcsin, Frankfurtin koulukunnan - Theodor Adornon, Max Horkheimerin, Herbert Marcusen, Jürgen Habermasin -, eksistentiaalisti Jean-Paul Sartren ja strukturalisti Louis Althusserin kanssa (ks. esim. Heywood 2013, Milner 1994). Nimitys "läntinen marxismi" luo tietysti eroa "itäiseen marxismiin", jolla tarkoitettiin Neuvostoliiton tieteellistä sosialismia eli niin kutsuttua ortodoksista marxismia - toisin sanoen Leninin ja Stalinin työn hedelmiä.

Läntinen marxismi teki eron teoreettisen työn ja vallankumouksellisen toiminnan välille - toisin kuin aikaisemmat marxilaiset teoretikot -, minkä Perry Anderson (1976a, 42) johtaa sen historiallisesta kontekstista. Ensinnäkin 1920-luvulta lähtien alkoi vaikuttaa siltä, että sosialistinen vallankumous ei laajenekaan Venäjän ulkopuolelle, mutta sen sijaan fasismin nousu nähtiin ympäri Eurooppaa. Toisaalta kommunististen puolueiden stalinisoitumisen myötä osallistuminen järjestäytyneeseen poliittiseen toimintaan olisi rajoittanut teoretikkojen vapautta ilmaista puolueen linjasta poikkeavia mielipiteitä, mikä oli omiaan karkottamaan intellektuelleja virallisesta vallankumouksellisesta toiminnasta. Gramsci, joka kuului läntisen marxismin niin sanottuun ensimmäiseen sukupolveen, oli kuitenkin vallankumouksellinen ja merkittävässä roolissa Italian työväenliikkeessä ennen sitä eristystä, jota vankilaan joutuminen merkitsi. Tämä Gramscin erityispiirre, osallistumisen ja eristyksen vuorottelu, onkin Andersonin mukaan "hänen suuruutensa merkki", joka erottaa hänet muista teoriaperinteen jäsenistä (mt. 45).

Uusi läntinen marxismi erosi ortodoksimarxilaisuudesta siten, että siinä tuotiin ihminen

toimijaksi sen sijaan, että hänet olisi nähty vain persoonattomien materiaalistien voimien leikkikaluna (Heywood 2013, 42). Myös klassisen marxismin peruselementti, yhteiskunnallisten ilmiöiden selittäminen perusta/päällysrakente -jaon kautta kyseenalaistettiin. Siinä, missä Karl Marx ja tieteellinen sosialismi olivat nähneet tuotantosuhteiden määrittävän päällysrakennetta eli muita ihmiselämän alueita (kulttuuri, politiikka jne), kriittinen läntinen marxismi pyrki ymmärtämään perustan ja päällysrakenteen erityisinä elementteinä ristiriitaisessa kokonaisuudessa. (Milner 1994, 63.) Voidaan jopa sanoa, että perustan analyysi, johon klassinen marxismi oli keskittynyt, hylättiin, ja päällysrakenteiden, etenkin kulttuurin tutkimus nousi mielenkiinnon kohteeksi. Gramscikaan ei kirjoittanut mitään itse kapitalistisesta talousjärjestelmästä klassisessa merkityksessään ja oli viimeinen perinteen teoreetikko, joka käsitteli suoralla tavalla luokkataistelua. (Anderson 1976 a, 75.)

3.1.2. Hegemonia ja ideologia marxilaisessa perinteessä

Perinteisesti hegemonia on määritelty poliittiseksi hallinnaksi tai ylivalloksi, joka koskee etenkin valtioiden välisiä suhteita (Williams, 1977, 108). Gramscin hegemonian käsitteen voi kuitenkin nähdä marxilaisen ideologian käsitteen edelleen kehittelynä. Marxilaisen perinteen mukaan on ajateltu, että hallitseva, tuotantovälineet omistava luokka luo ideologian, josta tulee myös alempien luokkien ideologia, sillä heillä ei ole resursseja luoda omaansa. Toisen marxilaisen tulkinnan mukaan alemmilla luokilla on hallitsevasta luokasta poikkeava tietoisuus, mutta hallitsevan luokan ideologia ikään kuin pakotetaan sen päälle. Näin ollen hallittujen täytyy taistella voidakseen säilyttää tai luoda oman ideologiansa. (mt, 109.)

Karl Marxin mukaan nimenomaan materiaaliset rakenteet (taloudelliset suhteet) muokkasivat työväenluokan tietoisuutta, eikä hän kiinnittänyt lainkaan huomiota päällysrakenteen tietoisuutta ja ideologiaa muovaavaan vaikutukseen - toisin kuin Gramsci myöhemmin. Hän uskoi, että kapitalistisen yhteiskunnan tuottama ristiriitainen todellisuus johtaisi lopulta työväenluokan vieraantumiseen ja vallankumoukseen. Marx käytti termiä ideologia halventavassa merkityksessä, sillä hänelle ideologia oli aina todellisuuden väärinymmärtämistä, jonka tarkoituksena on ajaa tiettyjä päämääriä. Työväenluokan ideologiaa hän piti kuitenkin positiivisempaa kuin porvarillista ideologiaa, koska ensimmäinen edustaa yhteiskunnan enemmistön etuja jälkimmäisen ajaessa vähemmistön asiaa. (Ransome 1992, 116-121.)

Myöhemmin Lenin huolestui siitä, ettei työväenluokan tietoisuuden spontaani kehitys olisikaan riittävää. Niinpä hän painotti intellektuellien roolia poliittisen ja teoreettisen tietoisuuden

kehittäjinä ja proletariaatin valistajina. (Ransome 1992, 122.) Ajatus proletariaatin etujoukosta, joka johtaa talonpoikaiston kapinaan on löydettävissä myös Gramscin varhaisemmista kirjoituksista (Mouffe 1979, 179). Leninin ajattelussa ideologian käsite sai neutraalimman sävyn kuin Marxilla - Lenin viittasi sillä tietyn luokan poliittisiin ideoihin. Nämä ideat tuli kuitenkin juurruttaa työväenluokkaan ulkoa päin vallankumouksellisen etujoukon toimesta, sillä ilman intellektuellien tukea proletariaatin ideologia jäisi teoreettisesti vajavaiseksi ja joutuisi helposti porvarillisten ideoiden saastuttamaksi (Ransome 1992, 122-123). Myös Lukács oli huolissaan siitä, että työväenluokka kehittää eräänlaisen valheellisen tietoisuuden, kun sitä edustavat ammattiyhdistykset integroituisivat kapitalistiseen järjestelmään vaarantaen vallankumouksen (mt. 124-126).

Ennen Gramscin hegemoniateoriaa marxilainen teoria käytti siis ideologian käsitettä, joka on läheistä sukua hegemonian käsitteelle. Chantal Mouffen (1979, 168) mukaan marxismin ideologiaa koskeva teoria oli kuitenkin ennen Gramscia melko puutteellinen. Marxille ideologia ei ollut itsenäinen tekijä, vaan riippuvainen materiaalisista ehdoista; Lenin ja Lukács kehittivät ideologian käsitettä eteenpäin, mutta jäivät edelleen vanhan problematiikan vangeiksi kykenemättä hylkäämään ajatusta taloudellisten suhteiden ensisijaisuudesta ja ideologian yksinkertaisesta suhteesta luokkaan (Mouffe 1979, 172-177). Mouffen tulkinnan mukaan Gramsci vaikutti merkittävästi marxilaisen ideologian teorian kehittymiseen juuri siksi, että hän irrottautui tällaisesta ekonomistisesta problematiikasta (mt. 178). Gramscin kanta onkin hyvin selvä: "Vaatimus[--], jonka mukaan politiikan ja ideologian kaikki heilahtelut on esitettävä rakenteen välittöminä ilmauksina, on torjuttava teoreettisesti alkeellisena lapsentautina" (Gramsci 1979, 113). Tällainen irtiotto mahdollistaakin hänen käsityksensä ideologian/hegemonian tärkeästä roolista yhteiskunnallisessa vallankäytössä.

3.2. Mitä on hegemonia?

3.2.1. Gramscin hegemoniateoria

Antonio Gramscin hegemoniateoriasta puhuttaessa on huomattava, että hänen kirjoituksensa ovat ennen kaikkea älyllisen ja teoreettisen kehityskulun heijastuma eivätkä viimeistelty projekti. Näin ollen käsitteiden tarkka määrittely on hankalaa niiden käytön vaihdellessa eri konteksteissa. (Ransome 1992, 132.) Gramscin hegemoniateoriaa pidetään kuitenkin merkittävänä kontribuutiona marxilaiselle ideologian teorialle (Mouffe 1979, 169). Milner puolestaan näkee hegemoniateorian marxismin vaikutusvaltaisimpana ja teoreettisesti vakuuttavimpana

legitiimaation teoriana verraten Gramscin hegemoniaa Weberin legitiimiin auktoriteettiin (Milner 1994, 66). Luvuissa 3.2.1.-3.2.4. yritän luoda yleisesityksen Gramscin hegemoniateoriasta ja siihen liittyvistä käsitteistä keskittyen teorian kokonaisuuteen yksittäisten osien välisten ristiriitaisuuksien tarkan analyysin sijaan, sillä esittelyn tarkoituksena on selvittää hegemoniateoriaa sen käytännön soveltamista silmällä pitäen, ei teorian itsensä yksityiskohtaista tutkimista varten. Samalla esittelen joitakin hyödyllisiä lisäyksiä, joilla myöhemmät teoreetikot ovat täydentäneet ja kritisoineet hegemoniateoriaa.

Näin aluksi haluan kuitenkin huomauttaa, että Gramscin hegemonia-käsitteen kehitys voidaan jakaa kolmeen vaiheeseen: 1) leninistinen käsitys hegemoniasta luokkien välisenä liittoumana, 2) hegemonia hallitsevien luokkien käytäntöjen selittäjänä yleisemmin ja 3) hegemonia hallitsevan luokan ja sen liittolaisten ideologisenä valtana koko muuhun yhteiskuntaan nähden (Mouffe 1979, 180-181). Näistä kaksi jälkimmäistä ovat oman työni kannalta mielenkiintoisimpia ja edustavat myös sitä, mikä Gramscin ajattelussa oli uutta: hegemonian käsitteen laajentamista työväenluokan luokkataistelun strategiasta koskemaan porvariston valtaa työväestöön nähden vakaassa kapitalistisessa yhteiskunnassa (Anderson 1976 b, 20). Niinpä keskityn lähinnä niihin, kuten suurin osa Gramscin kirjoituksista tehdyistä tulkinnoista ja edelleen kehittelyistä.

Gramsci teki kahtiajaon hallinnan (*dominio*) ja hegemonian välillä. Edellinen käsite merkitsee Gramscille suoraa poliittista hallintaa ja kriisin aikaista pakkovaltaa. (Williams 1977, 108.) Tätä valtiokoneiston pakkovaltaa käytetään normaalitilanteessa vain palauttamaan ruotuun ne ryhmät, jotka eivät aktiivisesti tai passiivisesti hyväksy vallitsevaa sosiaalista järjestystä. Se on kuitenkin suunniteltu siten, että sillä voidaan hallita koko väestöä sellaisessa kriisitilanteessa, jossa väestön spontaani suostumus on hävinnyt. (Gramsci 1971, 12.) Hegemonian käsite puolestaan viittaa poliittisten, sosiaalisten ja kulttuuristen voimien monimutkaiseen yhteenliittymään, joka ilmenee normaalitilanteessa. (Williams 1977, 108). Hallitsevan luokan valta ei perustu vain paktoon, vaan siihen spontaaniin suostumukseen, jonka "suuret massat" antavat sosiaaliseen elämään kohdistuvalle yleisemmälle ohjaukselle. (Gramsci 1971, 12). Williamsille hegemonia on kulttuuri, joka tulee nähdä luokkaan sidottuna valta- ja alistussuhteena (Williams 1977, 110). Toisaalta myöhemmin Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe ovat kritisoineet tätä ajatusta luokasta poliittisen taistelun keskipisteenä julistaen sen olevan Gramscin ajatteluun jäänyt essentialistinen ydin, joka asettaa rajat hegemonian dekonstruktionistiselle logiikalle (Laclau & Mouffe 1985, 69).

Luvussa 3.1.2. tarkastelimme sitä, kuinka marxilainen ideologian teoria loi pohjaa

hegemoniateorialle ja toisaalta totesimme, että hegemoniateoriassa ideologiaa lähestytään uudenlaisen problematiikan kautta. Williamsin mukaan Gramscin hegemonian käsite meneekin ideologian käsitettä pidemmälle. Siinä, missä ideologia on tavallisimmassa merkityksessään tietoinen, artikuloitu arvojen ja uskomusten järjestelmä, Gramscin hegemonia käsittää Williamsin tulkinnan mukaan koko eletyn sosiaalisen prosessin, johon kuuluvat tiedostetun ideologian lisäksi identiteetit, ihmisten väliset suhteet ja odotukset sekä käytännöissä toteutuvat arvot ja merkitykset. Näin tietyn poliittisen, taloudellisen ja kulttuurisen järjestelmän asettamat rajoitteet ja paineet alkavat vaikuttaa kokemuksen ja terveen järjen rajoilta. Suurin osa ihmisistä ei useimmilla elämänalueillaan pysty ylittämään tämän koetun todellisuuden rajoja, minkä vuoksi se tuntuu ehdottomalta. (Williams 1977, 109-110.) Tämä ajatus hegemonian todellisuutta rakentavasta luonteesta muistuttaakin ontologisilta lähtökohdiltaan diskurssiteoriaa, johon palaamme myöhemmin metodia käsittelevässä luvussa.

Kuinka jokin sosiaalinen ryhmä sitten pääsee hegemoniseen asemaan ja kykenee vakiinnuttamaan sen? Gramscin voimasuhteita käsittelevä kirjoitus auttaa ymmärtämään tätä kysymystä. Ensinnäkin historialliseen kehitykseen vaikuttaa hänen mukaansa marxilaiseen tapaan perusta eli materiaaliset olosuhteet. Nämä määrittävät sen, ovatko yhteiskunnallisen muutoksen edellytykset olemassa. Toisena tekijänä hän mainitsee poliittiset voimasuhteet. Eri ammattiryhmät alkavat muodostaa sisällään solidaarisuussuhteita ja pikkuhiljaa poliittisen tietoisuuden noustessa ryhmät alkavat tuntea solidaarisuutta myös oman luokkansa sisällä. Luokka tulee pikkuhiljaa tietoiseksi yhteisistä taloudellisista intresseistään, mikä luo sille yhtenäisyyttä. Tämän jälkeen tapahtuu siirtymä perustasta päällisrakenteisiin, kun sosiaalinen ryhmä tulee tietoiseksi siitä, että sen intressit menevät taloudellista luokkaa pidemmälle, ja niistä voi ja niiden tulee tulla myös muiden, alisteisten ryhmien intressejä. Tässä vaiheessa aiemmin tuotetuista ideologioista tulee Gramscin mukaan ikään kuin puolueita, jotka taistelevat toisiaan vastaan, kunnes vain yksi ideologia tai vain yksi useamman ideologian liittouma voittaa ja "levittäytyy läpi yhteiskunnan". Se tuottaa taloudellisten ja poliittisten tavoitteiden harmonian lisäksi "älyllisen ja moraalisen yhtenäisyyden, esittäen kaikki kiistanalaiset kysymykset universaalilla tasolla". (Gramsci 1971, 180-182.) Näin syntyy hallitsevan luokan hegemonia.

Hallitseva sosiaalinen ryhmä siis johtaa liittolaisiaan älyllisellä ja moraalisisella tasolla (Gramsci 1971, 57). Tällaista sosiaalisten ryhmien liittoumaa kutsutaan historialliseksi blokiksi. Kaikki historialliset blokit ei kuitenkaan aina saavuta hegemonista asemaa yhteiskunnassa, vaan vain harvat liittoutumat onnistuvat siinä. (Ransome 1992, 137.) Hegemoniselle luokalle on ominaista,

että se on ideologisen kamppailun avulla onnistunut liittämään muiden sosiaalisten ryhmien edut omiinsa (Mouffe 1979, 181). Sen omat edut ovat tietenkin edelleen etusijalla, mutta rajoitetussa määrin. Gramsci puhuukin epävakasta tasapainosta. (Gramsci 1971, 182). Tämän liittoutumisen, yhteisten etujen artikuloinnin ja johtamisen prosessin täytyy alkaa ennen, kuin mitään merkittävää muutosta voi tapahtua, ja sen täytyy jatkua muutoksen (esimerkiksi vallankumouksen) jälkeen. Ilman etukäteen luotua hegemonista asemaa saavutettu valta joutuu tukeutumaan voimakkaasti pakkovaltaan epävakaa ja heikon sosiaalisen järjestyksen ylläpitämiseksi. (Ransome 1992, 137.)

3.2.2. Kansalaisyhteiskunnan instituutiot, intellektuellit ja hegemonia

Gramscin teoretisoinnit valtiosta ja kansalaisyhteiskunnasta luovat katsauksen siihen, kuinka hallinta ja hegemonia toimivat astetta konkreettisemmalla tasolla. Varhaisessa teoretisoinnissaan Gramsci liittää valtioon pakkovalan ja kansalaisyhteiskuntaan hegemonian suostumusta tuottavan puolen:

"voidaan määrittää kaksi suurta päällysrakenteen 'tasoa': se jota kutsutaan nimellä 'kansalaisyhteiskunta' [--] sekä 'poliittinen yhteiskunta eli valtio'. Ensiksi mainittu taso vastaa 'hegemoniaa' jota hallitseva ryhmä harjoittaa koko yhteiskunnassa, toinen 'suoraa valtaa eli määräysvaltaa, jota ilmentävät valtio ja 'laillinen' hallitus". (Gramsci 1979, 129).

Anderson kritisoi tätä Gramscin tekemää tehtäväjakoja kansalaisyhteiskunnan ja valtion välillä, sillä hänen mukaansa läntisissä parlamentaarisisissa demokratioissa ideologinen suostutteluvoima on rakennettuna jo valtioon. Edustuksellisuuden idea valtion rakenteissa on voimakkaimpia konsensusta luovia tekijöitä, kun kansalaisista näyttää, että he pääsevät vaikuttamaan vaalien kautta. Vaikka he ovat kansalaisyhteiskunnassa epätasa-arvoisia (tuotantosuhteet), he ovat valtiossa yhdenvertaisia (edustuksellisuus, poliittiset oikeudet). Tähän perustuu porvarillisen valtion keskeinen suostumusta tuottava voima, jota kansalaisyhteiskunnan instituutiot täydentävät. (Anderson 1976b, 28.) Myös Stuart Hall katsoo, että nyky-yhteiskunnassa hallitsevien luokkien johtajuuden legitimizeetti perustuu siihen, että ne on säännöllisesti alistettu enemmistön mielipiteelle vaalien ja yleisen äänioikeuden kautta. Toisaalta hän liittää vaalit ennen kaikkea siihen, kuinka hallitseva luokka luo liittolaisuussuhteita etuja koskevan konsensuksen kautta aiemmin käsittelemässämme mielessä. Hallin mukaan vaalien kaltaisten instituutioiden tarkoituksena on todellakin heijastaa enemmistön tahtoa. Tämä johtaa siihen, että hallitsevan vähemmistön ja hallitun enemmistön etuja täytyy jatkuvasti sovittaa yhteen, tuottaa konsensusta. Media osallistuu tämän konsensuksen tuottamiseen samalla, kun se heijastaa sitä. (Hall 1992, 189-190.) Siinä, missä Anderson näkee vaalit ja edustuksellisuuden itsessään suostutteluvoimaisina

ideoina, Hall painottaa niiden tehtävää etuja koskevan konsensuksen tuottamisen moottorina.

Myöhemmissä kirjoituksissaan Gramsci muutti kahdesti valtio/kansalaisyhteiskunta - teoretisointiaan. Ensin hän myönsi, että myös valtio käyttää hegemonista, suostuttelevaa valtaa tasapuolisesti kansalaisyhteiskunnan kanssa. Toisaalta samalla hän muutti hegemonian käsitettä niin, että siinä yhdistyivät pakkovalta ja suostumus. Anderson harmittelee tätä hegemonian käsitteen vesittämistä, sillä hän ei näe, että kansalaisyhteiskunta voisi käyttää hegemoniaa, jos sen määritelmä sisältää pakkovallan, joka on viime kädessä valtion legitiimin väkivaltamonopolin yksinoikeus. (Anderson 1976b, 31-32.) Ransome huomauttaa, että vaikka Anderson on oikeassa siinä, että valtiolla on fyysisen väkivallan monopoli, käytännössä kansalaisyhteiskunnan instituutioilla on käytössään sellaisia keinoja, jotka voivat tuntua yksilöstä pakottavilta. Esimerkiksi uskonnollinen yhteisö voi käyttää eristämistä sanktiona, jonka avulla yhteisön jäsenet saadaan pakotettua toimimaan halutulla tavalla. Näin ollen kaikilla instituutioilla on sekä ideologista että käytännön vaikutusta yksilöiden toimintaan. (Ransome 1992, 143-144).

Viimeisessä aihetta koskevassa teoretisoinnissaan Gramsci kiersi jaottelun ongelmat laajentamalla valtion käsitteen sisältämään poliittisen yhteisön (political society) lisäksi kansalaisyhteiskunnan (civil society) (Anderson 1976b, 33). Gramsci kirjoittaa seuraavasti: "valtiolla ei ole tarkoitettava ainoastaan hallituskoneistoa vaan myös "yksityistä" hegemoniakoneistoa eli kansalaisyhteiskuntaa", ja edelleen: "tämäntapaisessa hallitusjärjestelmässä [yövärtijavaltio] historiallista kehitystä johtavat yksityiset voimat, kansalaisyhteiskunta, joka sekin on osa "valtiota", jopa itse valtio" (Gramsci 1982, 125). Valtion vähäinen rooli yhteiskunnallisen elämän ohjauksessa on siis aina näennäistä. Tämä viimeinenkään teoretisointi ei miellytä Andersonia, jonka mukaan käsitteiden välisen eron hävittäminen estää määrittelemästä tieteellisesti porvarillisen demokratian luonnetta länsimaissa. Varoittavaksi esimerkiksi hän nostaa Althusserin "Ideological State Apparatus" -käsitteen, joka perustuu Gramscin viimeisimpään valtiokäsitykseen. Sisällyttäessään kansalaisyhteiskunnan perhettä, kirkkoa ja kulttuurihankkeita myöten valtioon, Althusser johtaa meidät loogisesti siihen tulokseen, että porvarillisen demokratian ja fasismin välille on mahdotonta ja jopa tarpeetonta tehdä eroa. Anderson korostaakin, että valtion käsitteen rajojen häivyttäminen estää näkemästä päällisrakenteiden roolia ja tehokkuutta valtion ulkopuolella. (Anderson 1976b, 35-36.)

Gramscin valtiosta ja kansalaisyhteiskunnasta puhuttaessa on oman tutkimukseni kannalta erityisen mielenkiintoista tarkastella koulutusta ja intellektuellien (sivistyneistön) roolia. Edellä

käsiteltyjen teoretisointien perusteella on kai selvää, että esimerkiksi koulun ja yliopiston yhteiskunnallinen asema ja tehtävä vaihtelee Gramscin teksteissä. En kuitenkaan aio jäädä näiden teoreettisten ristiriitaisuuksien vangiksi, vaan sovellan teoriaa työkaluna käytännön analyysissä sen sijaan, että keskittyisin hegemonian käsitteen teoreettiseen analyysiin.

Gramsci näki, että yhteiskunnassa on kaksi pääasiallista sivistyneistön tyyppiä. Ensiksikin on olemassa perinteinen sivistyneistö, josta esimerkkinä oli katolisen kirkon papisto sen vielä ollessa voimakkaassa asemassa. Tämä sivistyneistö edustaa historiallista jatkumoa, "jota mutkikkaimmat ja syvällisimmätkään yhteiskunnallisten ja poliittisten muotojen mullistukset eivät ole keskeyttäneet." Sen vuoksi sen jäsenet kuvittelevat olevansa itsenäisiä ja riippumattomia valtaa pitävästä yhteiskuntaryhmästä. Gramsci korostaa kuitenkin tämän olevan kuvitelmaa. Toisen sivistyneistön päätyypin muodostavat niin kutsutut elimelliset (orgaaniset) intellektuellit:

"jokainen yhteiskuntaryhmä luo [--] itselleen elimellisesti yhden tai useamman sivistyneistön kerrostuman, joka antaa sille yhtenäisyyttä ja tietoisuutta sen omasta tehtävästä ei ainoastaan taloudessa vaan myös yhteiskunnallisessa elämässä ja politiikassa" (Gramsci 1979, 121-122).

Elimellinen sivistyneistö syntyy siis historialliseen taloudelliseen rakenteeseen sidoksissa olevasta yhteiskuntaryhmästä hoitamaan tiettyjä "uuden yhteiskunnallisen tyypin perustoiminnan" tehtäviä. Tarkoituksena on luoda mahdollisimman suotuisat olosuhteet luokan laajenemiselle. (Gramsci 1979, 121-123.) Näin ollen intellektuelleilla on erityisen tärkeä rooli myös hallitsevan ryhmän aseman kannalta. Gramsci näkee, että sivistyneistö toimii hallitsevan ryhmän asiamiehenä toteuttaen "yhteiskunnallisen hegemonian ja poliittisen hallituksen alaisia tehtäviä". Sivistyneistö siis huolehtii sekä vallan suostuttelevasta puolesta kansalaisyhteiskunnassa että valtion harjoittamasta suorasta vallankäytöstä. (mt, 129-130.)

Gramsci kuitenkin näkee elimellisessä sivistyneistössä myös muutoksen mahdollisuuden. Hänen mukaansa "Kaikki ihmiset ovat sivistyneistöä [--] mutta kaikilla ei ole yhteiskunnassa sivistyneistön tehtäviä." Myös manuaalinen työ vaatii jonkin verran älyllisiä ponnistuksia, ja

"jokainen ihminen harjoittaa [--] jotakin ammattinsa ulkopuolista älyllistä toimintaa [--] hän noudattaa tietoisesti moraalista linjaa elämässään ja osallistuu siten jonkin maailmankatsomuksen ylläpitämiseen tai sen muuttamiseen eli herättämään uusia ajattelutapoja." (Gramsci 1979, 125-126.)

Tämä havainto mahdollistaa sen, että myös manuaalista työtä tekevät yhteiskunnalliset ryhmät voivat tuottaa omat orgaaniset intellektuellinsa. Yhä uusia kansankerroksia sivistämällä voidaan

luoda heistä syntynyt uuden tyyppin sivistyneistön eliitti, joka säilyttää yhteytensä massoihin ja voi näin "muuttaa aikakauden 'ideologisen näkymän'" (mt, 54). Tämä aikakauden ideologinen näkymä viittaa tietenkin hegemoniaan: elimellisessä sivistyneistössä piilee alistettujen ryhmien mahdollisuus harjoittaa sitä älyllistä ja moraalista johtajuutta, josta Gramsci puhui. Siirtykäämme siis tarkastelemaan luokkataistelun strategiaa ja vastahegemonian käsitettä.

3.2.3. Luokkataistelun strategia ja vastahegemoniat

Raymond Williamsin mukaan Gramscin hegemonian käsitteen etuna on, että se kuvaa sosiaalisen organisoitumisen ja kontrollin muotoja nykyaikaisissa länsimaisissa yhteiskunnissa paremmin kuin vanhemmat manipulaation, petoksen ja korruption käsitteet. Kun ajatellaan, että tietyn valtajärjestelmän asettamat paineet ja rajoitteet on sisäistetty, ymmärretään myös luokkavalta ja sen vastustaminen eri tavalla. Tämä kamppailu saa useita muotoja, myös sellaisia, joita ei voida palauttaa poliittisiksi tai taloudellisiksi kamppailuiksi. Näin ollen vallankumouksellinen toiminta saa kehittyneessä yhteiskunnassa paljon syvällisemmän merkityksen kuin se, mitä sillä on ollut muissa historiallisissa konteksteissa. (Williams 1977, 110-111.) Samoilla linjoilla on Stuart Hall kritisoidessaan brittiläistä vasemmistoa huomauttaen, että luokkataistelun muodot ovat muuttuneet ja hegemonia täytyy nykyisin luoda, kyseenalaistaa ja voittaa monilla alueilla. Polemiikin leviäminen uusille alueille - seksuaalisiin, moraalisiin ja sivistyksellisiin kysymyksiin - kieli Hallin mukaan muutoksesta ja jopa hegemoniakriisistä. (Hall 1992, 39-40.) Toisaalta myös lisääntyvän turvautuminen autoritäärisiin hallinnan keinoihin kertoo hegemonian kriisistä. Tämä on loogista, kun muistetaan hegemonian perustuvan älylliselle ja moraaliselle johtajuudelle:

"se, että hallitseva luokka on menettänyt kannatuksensa eikä ole enää 'johtava' vaan yksinomaan 'hallitseva', pelkkä väkivaltakoneiston haltija, merkitsee, että suuret joukot ovat erkaantuneet perinteisistä ideologioista [--]. Kriisi perustuukin siihen, että vanha on kuollut, mutta uusi ei voi syntyä" (Gramsci 1982, 16).

Hegemonia ei siis ole kivetynyt järjestelmä, vaan dynaaminen prosessi, joka joutuu jatkuvasti ylläpitämään itseään ja reagoimaan vastustukseen. Vastahegemoniat ja vaihtoehtoiset hegemoniat voivat haastaa vallalla olevan hegemonian. Ne ovat jo sinällään kiinnostavia, mutta auttavat myös ymmärtämään hegemonista prosessia osoittamalla, minkä kontrolloimiseksi sen on täytyntä ponnistella. Williams huomauttaa, että hegemonian ja siitä poikkeavien prosessien erottaminen on haasteellista, sillä on helppoa selittää kaiken olevan hegemonian rajoittamaa hegemonian asettaessa todellisuuden rajat. Williams puhuu kuitenkin kulttuurituotteista, jotka ainakin joiltakin osin onnistuvat murtamaan nämä rajoitteet ja tuottamaan uutta. (Williams 1977, 113-114.)

On muistettava, että Gramscin kirjoitusten tarkoitus ei ole vain teoreettinen, vaan hän oli aidosti kiinnostunut luokkataistelusta ja sen strategiasta läntisissä kapitalistisissa yhteiskunnissa. Hän käytti aihetta käsitellessään sotilaallisia termejä puhuen "liikkuvasta sodasta" ja "asemasodasta". Hän - kuten myös muut aikakauden marxilaiset teoreetikot, joihin hän viittaa - näki, ettei Venäjän vallankumouksessa käytetty suora hyökkäys ollut sopiva luokkataistelun strategia läntisissä yhteiskunnissa. Kehittyneissä yhteiskunnissa valtion valtaaminen ei nimittäin riittänyt, sillä "kun valtio järkkyy, tuli kansalaisyhteiskunnan luja rakenne heti ilmi." Nämä rakenteet muodostavat ikään kuin hyvin varusteltuja taisteluhautoja, jotka pysäyttivät hyökkäyksen. Asemasota on siis länessä välttämätön luokkataistelun vaihe. (Gramsci 1982, 99-100.) Gramscin mukaan se vaatii "valtavia uhrauksia suunnattomilta kansanjoukoilta," mutta kun tämä asemasota on "politiikassa kerran voitettu, ratkaisu on lopullinen" (Gramsci 1982, 17). Kyseessä on siis jälleen kerran hegemonia/hallinta -jaottelu sekä kansalaisyhteiskunnan rooli hegemonisen vallan harjoittamisessa. Pelkän valtiokoneiston väkivaltainen haltuunotto ei sovellu luokkataistelun strategiaksi läntisissä demokratioissa, sillä näissä järjestelmissä valta nojaa ennen kaikkea hegemoniaan eikä hallintaan tai pakkovaltaan. Sen sijaan täytyy käydä taistelua älyllisestä ja moraalisisesta johtajuudesta, hegemoniasta. Tämä taistelu on hidasta asemasotaa kansalaisyhteiskunnan instituutioissa.

Lähestykö Gramsci siis strategiassaan reformismia? Anderson spekuloi mahdollisuudella ymmärtää asemasodan rooli vallankumouksen valmisteluvaiheena, jonka aikana vallankumouksellinen puolue pyrkii voittamaan massat ideologisesti puolelleen. Tämän jälkeen seuraisi liikkuvan sodan vaihe, jossa otettaisiin haltuun valtiokoneisto väkivaltaisella suoralla hyökkäyksellä. (Anderson 1976b, 69.) Anderson kuitenkin hylkää tämän vaihtoehdon ja julistaa, että Gramsci "eksyi muistivihkojensa labyrintissä," mikä johtaa siihen lopputulokseen, että hänen työnsä vie syrjään vallankumouksellisen sosialismin tieltä huolimatta Gramscin käytännön omistautumista vallankumoukselliselle toiminnalle. Looginen johtopäätös Vankilavihkoissa esitetyistä strategiaa käsittelevistä teksteistä on se, että länessä asemasota korvaa suoran hyökkäyksen, joka puolestaan jää sivuosaan. Lisäksi Andersonia huolestuttaa se, että Gramsci tuntuu vaativan erityisen autoritääristä komentoa työväenluokalle, jotta hegemonian keskittäminen olisi mahdollista. (emt. 71-72.)

Christine Buci-Glucksmann päätyy erilaiseen näkemykseen kuin Anderson. Hänen mukaansa Gramscin asemasota ja kamppailu uuden historiallisen blokin muodostamiseksi liittyvät läheisesti kamppailuun valtiosta. Hän tulkitsee nimenomaan, että länessä vallankumous vaatii massojen

osallistumista, mikä edellyttää taistelua kansalaisyhteiskunnasta. Tämän jälkeen tulee kysymykseen poliittisen vallan eli valtion kaappaaminen. Mutta se valtio, joka nyt tulee tuhota, ei olekaan enää sama kuin alun perin, sillä sen historiallinen perusta on hävinnyt ja sen mekanismit ja hegemoniset koneistot ovat heikentyneet siten, että tilanne on nyt suotuisampi kansalle. (Buci-Glucksmann 1980, 281). Buci-Glucksmann siis ymmärtää Gramscin vallankumouksellisen strategian siinä merkityksessä, jonka Anderson hylkää. Tämä voi johtua siitä, että hän ottaa huomioon ennen kaikkea Gramscin teorian kokonaisuuden, kun taas Anderson tarkastelee suppeampia katkelmia.

3.3. Diskurssianalyysi metodina hegemonian analyysissä

3.3.1. Hegemonia ja diskurssit

Hall (1992, 176) kirjoittaa Gramscin hegemoniateorian suhteesta kielitieteeseen. Hän näkee vastaavuuden Gramscin "arkiajattelu"-käsitteen ja kielitieteellisen "ennalta merkitty" -käsitteen välillä. Arkiajattelusta Gramsci kirjoittaa seuraavasti:

Jokaisella sosiaalisella kerrostumalla on oma arkiajattelunsa ja oma terve järkensä, jotka ovat pohjimmiltaan laajimmalle levinyt käsitys elämästä ja ihmisestä. Jokainen filosofinen virtaus jättää jälkeensä arkiajattelun kerroksen: se on todiste sen historiallisesta vaikuttavuudesta. Arkiajattelu ei ole jäykkää ja liikkumatonta, vaan se muuntautuu jatkuvasti [--] Arkiajattelu luo tulevaisuuden kansanperinnettä, toisin sanottuna verraten jäykän vaiheen yleistä tietoa tietystä paikassa ja ajassa. (Gramsci 1971, 326, alaviite, käänös oma.)¹⁴

Hallin mukaan Gramscin pohdinta arkiajattelusta tekee mahdolliseksi ymmärtää "kulttuurin universaalien 'kielioppien'" historiallista muodostumista. Lausuman tekee todeksi se, että se viittaa tiettyihin ennako-oletuksiin, tai Gramscin terminologiaa käyttäen niihin aiempiin ajattelun kerroksiin, jotka ovat jättäneet jälkensä arkiajatteluun. Tällainen totuuden hahmottaminen on yhtäpitävä konstruktivistisen kieliteorian kanssa, joka hylkää ajatuksen kielen läpinäkyvästä viittaussuhteesta todellisuuteen ja ymmärtää sitä vastoin todellisuuden olevan asioiden merkinnän tulosta tai vaikutusta. (Hall 1992, 172-173.) Otan tässä vapauden siteerata Marcel Proustia, joka ilmaisee ajatuksen kielen todellisuutta konstruoivasta voimasta selkeällä

14 Every social stratum has its own 'common sense' and its own 'good sense', which are basically the most widespread conception of life and of man. Every philosophical current leaves behind a sedimentation of 'common sense': this is the document of its historical effectiveness. Common sense is not something rigid and immobile but constantly transforming itself [--] Common sense creates the folklore of the future, that is as a relatively rigid phase of popular knowledge at a given place and time.

tavalla Kadonnutta aikaa etsimässä -romaanisarjan kolmannessa osassa:

kielen vanhat muodot olivat nekin joskus vaikeasti seurattavia kuvioita, siihen aikaan kun kuulija ei vielä tuntenut niiden kuvailemaa maailmaa. Mutta me olemme jo kauan pitäneet sitä maailmaa todellisena, jättäytyneet sen varaan. (Proust 1979, 164.)

Sosiaalisen konstruktivismiin perinteeseen kuuluva metodologinen lähestymistapa, jota diskurssianalyysi edustaa, soveltuu näin ollen hyvin hegemonisen järjestelmän analyysiin. Raymond Williamsin (1977, 110) tapa määrittellä hegemonia koko elytyksi sosiaalisesti prosessiksi, jota määrittävät käytännössä tietyt vallitsevat merkitykset ja arvot tuo mieleen diskurssianalyysin oppikirjasta tutun määritelmän diskurssianalyysistä kielen ja muun merkitysvälitteisen toiminnan tutkimuksena, jossa analysoidaan sosiaalisen todellisuuden tuottamista eri käytännöissä (Jokinen et al 1993, 9). Koska hegemoniateoriassa on kysymys juuri näistä kielen ja käytäntöjen kautta välittyvistä merkityksistä, arvoista ja identiteeteistä, joiden kautta sosiaalinen järjestys legitimoidaan, on diskurssianalyysi luonteva väline hegemonian tutkimiseksi. Hallin lisäksi myös Ernesto Laclau on painottanut tätä yhteyttä hegemonian ja kielen välillä todeten hegemonian olevan yleistynyttä retoriikkaa (Laclau 2005, 13, 70-72).

3.3.2. Metodina kriittinen diskurssianalyysi

Koska hegemonisia suhteita voidaan tarkastella kielellisillä menetelmillä, hyödynnän tutkimusaineistoni analyysissä kriittistä diskurssianalyysiä ja etenkin Norman Fairclough'n muotoilemia käsitteitä. Fairclough määrittelee kriittisen diskurssianalyysin (CDA, *critical discourse analysis*) puheen ja muun merkitysvälitteisen toiminnan sekä muiden sosiaalisten käytäntöjen elementtien välisten dialektisten suhteiden analyysiksi (Fairclough 2003, 205). Se on kiinnostunut ennen kaikkea tekstien ideologisista vaikutuksista eli siitä, kuinka ideologiset esitystavat osallistuvat sosiaalisten valtasuhteiden tuottamiseen, ylläpitämiseen ja muuttamiseen (mt, 9). Ruth Wodakin mukaan etuliite "kriittinen" tulee ymmärtää etäisyytenä aineistoon, aineiston liittämisenä osaksi sosiaalista, avoimen poliittisen kannan ottamisena ja tutkijan harjoittamana itsereflektiona tutkimuksen teossa (Wodak 2001, 9).

Kriittinen diskurssianalyysi edustaa Fairclough'n mukaan ontologista realismia: sosiaalinen maailma on osa todellisuutta (Fairclough 2003, 14). Fairclough hyväksyy maltillisen version maailman sosiaalisesta rakentumisesta, jonka mukaan sosiaalista maailmaa voidaan rakentaa tietyillä tavoilla, vaikka tämän rakennustyön vaikutukset riippuvatkin kontekstitekijöistä. Näihin lukeutuvat muun muassa sosiaalisen todellisuuden jo olemassa oleva rakenne ja se, kuka toimija

on. (mt, 8.) Tietomme todellisuudesta ovat kuitenkin aina puutteellisia, joten tekstin analyysikin jää aina vaillinaiseksi ja väliaikaiseksi (mt,14).

Fairclough määrittelee diskurssin tavaksi esittää materiaalisen, henkisen ja sosiaalisen maailman eri osia. Samaa maailman osaa voidaan esittää eri tavoin, sillä diskurssit ovat eri näkökulmia maailmaan ja riippuvat siis ihmisen asemasta maailmassa, hänen sosiaalisesta ja henkilökohtaisesta identiteetistään ja hänen sosiaalisista suhteistaan muihin ihmisiin. Diskurssit eivät kuvaa maailmaa vain sellaisena kuin se on, vaan niihin liittyy usein maailman muuttamiseen tähtäävä projekti, minkä vuoksi maailmaa kuvataan esimerkiksi sellaisena, kuin se voisi olla. Diskurssit toimivat yhteistyön, kilpailun, vallankäytön ja eronteon resurssina ihmisten välisissä suhteissa. (Fairclough 2003, 124). Niillä ryhmillä, joilla on hallussaan vaikutusvaltaisin puhe (*discourse*) on myös parhaat mahdollisuudet hallita muiden ryhmien mieliä ja tekoja. Näin palaamme Gramscin hegemoniaan, jossa vallan luonnollisuudesta vallitsee konsensus. (Van Dijk 2001, 355). Tietystä merkityseron sosiaalisesta rakennelmasta voi tulla hegemoninen siten, että sillä legitimoidaan sitä 'tervettä järkeä', joka ylläpitää valtasuhteita. Fairclough rinnastaakin tietyn diskurssijärjestyksen haastamisen hegemonian haastamiseen. (Fairclough 2003, 207.)

Tekstuaalisessa analyysissä diskursseja voidaan tunnistaa siten, että ensin identifioidaan ne maailman osat, joita teksti esittää, ja sitten pyritään tunnistamaan se näkökulma tai perspektiivi, josta ne esitetään. Tähän voidaan päästä tarkastelemalla sanastoa ja ennen kaikkea sanojen välisiä semanttisia suhteita, joiden mielekkyys on ilmiselvä, kun otetaan huomioon, että eri diskurssit voivat käyttää samoja sanoja, mutta eri tavalla. Myös tekstissä esiintyvät leksikaaliset ja kielipiilliset metaforat auttavat diskurssien tunnistamisessa. (Fairclough 2003, 129-131).

Laadullisen tutkimusotteen heikkoudet ja vahvuudet pätevät myös kriittiseen diskurssianalyysiin. Alasuutari (1999) pohtii yleistettävyyden ongelmaa laadullisessa tutkimuksessa. Laadullinen aineisto on usein niin suppea, ettei sen analyysin tuloksia voida yleistää mihinkään perusjoukkoon. Toisaalta laadullisen tutkimuksen etuna on monesti siitä saatavan tiedon syvällisyys. (mt, 231.) Laadullisen tutkimuksen kohteeksi tuleekin valita ilmiö, jota yleistettävyyden ongelma ei koske. Tarkoituksena tulee olla ennen kaikkea jonkin ilmiön ymmärtäminen ja selittäminen, ei sen olemassaolon todistaminen. (mt,237.) Yleistämisen sijaan laadullisen tutkimuksen tulokset *suhteutetaan* ympäröivään maailmaan ja sen rakenteisiin. Tässä voidaan käyttää apuna muun muassa muuta tutkimuskirjallisuutta. (mt, 249.) Aineiston kielellisen analyysin sitominen kontekstiin ja monitieteisyyden ihanne kriittisessä diskurssianalyysissä (ks.

alempana) kannustavatkin juuri tällaiseen suhteuttamiseen.

Wodak (2001, 12) listaa CDA:n heikkouksiksi - tai oman muotoilunsa mukaan avoimiksi kysymyksiksi - (1) teorioiden operationalisoinnin sekä kielellisen ja sosiaalisen ulottuvuuden suhteen muotoilemisen vaikeudet, (2) tutkijan puolueellisuuden, (3) kieliteorian soveltamisen puutteellisuuden, (4) kontekstin määrittelyn vaikeudet sekä (5) vaillinaisen poikkitieteellisyyden. Fairclough'n teoretisointi sosiaalisen maailman ja tekstin suhteesta (1) on kuitenkin selkeä. Sosiaaliset rakenteet (kuten kieli tai taloudellinen järjestelmä) määrittävät sitä, mitkä sosiaaliset tapahtumat (kuten tekstit) ovat mahdollisia. Sosiaalisen rakenteen ja tapahtuman suhdetta puolestaan välittävät sosiaaliset käytännöt, jotka ohjaavat rakenteellisten mahdollisuuksien valitsemista ja poissulkemista tietyssä tapahtumassa. Näiden sosiaalisten käytäntöjen verkostojen kielellistä puolta Fairclough kutsuu diskurssijärjestyksiksi (*orders of discourse*), joiden elementteinä ovat genret, diskurssit ja tyylit, jotka kontrolloivat kielellistä variaatiota tietyllä sosiaalisen elämän alueella. (Fairclough 2003, 23-24.) Genret ovat tekemisen tapoja (kuten haastattelu), diskurssit esittämisen tapoja ja tyylit olemisen tapoja (identiteettien rakentaminen). Näitä sosiaalisten käytäntöjen elementtejä vastaavat analyysin konkreettisimmalla eli tapahtuman tasolla tekstin merkityksen tyypit, joihin lukeutuvat teko (tekstin suhde tapahtumaan), representaatio (tekstin suhde laajempaan sosiaaliseen tai fyysiseen maailmaan) ja identifikaatio (tekstin suhde tapahtumasta osallisiin henkilöihin). (mt, 26-27.)

Tutkijan rooliin ja tutkimuksen objektiivisuuteen liittyvät kysymykset (2) koskettavat laadullista tutkimusta laajemminkin, sillä siinä tutkija on tutkimuksensa keskeisin tutkimusväline (Eskola & Suoranta 1998, 221). Tämän lisäksi CDA:n ominaispiirteisiin kuitenkin kuuluu, kuten jo aiemmin mainittu, avoin poliittisen kannan ottaminen: tutkimuksen lähtökohtana on sosiaalinen epätasa-arvo, johon halutaan vaikuttaa paljastamalla taustalla vaikuttavat valtasuhteet. Kriittinen diskurssianalyysi kiistääkin tieteen arvovapauden oletuksen ja korostaa sen sijaan tutkijan yhteiskunnallisen ja poliittisen roolin tarkastelun merkitystä. (Van Dijk 2001, 351-352.) Ei-kriittisten lähestymistapojen CDA:ta kohtaan esittämään puolueellisuutta koskevaan kritiikkiin vastataan, ettei mikään tutkimus ole puolueetonta ja että akateemisen työn ja sosiaalisen vallankäytön suhteiden välillä on yhteys. Näin ollen niin kutsuttu valtavirran lähestymistapa kielitieteeseen harjoittaa itsekin tiettyä diskurssia, jonka ideologisuutta tulisi tarkastella. (Billig 2007, 9.) Toisaalta CDA:n vakiintuminen kriittisenä lähestymistapana herättää kysymyksiä sen omasta paikasta näissä valtasuhteissa, kun kriittisen diskurssianalyysin harjoittajat toimivat samassa laajemmassa taloudellisessa kontekstissa kuin ei-kriittisten lähestymistapojen edustajat.

Tämän vuoksi itsereflektiolla onkin erittäin tärkeä merkitys CDA:lle. (Billig 2007, 14.)

Kysymys kontekstin määrittelystä (4) nousee esiin etenkin keskusteluanalytiikko Emanuel Schegloffin (1997) kritiikissä CDA:ta kohtaan. Kriittinen diskurssianalyysi painottaa laajemman kontekstin käyttämistä tekstiaineiston analyysissä ja pyrkii näkemään tekstit ja niiden elementit nimenomaan suhteessa sosiaalisiin tapahtumiin, käytäntöihin ja rakenteisiin (Fairclough 2003, 36). Schegloffin mukaan tämä johtaa puheen 'osallistujien' itsensä ymmärtämisen, tekstin sisäisen kontekstin huomiotta jättämiseen, kun analyysin tekijä määrittelee relevantin kontekstin. Tämän välttämiseksi vakavasti otettavan formaalin analyysin tulee edeltää vakavasti otettavaa kriittistä analyysiä. (Schegloff 1997, 183-184.) Tähän Fairclough vastaa, että vain kielitieteellisten käsitteiden käyttäminen aineiston analyysin ensivaiheessa estäisi poikkitieteellisen lähestymistavan hedelmälliset tulokset, sillä on väärin olettaa, että kielitieteen analyttiset kategoriat riittäisivät tyhjentävästi kuvaamaan aineistoa ennen erillistä kriittisen analyysin vaihetta. Tieteenalojen rajat ylittävä dialogi analyysissä onkin yksi CDA:n keskeisistä tavoitteista, sillä tekstuaalisen analyysin nähdään itsessään olevan liian rajoitettua (Fairclough 2003, 16). Tämä monitieteisyyden ja poikkitieteellisyyden (5) ihanne on kuitenkin monesti käytännössä haasteellinen. Niiden sisällyttäminen tekstin analyysin keskeiseksi osaksi jää monesti vain tavoitteeksi. (Wodak 2001, 12.) Monitieteisyys voi kenties selittää myös sitä, miksi kieliteorian soveltaminen on usein puutteellista (3) CDA:n piirissä. Wodak (mt, 12) huomauttaa, että kriittinen diskurssianalyysi käyttää usein hyvin sekalaista joukkoa kielellisiä indikaattoreita ja muuttujia tekstin analyysissä ilman tarpeellisia teoreettisia käsitteitä tai taustalla vaikuttavaa kieliteoriaa.

Puutteistaan huolimatta arvioin, että kriittinen diskurssianalyysi sopii hyvin omaan tutkimusasetelmaani, jossa aineisto on kielellistä ja siitä yritetään tunnistaa hegemonisia valtasuhteita. Fairclough listaakin hegemoniset kamppailut CDA:n tutkimuskohteiden joukkoon (Fairclough 2003, 7). Kuten luku 3.3.1. osoittaa, sen, mitä Gramsci kutsuu hegemoniaksi voidaan olettaa ilmenevän erilaisissa teksteissä. Näin ollen diskurssianalyysin kaltaiset kielelliset analyysimenetelmät tulevat kyseeseen. Kriittinen lähestymistapa puolestaan on luonteva, kun tutkitaan vallankäytön kielellistä ilmenemistä. CDA:n tarkoittama kriittisyys ilmeneekin tutkielmassani siten, että yhdistän kielellistä analyysiä yhteiskuntatieteellisiin teorioihin (Gramsci) ja tutkimusaiheittani sivuavaan muuhun akateemiseen kirjallisuuteen (etenkin Ranskan islamia koskeva kirjallisuus). Lisäksi tutkielmani ammensi alkuperäisen inspiraationsa siitä sosiaalisesta epäkohdasta, jollaisena voi nähdä islamia ja muslimeja vastaan Ranskassa ja yleisemminkin 'länsimaissa' kohdistetun epäluulon ja vihamielisyyden. Tutkielmani tarkoituksena

onkin toimia CDA:n hengessä puheenvuorona, joka pyrkii tuomaan näkyville tiettyjä alistavia ja syrjiviä valtarakenteita ja niiden seurauksia muslimeille.

Valitsemani metodin haasteita omassa tutkielmassani ovat ennen kaikkea sen kielelliset painotukset. Voidaan kysyä, millaisia edellytyksiä minulla on analysoida vieraskielistä aineistoa metodilla, joka painottaa kielessä luotavia joskus hienovaraisiakin merkityksiä. Toisaalta aineiston kieli ja kulttuurinen konteksti ovat minulle ainakin jossakin määrin tuttuja ja kuten jo mainittu, käytän analyysin tukena kontekstualisoivaa kirjallisuutta. Tietty etäisyys voi hegemoniaa tutkittaessa olla myös hyödyksi - voidaan olettaa, että 'ulkopuolisuus' auttaa tutkijaa näkemään selkeämmin hegemonisen 'terveen järjen' läpi.

4. Imaaminkoulutus ja hegemonia Ranskassa

4.1. Aineiston esittely

4.1.1. Institut Al-Ghazâli: imaaminkoulutusta tasavallan keskustassa

Lehdistötiedote

Pariisissa, sunnuntaina 7 toukokuuta 2017

Pariisin suuri moskeija tervehtii herra Emmanuel Macronin loistavaa valintaa tasavallan presidentiksi, ja kansallista liikettä, joka mahdollisti valinnan.

Pariisin suuri moskeija näkee valinnassa merkin Ranskasta, joka on sovinnossa kaikkien henkisten ja uskonnollisten osiensä kanssa vastatakseen yhtenä rintamana kansakuntaan kohdistuviin, sitä jakaviin uhkiin.

Valinta on Ranskan muslimeille merkki selkeästä yhdessäolon mahdollisuudesta, joka rakentuu tasavaltalaisten humanististen, patrioottisten, demokraattisten ja maallisten arvojen ympärille.¹⁵ (La Grande Mosquée de Paris 7.5.2017, käänös oma.)

Pariisin suurmoskeija on vuonna 1926 perustettu sunnilainen moskeija, ja se on myös Ranskan metropolialueen ensimmäinen moskeija. Moskeija sijaitsee Pariisin latinalaiskorttelissa, joka on tunnettu yliopisto- ja kulttuurielämästään. Moskeijan yhteydessä toimii suosittu maghrebilaistyylinen kahvila ja ravintola sekä hammam-kylpylä. Kyseessä ei ole siis vain uskonnon harjoittamiseen suunniteltu rakennus, vaan eräänlainen maghrebilaisen kulttuurin näyteikkuna, ravintola-kylpyläkompleksi, jossa pariisilaisopiskelijat ja turistit nauttivat minttuteestä ja polttelevat shishaa. Kahvilan kulmassa on jopa pieni itämaistyyllisiä matkamuistoja myyvä putiikki, josta ravintola-kylpyläkompleksin sivuilla¹⁶ käytetään nimitystä ”souk”, joka viittaa pohjoisafrikkalaiseen toriin.

Sisäänkäynti itse moskeijaan on erillään ravintola-kylpyläkompleksin sisäänkäynnistä omalla sivullaan rakennusta. Moskeijan sisällä sijaitsee Institut al-Ghazâli, joka tarjoaa

¹⁵ « Communiqué de Presse
Paris, dimanche 7 mai 2017

La Grande Mosquée de Paris salue la brillante élection de Monsieur Emmanuel MACRON à la Présidence de la République et l’élân national qui l’a plébiscité.

La Grande Mosquée de Paris y voit le signe d’une France réconciliée avec toutes ses composantes spirituelles et religieuses pour répondre dans l’unité aux menaces de division qui pèsent sur la Nation.

C’est le signe pour les musulmans de France d’une nette espérance dans une vision du vivre -ensemble rassemblée autour des valeurs républicaines humanistes, patriotiques, démocratiques et laïques. »

¹⁶ Restaurant Aux Portes de l’Orient, nettisivu (päiväämätön).

imaaminkoulutuksen lisäksi myös arabian opetusta, islamilaisen sivilisaation kursseja sekä naisille suunnattuja Koraani-tunteja. Instituutti on avoin myös ei-muslimeille. Instituutissa toimi vuonna 2014 noin 30 opettajaa ja siellä opiskeli noin 900 henkilöä (luvut perustuvat instituutin johtajan arvioihin)¹⁷.

Instituutin tarjoama imaaminkoulutus perustuu pääasiassa sunni-islamin malekiittilaisen koulukunnan oppeihin, mikä ei ole yllättävää ottaen huomioon malekiittilaisen koulukunnan merkittävä asema Pohjois-Afrikassa ja pohjoisafrikkalaista alkuperää olevien muslimien suuri osuus Ranskan muslimieistä. Algeria on Pariisin suuren moskeijan ja Institut al-Ghazâlin merkittävimpiä rahoittajia¹⁸, mikä osaltaan vahvistanee malekiittilaisen koulukunnan asemaa. Koulutusohjelmasta voi valmistua joko imaamiksi (neljä vuotta opintoja ja yksi vuosi harjoittelua) tai vankilassa, sairaalassa tai koulussa toimivaksi *aumônieriksi* (kaksivuotinen koulutus ja kuuden kuukauden harjoittelu). Koulutusohjelmaan otettavien opiskelijoiden tulee olla suorittanut ylioppilastutkinto. Instituutin johtajan mukaan koulutusohjelma on muodostettu siten, että siitä kaksi kolmasosaa on teologiaa ja yksi kolmasosa kulttuurin ja filosofian opintoja.¹⁹ Opintoihin kuuluvat seuraavat aineet: koraanin lukeminen, hadith-oppi, aqîda-oppi, fiqh-oikeustiede, oikeuskäytännön perusteet, islamilainen kulttuuri ja sivilisaatio, koraanitiede, arabian kieli, profeetan elämä, *aumônerie* (*aumônier*-ammattiala), koraanin tulkinta, islamilainen ja länsimainen filosofia, ranskan kieli, islamilainen talous ja rahoitus, islamilaisten oppien historia, sovittelun oikeuskäytäntö, sharia-lain tavoitteet, Ranskan ja EU:n instituutiot, uskontojen historia, saarna- ja seremoniaoppi, tutkimus ja käytännön harjoitukset.²⁰

Koulutuksesta vastaa instituutin verkkosivujen mukaan 15 opettajaa ja ohjelmassa opiskelee yhteensä 260 oppilasta kaikki vuosiluokat yhteenlaskettuina²¹. Vuonna 2014 instituutista valmistui nelisenkymmentä imaamia²². Lukukausimaksu on joitakin satoja euroja vuodessa, vuonna 2014 noin 180 euroa²³, mikä on samaa luokkaa, kuin Ranskan julkisten yliopistojen lukukausimaksut (*frais d'inscription*).

¹⁷ Seddiki 15.4.2014

¹⁸ Seddiki ja Hadid 24.4.2014

¹⁹ Seddiki 15.4.2014

²⁰ Institut al-Ghazâli 19.10.2010

²¹ Institut al-Ghazâli 19.10.2010

²² Seddiki 15.4.2014

²³ Seddiki ja Hadid 24.4.2014

Instituutin esittelyssä sen verkkosivuilla kerrotaan, että instituutin perustaminen 1993 vastasi sekä Ranskan muslimiyhteisön että julkisen vallan toiveisiin. Instituutilla on koulutustehtävänsä lisäksi myös sosiaalinen missio: nuorison ohjaaminen, nuorisoriikollisuuden ja äärimmäisten ideologioiden vastainen järjestötyö, sekä täysi osallistuminen yleiseen sosiaaliseen elämään.²⁴ Instituuttia ylläpitävä Pariisin suuri moskeija on myös aktiivinen yhteiskunnallisessa ja poliittisessa keskustelussa. Ranskan presidentinvaalien toisella kierroksella vuonna 2017 moskeija tuki sitoutumatonta ehdokasta Emmanuel Macronia tämän ollessa ehdolla äärioikeiston Marine Le Peniä vastaan (Le Figaro, 24.4.2017). Siksi halusinkin haastatella instituutin johtoa ja professoreita ymmärtääkseni, miten he asemoivat koulutuksen suhteessa yhteiskuntaan, *laïcité*-periaatteeseen ja tasavaltaan.

4.1.2. Haastatteluaineiston kerääminen

Aineiston keräämistä varten toteutin kolmen viikon kenttämatkan Pariisiin huhtikuussa 2014. Suunnitelmissa oli tehdä noin neljä haastattelua Institut al-Ghazâlin johdon, opettajakunnan ja opiskelijoiden kanssa. Haastattelujen järjestämiseksi otin tammikuussa 2014 yhteyttä Institut al-Ghazâliin muodollisella, instituutin johtajalla Djelloul Seddikille osoitetulla kirjeellä selittäen valmistelemani opinnäytetyötä Ranskan islamista ja olevani erityisesti kiinnostunut instituutin imaaminkoulutuksesta. Kerroin tarpeestani haastatella muutamaa koulutuksesta hyvin perillä olevaa henkilöä, mukaan lukien instituutin johtaja, opettajia, kenties jotakuta opiskelijaa, ja toivovani hänen vahvistustaan etukäteen, jotta haastattelut onnistuisivat matkani aikana. Sain lyhyen vahvistuksen Seddikin sihteeriltä sähköpostitse siitä, että Seddiki suostuu haastateltavaksi huhtikuun aikana. Haastattelujen tarkka ajankohta sovittaisiin puhelimitse, ja yhteydenpito tapahtuikin tästä lähtien puhelimitse Seddikin sihteerin välityksellä, mikä loi tietynlaista etäisyyttä haastattelijan ja haastateltavan välille: haastateltavaan ei voinut ottaa suoraan yhteyttä. Haastateltavan (korkea-arvoinen instituutin johtaja) ja haastattelijan (yliopisto-opiskelija) välille rakentuva sosiaalinen, hierarkkinen ero onkin merkille pantava, ja eroa korostaa haastattelujen järjestämiseen liittynyt prosessi, jossa haastattelijan tuli ylittää erilaisia esteitä ja kulkea portinvartijoiden kautta.

Haastattelin Institut al-Ghazâlin johtajaa Djelloul Seddikiä kaksi kertaa huhtikuussa 2014. Ensimmäinen haastattelu toteutettiin instituutin tiloissa Seddikin toimistossa 15.4.2014 ja toinen samassa paikassa 24.4.2014. Toisessa haastattelussa mukana oli myös Cheikh Tayeb Hadidi,

²⁴ Institut al-Ghazâli (päiväämätön) : ”L’institut”

Pariisin suuren moskeijan imaami, joka opettaa instituutissa profeetta Mohamedin elämää käsitteleviä kursseja. Tarkoituksena oli, kuten alkuperäisessä yhteydenotossani instituutin johdolle olin maininnut, saada haastatteluja useammalta opettajalta ja oppilailta. Seddikin haastattelut onnistuinkin viemään läpi ilman suurempia ongelmia, mutta yllätyksekseni hän ei avustanutkaan minua ottamaan yhteyttä instituutin opettajiin tai opiskelijoihin haastattelujen sopimiseksi, vaan ilmoitti lopulta, useiden haastattelujaan seuranneiden yhteydenottojen jälkeen oppilaiden ja opettajien olevan lomalla. Vaikutti siltä, ettei minun haluttu olevan suoraan yhteydessä opettajiin tai opiskelijoihin. Jopa instituutissa opettavan Hadidin haastattelussa instituutin johtaja oli mukana syrjäyttäen Hadidin haasteltavana lähes täysin. Kuvaava on seuraava ote haastattelun translitteroinnista:

SH (haastattelija): Ranskassa käydään siis keskustelua islamista, maahanmuutosta, kuinka islam on muuttanut yhteiskuntaa ja niin eteenpäin. Ja on sellaisia puolueita kuin Front National...

TH (haastateltava, Tayeb Hadid): [keskeyttää] minä, minä jätän vastauksen tälle herralle [viittaa Seddikiin]²⁵

Hadid siis kieltäytyy vastaamasta haastattelijan kysymykseen, joka käsittelee poliittista aihetta, ja siirtää kysymyksen Seddikille. Sama toistui uudestaan *laïcité*n uskonnon harjoittamiselle asettamia rajoituksia koskevan kysymyksen kohdalla. Mahdottomuus saada haastatteluja muilta instituutissa työskenteleviltä tai opiskelevilta, Seddikin läsnäolo Hadidin haastattelussa ja Hadidin haluttomuus vastata tiettyihin kysymyksiin viittaavat siihen, että instituutin sana haluttiin monopolisoida sen johdolle. Taustalla voi olla organisaatiokulttuuriin liittyviä seikkoja, mutta myös varmasti halua suojella instituutin mainetta olemalla avaamatta pääsyä liikaa ulkopuolisille. Islamin ollessa poleeminen aihe Ranskassa ja muslimiyhteisön joutuessa helposti kritiikin ja ennakkoluulojen kohteeksi tätä ei ole vaikeaa ymmärtää.

Haastattelut olivat molemmat teemahaastatteluita, joihin olin kuitenkin puolistrukturoidun haastattelun tapaan laatinut etukäteen kysymykset, jotka oli tarkoitus esittää kaikille haastateltaville. Lähetin kysymykset etukäteen Seddikille. Käytännössä puolistrukturoitujen haastattelujen sijaan tein kuitenkin teemahaastatteluja, sillä jo ensimmäisessä, Seddikin kanssa tehdyssä haastattelussa haastateltava otti ohjat omiin käsiinsä ja aloitti haastattelun pitkäkööllä

²⁵ « SH: donc il y a un débat en France sur l'islam, l'immigration, et comment l'islam a changé la société et cetera. et il y a des partis comme le Front National...

TH: (keskeyttää) je je préfère je vous laisse la réponse à monsieur ». Seddiki ja Hadid 24.4.2014

monologilla, jonka jälkeen ilmoitti sen olleen synteettinen vastaus ennakkoon lähettämiini kysymyksiin. Jouduin siis improvisoimaan ja puhuttamaan häntä teemaan liittyvien lisäkysymysten avulla. Hadidin haastattelussa taas haastateltavan haluttomuus vastata kaikkiin esittämiini kysymyksiin teki mahdottomaksi käydä läpi ennalta suunnitellut kysymykset, ja taas päädyin soveltamaan teemojen pohjalta.

Chamboredon et al. (1994) tarjoavat mielenkiintoisia näkökulmia näihin vaikeuksiin, joita kohtasin haastatteluja tehdessäni. He kirjoittavat haastattelutilanteesta tutkijana kokemattoman opiskelijan ja valta-asemassa olevan haastateltavan välillä. Monissa instituutioissa on itse asiassa helpompi saada haastatteluja merkittävässä asemassa olevilta kokeneilta puhujilta, kuin päästä käsiksi instituutioiden rivityöläisiin, joiden tehtäviin julkinen puhuminen ei kuulu (ma. 123). Myöskin Seddikin tapa ”kaapata” haastattelu pakottamalla se ensin haluamaansa muotoon (monologi, jota tarjoaa synteettisenä vastauksena kaikkiin kysymyksiin) ja sitten kritisoidulla haastattelijaa esitetyistä kysymyksistä (”Vastasin jo teille”), sekä asettaa haastattelulle aikarajoja (”Teillä on vielä vartti aikaa”) ovat valta-asemassa olevalle haastateltavalle mahdollisia toimintatapoja. Kokemus puhumisesta ja esiintymisestä mahdollistavat näille henkilöille jatkuvasti hallitun, ”siloitellun” puheen, joka kertoo enemmän siitä, mitä haastateltava edustaa, kuin siitä, mitä hän on. (ma. 127-128.)

Kenttäjaksolla keräämäni aineisto jäi siis puutteelliseksi, vaikka tehty kaksi haastattelua, 41 minuuttia (Seddiki) ja 34 minuuttia (Seddiki ja Hadidi) olivatkin monella tapaa rikkaita ja onnistuneita. Koska tavoitteenani ei ollut sosiologisen haastattelun tekeminen, vaan diskurssianalyysiä ja sen kysymyksenasetteluja varten kerätty puhe, ei ole yhtä vahingollista, etten päässyt käsiksi eri asemassa oleviin informantteihin tai päässyt pureutumaan haastateltujen sosiologisiin piirteisiin. Päätin kuitenkin täydentää aineistoani kirjallisella materiaalilla, joka mahdollistaa diskurssien monipuolisemman tarkastelun.

4.1.3. Aineistona Senaatin raportti "De l'islam en France à un islam de France"

Ranskan Senaatin asettaman työryhmän laatima, heinäkuussa 2016 valmistunut raportti "*De l'islam en France à un islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés*" ("Islamista Ranskassa Ranskan islamiin, kuinka vakiinnuttaa läpinäkyvyys ja poistaa tulkinnanvaraisuudet"²⁶) pureutuu islamin ja sen uskonnonharjoittamisen paikkojen

26 Le Sénat 2016, käännös oma

järjestäytymiseen, asemaan ja rahoitukseen Ranskassa. Raportin laatimisen konteksti on merkittävä: se on kirjoitettu vuoden 2015 Ranskaa järkyttäneiden islamististen terrori-iskujen jälkimainingeissa, kun Ranskan pääministeri Manuel Valls julisti sodan terrorismia vastaan (Le Monde 13.1.2015) ja vaati islamia ryhdistäytymään ja sanomaan irti kaikki siteet jihadismin kanssa (Le Point 25.11.2015). Työryhmä (*mission d'information*) perustettiin poliittisen keskustan senaattoreiden muodostaman ryhmän UDI-UC:n aloitteesta Senaatin puheenjohtajiston kokouksessa 9.12.2015, vajaa kuukausi 13.11.2015 Pariisissa tapahtuneen konserttitaloon ja ravintoloihin kohdistuneen islamistisen terrori-iskusarjan jälkeen.

Raportti koostuu seitsemästä pääluvusta sekä alku- ja loppuluvusta. Raportin avaava luku keskittyy raportin kontekstin, taustan ja tarkoituksen esittelyyn ja nostaa esille ”kireän kansallisen ja kansainvälisen ilmapiirin,” jossa islam on herkkä aihe. Lähtökohta on siis melko sama, kuin tämän tutkimuksen lähtökohta vuonna 2012 – vuoden 2015 iskut olivat kenties kiristäneet ilmapiiriä entisestään, mutta islam on ollut herkkä aihe Ranskassa jo ennen niitä. Raportin avausluvussa korostetaan tarvetta rauhoittaa debattia ja varoitetaan yhdistämästä islamia ja radikaalia islamismia – iskulause, joka toistuu ranskalaisessa julkisessa keskustelussa aina islamilaisten terrori-iskujen jälkeen (”pas d'amalgame”). Ongelmana nähdään tietämättömyys islamista:

Keskustelun rauhoittaminen ja oikeiden kysymysten kartoittaminen edellyttää, ettei järkeillä kliseisten ideoiden tai vähättelevien ennakkoluulojen avulla, mikä ei aina ole helppoa, koska ranskalaisilla vastuullisilla tahoilla – niin yksityisillä kuin julkisilla – ja julkisen mielipiteen muodostajilla – on usein melko pinnalliset tiedot islamista, vaikka kyseessä on kuitenkin nykyisin toiseksi suurin maassamme harjoitettu uskonto.²⁷

Raportin alkuluvussa kiinnitetään huomiota myös siihen, että islam nähdään Ranskassa yhä usein ulkomaisena uskontona, mikä johtaa molemminpuoliseen ymmärryksen puutteeseen valtaväestön ja islamia harjoittavan väestön kesken, jakolinjoihin ja ylilyönteihin puolin jos toisin (toisaalta islamofobiaan ja toisaalta islamistiseen radikalisoitumiseen). Ranskan muslimiyhteisö halutaan siis sijoittaa kiinteäksi osaksi kansakuntaa. Miten vieraasta ja ulkopuolisesta siis tehdään tuttua ja liitetään se osaksi kansallista yhteisöä? Raportin alkusanat kehystävät ongelman, johon raportti pyrkii tuottamaan ratkaisuja - kunnianhimoinen tavoite on osallistua islamin integroimiseen

²⁷ ”Apaiser le débat et situer les vrais enjeux impose de ne pas raisonner par idées toutes faites ni par préjugés réducteurs, ce qui n'est pas toujours facile car les responsables français - publics comme privés - et les faiseurs d'opinion publique en France ont souvent une connaissance assez sommaire de l'Islam, alors qu'il s'agit pourtant aujourd'hui de la deuxième religion pratiquée dans notre pays.” Le Sénat 2016, s.7

osaksi kansakuntaa tiedon avulla.

Tiedon käyttäminen vieraan kesyttämisessä ei ole uutta ”lännen” ja ”idän” välisissä suhteissa. Edward W. Saidin kuuluisa teos ”Orientalism” (Said 2003) valaisee tietoa ja tiedettä lännen lähestymistapana itään, arabimaailmaan ja islamiin. Saidin mukaan islamin hegemonia ja voimakas leviäminen profeetta Mohamedin kuolemasta vuonna 632 keskiajan lopulle saakka istutti kristittyyn Eurooppaan käsityksen islamista uhkana (mt. 59). Sen vuoksi sitä piti ensin tuntea, jotta sinne voitiin sitten tunkeutua ja sitä voitiin hallita (mt. 92). Tieto idästä ja islamista ei siis ollut ”viatonta” ja ilman taka-ajatuksia. Orientalismi tieteellisenä oppialana on Saidin mukaan erityinen vallankäytön tekniikka, joka tuottaa käyttäjälleen aikaisemmin pimennossa olleita työkaluja ja aineiston näkyväksi tekevää tietoa (mt. 127). Senaatin raportti puhuuikin islamin organisoitumisen ”katvealueista” (*zones d'ombre*). Näihin, tiedon valoa kaipaaviin alueisiin kuuluvat islamin ”rahoituksen läpinäkymättömyys, epävarmuus halal-alan toiminnasta, selvät puutteet imaamien ja *aumônierien* koulutuksessa, laista otetut vapaudet moskeijoiden rakentamisen käytännöissä, sekä avoimet kysymykset tiettyjen yksityisten islamilaisten koulujen toimintaan liittyen.”²⁸ Lisäksi näihin katvealueisiin kuuluvat julkisen vallan hankaluudet muodostaa keskusteluyhteys islamin edustajien kanssa, koska islam ei ole muiden uskontojen tavoin keskitetty ja hierarkkisesti järjestäytynyt uskonto.

Tiedon ja hallitsemisen yhteys on erittäin vahva edellä mainitussa kappaleessa. Toisaalta on siis kyse asioista, joita ei tunneta tarpeeksi hyvin, toisaalta asioista, joita ei hallita ja joihin julkinen valta ei ole vielä ulottanut vaikutustaan.

4.2. Analyysi

4.2.1 *Laïcité-lainsäädännön ensisijaisuus uskonnosta puhuttaessa*

Kun asiaa alkaa järjestelmällisesti tarkastelemaan, on suorastaan hämmästyttävää, miten keskeinen asema *laïcité*-käsitteellä on tutkimusaineistossani, siinä missä *laïcité* ymmärretään lainsäädännöllisenä periaatteena. Se nousee esiin ensisijaisena uskontoa koskevaa keskustelua ohjaavana periaatteena sekä senaatin raportissa että Institut Al-Ghazâlin johtajan Djelloul Seddikin haastattelussa.

28 « de l'opacité dans son financement, des incertitudes sur le fonctionnement de la filière halal, des carences manifestes dans la formation des imams et des aumôniers, des libertés prises avec la loi dans le régime de construction des mosquées ou encore des interrogations sur le fonctionnement de certaines écoles privées musulmanes. » Le Sénat 2016, s. 8.

Senaatin raportissa viitataan vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavaan lakiin yhtenä neljästä työryhmän työtä ohjaavista periaatteista. Se on kuitenkin listalla niistä ensimmäinen ja ”perustava teksti, jota ei tule kyseenalaistaa”. Raportissa lainataan senaattori René Vandierendonckin sanoja, jotka raportin mukaan summaavat tämän ”selkeän ja kiistattoman” periaatteen, joka on ohjannut raportojien pohdintaa: ”Vuoden 1905 laki, vuoden 1905 laki kokonaisuudessaan, ja vain vuoden 1905 laki.”²⁹

Muotoilu on erittäin voimakas. Kirkon ja valtion erottava, *laïcité*n perustana oleva laki asetetaan jalustalle ainoaksi mahdolliseksi lähtökohdaksi islamista puhuttaessa. Ei tietenkään ole tavatonta, että senaatti kunnioittaa lakeja. Merkille pantavaa on kuitenkin, että lainsäätäjät rajaa pois mahdollisuuden edes ajatella lain uudistamisen mahdollisuutta. Näin vuoden 1905 laista tulee jonkinlainen myyttinen teksti, jolle koko yhteiskunnallinen järjestys perustuu. Se rinnastuu diskursiivisesti toiseen perustavaan lakiin, perustuslakiin, johon raportti ei tässä yhteydessä viittaa. Ranskan nykyinen, vuodelta 1958 peräisin oleva viidennen tasavallan perustuslaki onkin toki vuoden 1905 lakia nuorempi, mikä saattaa selittää vuoden 1905 lain ”perustavanlaatuisuutta”: se sisältää periaatteita, jotka ovat kestäneet aikaa ja yhteiskunnallisen järjestyksen mullistuksia paremmin kuin perustuslait, mikä osaltaan osoittaa *laïcité*-periaatteen ympärillä vallitsevaa konsensusta ja sen roolia osana ranskalaista hegemonista järjestystä.

Raportin mukaan myöskään yksikään työryhmän kuulema taho, edes muslimiliittojen edustajat, eivät haikailleet lain muuttamisen perään. Al-Ghazâli-instituutin johtaja Djelloul Seddiki ei suoraan kommentoinut haastattelussaan vuoden 1905 lakia, muttei pystynyt myöskään jättämään sitä mainitsematta, vaan viittaukset lakiin toistuvat säännöllisesti läpi haastattelun. Kun häntä haastattelun aluksi pyydettiin esittelemään yleisesti Institut Al-Ghazâli ja sen imaaminkoulutus, nousivat ensin esille *laïcité* ja perustuslain uskonnonvapaus:

Ranskan valtio on maallinen valtio. Se tarkoittaa, ettei se tunnusta uskontoja... Mutta, jos olen ymmärtänyt oikein tasavallan perustuslain 2. pykälän, valtio kunnioittaa ilmaisunvapautta, vapautta olla tai olla olematta uskonnollinen, mutta uskontoa itsessään ei tunnusteta.³⁰

29 « La loi de 1905, toute la loi de 1905, et rien que la loi de 1905. » Le Sénat 2016, s. 12

30 ”L'Etat français, c'est un Etat laïque. Ça veut dire il ne reconnait pas des religions... mais, si j'ai bien compris la constitution de la République, article 2, l'Etat respecte la liberté d'expression, la liberté d'être ou de ne pas être religieux, mais la religion en tant que telle, elle est pas reconnue.” Seddiki 15.4.2014.

Tämän jälkeen Seddiki jatkaa vuoden 1905 laista:

Tämä laki, jota Ranskassa kutsutaan kirkon [ja valtion] erottavaksi laiksi, se on peräisin vuodelta 1905. Vuodesta 1905 lähtien katolista uskontoa, jolla oli monopoli, joka oli valtio valtiossa, ei enää ole. Joten kaikki katolisen uskonnon kulttuuriperintö otettiin valtion haltuun. Kirkot, katedraalit, ja niin pois päin, ja niin pois päin. Ja siksi valtio voi kunnostaa katedraaleja, se voi kunnostaa kirkkoja. Joten kaikki vuotta 1905 edeltäneet uskonnot voivat hyötyä kunnossapidosta, kunnossapidon rahoituksesta. Mutta eivät 1905 jälkeen tulleet uskonnot. Ja se on muslimien tapaus.³¹

Vaikka rivien välistä voimme lukea katkeruutta tilanteesta, on mielenkiintoista huomata, että vuoden 1905 laki, *laïcité*-käsitteen ja perustuslain uskonnonvapausperiaatteen kera, tulee esille heti haastattelun alussa. Haastattelulle esitetty kysymys ei koskenut rahoitusta tai lainsäädäntöä, vaan instituutin ja sen tarjoaman imaaminkoulutuksen yleisesittelyä. Silti kysymykseen ei voi vastata suoraan käymättä ensin läpi *laïcité*-lainsäädäntöä edes jollakin tavoin. Näin Seddiki osoittaa haastattelijalle tuntevansa sen diskursiivisen kehikon, jossa Ranskassa liikutaan keskusteltaessa uskonnosta. Lainsäädäntö tietysti asettaa raamit uskonnon toimikentälle muutenkin, kuin kapean määritelmän mukaan diskursiivisesti, toisin sanoen lainsäädännön noudattaminen ei ole vapaaehtoista, ja esimerkiksi rahoituskysymykset liittyvät olennaisesti niihin materiaalisiin toimintaedellytyksiin, joita uskonnoilla on. Haastateltavan valinta aloittaa haastattelu lainsäädännön läpikäymisellä on kuitenkin merkityksellinen, kun pohditaan *laïcité*n asemaa uskonnosta käydyssä keskustelussa. *Laïcité* ja siihen liittyvä lainsäädäntö ovat osa niitä hegemonisen järjestelmän asettamia ”terveen järjen rajoja”, joista Williams puhui (Williams 1977, 109-110.)

Voidaan siis puhua *laïcité*-diskurssista, jota ei voida paeta uskonnosta puhuttaessa. *Laïcité* on paitsi perustavanlaatuisen lakien asettama vähimmäisvaatimus, myös prioriteetti, niin senaatin raportissa kuin Seddikin haastattelussakin. Seddiki ei nimittäin tyydy vain toteamaan lainsäädännön tilannetta ja alistumaan siihen. Kysyttäessä instituutin imaaminkoulutuksen arvoista, hän mainitsee kaksi perustavanlaatuista arvoa: *laïcité*n ja moderniuden. Hänen puheensa saa *laïcité*tä käsiteltäessä jopa euforisia piirteitä, joita Seddiki korostaa ei-verbaalisella kommunikaatiolla: hän kertoo hengittävänsä vapautta ja vetääkin kaksi kertaa syvään henkeä

31 ”Cette loi, qu'on appelle en France la loi de la séparation de l'église, elle remonte en 1905. Depuis 1905, la religion catholique, qui avait le monopole, qui était Etat dans l'Etat, n'existe plus. Donc tous les patrimoines de la religion catholique a été récupéré par l'Etat. Les églises, les cathedrales et cetera et cetera. Et c'est pour cela que l'Etat peut rénover les cathedrales, peut rénover les églises. Donc tous les cultes d'avant 1905 peuvent bénéficier de la rénovation du financement de la rénovation. Mais pas les religions qui sont venus après 1905. Et c'est le cas des musulmans.” Seddiki 15.4.2014

*laïcité*stä puhuessaan korostaakseen sanomaansa.³² Hegemoniateorian näkökulmasta *laïcité* näyttäytyy eri uskonnollisten ja maallisten ryhmien välisenä jaettuna intressinä, joka pystyy rakentamaan ”älyllisen ja moraalisen yhtenäisyyden, esittäen kaikki kiistanalaiset kysymykset universaalilla tasolla” (Gramsci 1971, 181-182.)

Toisaalta voidaan pohtia Seddikin puhen yleisön, eli nuoren, ei-muslimiksi oletetun suomalaisnaisen merkitystä puheen sisällölle. Myöhemmässä haastattelussa, haastattelijan ja haastateltavan välisen luottamussuhteen kehityttyä, Seddiki nimittäin Ranskan poleemisesta huiivikiellosta puhuttaessa ilmoittaa vastustavansa ”*laïccard*”-henkeä (*l'esprit laïccard*), mikä hänen mukaansa tarkoittaa sitä, että *laïcité*stä tehdään uskonto³³. *Laïcité* on siis tärkeä arvo silloin, kun se tarkoittaa uskonnonvapautta (pehmeä *laïcité*). Kovan linjan *laïcité*, jossa painottuu lain repressiivinen puoli, ei sen sijaan ole Seddikin mieleen, eikä vastaa hänen tulkintaansa siitä, mitä perustuslakiin on uskonnonvapaudesta kirjattu. *Laïcité*-diskurssin kokoavalla voimalla ja hegemonisella asemalla on siis rajansa, jotka tulevat nopeasti vastaan herkeistä poliittisista aiheista keskusteltaessa. Voidaankin pohtia vastadiskurssin mahdollisuutta: jos *laïcité*-diskurssilla on tietyssä määrin hegemoninen asema, on *laïccard*-diskurssi kenties vastadiskurssi.

Mitä *laïccard* sitten tarkoittaa? Termille ei ole olemassa vakiintunutta suomennosta, ja sitä on jopa vaikeaa löytää ranskalaisista sanakirjoista – ainakaan kattavat nettisanakirjat Larousse tai Trésor de la Langue Française eivät tunteneet termiä. *Laïccard*-termiin liittyy kuitenkin selkeästi negatiivisia konnotaatioita ranskan kielessä, sillä se muodostuu sanasta ”*laïc*” (maallinen) ja jälkiliitteestä ”-*ard*”, jolla on halventava merkitys. Seddikin mukaan kyseessä on se, että *laïcité*stä tehdään uskonto. ”Tarkoitan, että eilen ne olivat katoliset, jotka dominoivat, ja tänään ne ovat *laïccardit*, jotka haluavat pakottaa ehtoihinsa.³⁴” *Laïccardius* olisi siis oikeastaan uhka *laïcité*n edustamalle uskonnonvapaudelle. Tällainen puhe *laïcité*stä uskontona muodostaa *laïcité*-puheen vastadiskurssin. Toisaalta on huomattava, ettei *laïccard*-diskurssi suoraan vastusta *laïcité*tä tai kyseenalaista sen hegemonista asemaa. Taistelua käydään pikemminkin *laïcité*n legitiimin määritelmän ja rajojen osalta.

Laïcité-käsite siis muodostaa kiistattoman lainsäädännöllisen ja diskursiivisen kehyksen imaamien koulutukselle Ranskassa. Se on osa hegemonisen järjestyksen rajoja, eikä uskonnosta

32 Seddiki 15.4.2014

33 Seddiki ja Hadid 24.4.2014

34 ”C'est à dire hier c'était les catholiques qui dominaient et aujourd'hui c'est la les *laïcards* qui veulent imposer la loi.” Seddiki ja Hadid 24.4.2014

voida Ranskassa legitiimisti puhua ilman viittausta *laïcité*hen. *Laïcité*n asema osana Ranskan hegemonista järjestystä on johtopäätös, joka on läsnä myös muussa tutkimuskirjallisuudessa (ks. esim. Sibertin-Blanc ja Boqui-Queni 2015). Insitut al-Ghazâlin imaaminkoulutus ei siis tässä suhteessa haasta Ranskan hegemonista järjestystä, vaan asettuu kiistattomasti osaksi sitä.

4.2.2. Ulkomaalaiset imaamit: harmittomia hupsuja vai vieraiden valtojen agenteja?

Ranskassa toimivien imaamien kansallisuudesta ei ole saatavilla ajantasaisia tilastoja, mutta vuonna 2004 tehdyn kartoituksen mukaan vain 20 prosentilla Ranskassa toimivista imaameista oli Ranskan kansalaisuus ja vain kolmasosa heistä puhui hyvää ranskaa (Institut Moutaigne 2016, 90). Senaatin raportti omistaa yhden pääluvun imaameja ja *aumôniere*ja (eräänlainen uskonnollisen johtajan tyyppi, johon palaamme myöhemmin) koskevalle kysymykselle. Se kiinnittää aluksi huomiota kolmansien maiden Ranskaan lähettämiin ”konsuli-imaameihin”. Raportin mukaan näitä imaameja, jotka ovat usein lähettävien maiden virkamiehiä ja heidän rahoittamiaan, lähettävät Turkki (151 imaamia), Algeria (120 imaamia), ja Marokko (30 imaamia). Käytäntö perustuu Ranskan ja lähettävien maiden välisiin bilateraalisopimuksiin.³⁵

Turvallisuusdiskurssi hallitsee koko imaamikysymystä käsittelevää lukua. CDA:n käsittein voidaan sanoa, että imaamikysymystä käsitellään turvallisuusnäkökulmasta, joka aktualisoituu tekstissä erilaisina sanavalintoina. Se on merkittävässä osassa myös ulkomaisista imaameista puhuttaessa: ulkomailla koulutettujen ja sieltä lähetettyjen imaamien hyväksi puoleksi luetaan se, että heidät on koulutettu ja valittu ”tiukan normiston” mukaan, mikä ehkäisee ”tiettyjä harhautumisia”. Nämä imaamit myös ”alistetaan tietyille vaatimuksille” ja järjestelmä sisältää ”takeita imaamien lojaaliudesta”. Ne vaatimukset, joille imaamit alistetaan sisältävät muun muassa viisumin myöntämisen ehtoja. Ulkomaisista imaameista puhuttaessa käytetään siis paljon kontrolliin liittyvää sanastoa (normit, alistaminen, takeet, ehdot). Miksi tämä kontrolli sitten on niin tärkeää? Raportin viittaukset ”harhautumisiin” ja ”radikalisaatioon” sekä pohdinnat ”lojaaliudesta” tekevät selväksi, että kontrollia tarvitaan ideologisen uhan vuoksi, uskovien pitämiseksi ns. oikealla tiellä (vrt. harhautuminen). Näin voidaankin puhua turvallisuusdiskurssista tekstin hallitsevana piirteenä.

35 Le Sénat 2016, s. 36

Imaamien lojaaliuden takaaviin vaatimuksiin kuuluu muun muassa ranskan kielen taito: raportti viittaa useaan otteeseen imaamien ranskantaitoon ja sen mahdollisiin puutteisiin. Se on myös raportin mukaan yksi ”lojaaliuden takeista”. Näin muodostuu yhteys kielen ja tasavaltaa kohtaan koetun lojaliteetin välille. Raportin mukaan kieli on ulkomaisten imaamien huono puoli: vaikka he puhuvat ranskaa, he eivät puhu sitä tarpeeksi hyvin. Raportti kiinnittääkin erillisessä luvussa huomiota vieraalla kielellä annettuihin saarnoihin. Vaikka raportissa huomioidaan, ettei vieraskielinen saarnaaminen moskeijoissa tarkoita suurempaa riskiä radikalisoitumiselle (koska ulkomaiset imaamit ovat niin tiukasti lähettävien hallitusten ”kontrollissa” ja radikalisoitumisen riskiryhmää olevat nuoret eivät yleensä puhu arabiaa), päädytään kuitenkin suosittelemaan saarnojen pitämistä ranskaksi. Tähän päädytään, kun ollaan todettu, että kysymys saarnojen kielestä herättää julkisessa keskustelussa ”epäluuloja” koskien sitä viestiä, jonka imaamit saattavat välittää, ja että etenkin turkkilaiset uskovaiset eivät ymmärrä arabiaa.

Ranskankielisten saarnojen suosittelun perustelu jää siis melko epätäydelliseksi. Tekstin laajemmassa, turvallisuusdiskurssin dominoimassa kontekstissa se kuitenkin avautuu lukijalle suhteellisen ymmärrettävänä: ranska on tasavallan kieli, ja mitä lojaalimpi imaami on Ranskalle, toisin sanoen mitä integroituneempi hän on, sen parempi. Raportin mukaan ulkomaisten imaamien ongelmia ovat myös se, etteivät he tunne ”ranskalaista sosiaalista ja kulttuurista kontekstia” ja heidän läsnäolonsa Ranskassa ”osallistuu ulkomaisten vaikutuksen vakiinnuttamiseen suhteessa Ranskan islamiin”. Uhkana ei siis olekaan radikaali-islamien vaikutus Ranskan nuorisoon ulkomaisten imaamien kautta, vaan suorastaan kansallisen suvereniteetin vaarantuminen vieraiden valtojen hallitusten ja vieraiden kulttuurien vaikutuksesta. Tähän vierauteen liittyy tietysti myös vieras kieli.

Ulkomailta lähetettyihin imaameihin liittyvät ongelmat nousevat esille myös Institut al-Ghazâlin johtajan haastattelussa. Turvallisuusdiskussi ei tosin hallitse Seddikin puhetta: hänelle ulkomaiset imaamit ovat huono ratkaisu pääasiallisesti kahdesta syystä: heillä ei voida kattaa Ranskan yli kahdentuhannen moskeijan ja rukoushuoneen henkilöstötarpeita, eivätkä he tunne Ranskan lakeja ja kulttuuria tarpeeksi voidakseen täyttää hyvän imaamin kriteerit ranskalaisessa kontekstissa. Ulkomainen imaami maalataan ikään kuin hyväuskoisena hupsuna, joka töpeksii vahingossa kaikenlaista. Seuraava katkelma valottaa Seddikin näkemystä ulkomaisten imaamien puutteista:

Se [imaamien kouluttaminen] ei ole samanlaista, kuin jos kouluttaisitte imaamin arabimuslimimaassa, se on erilaista. [--] Annan teille konkreettisen esimerkin, jotta ymmärtäisitte. Moniavioisuus on sallittua islamissa. Se tarkoittaa, että muslimilla voi olla yksi, kaksi, kolme, neljä vaimoa. Mutta tietyin ehdoin. Selvä, teksti sanoo kyllä. Mutta

Ranskassa se on kiellettyä. [--] Voitte joutua vankilaan. No, jos otetaan imaami, joka tulee Saudi-Arabiasta tai muusta arabi, muslimimaasta, joka ei tiedä, miten täällä toimitaan... No, joku tulee [--] sanomaan teille hei, haluan mennä naimisiin. Mutta totta ihmeessä minä teidät vihin! Koska koraanissa sanotaan, että voitte mennä naimisiin usean naisen kanssa. Mutta jos hän tuntee Ranskan lain, hän varoo...³⁶

Seddikin mukaan hyvä imaami on kiinni ajassa ja paikassa. Ulkomaisten imaamien heikkous on siis se, etteivät he tunne ranskalaista kontekstia ja ovat siinä mielessä epäpäteviä. Senaatin raportti yhtyy tähän pätevyysnäkökulmaan huomauttaen, että ulkomailla koulutetut imaamit voivat välittää kliseitä ja ennakkoluuloja, jotka asettavat heidät ristiriitaan ranskalaisen kontekstin kanssa (mm. tasa-arvokysymykset, seksuaalivähemmistöt, holokaustin tuntemus, kuolemantuomio, Israel-Palestiina konflikti). Vastakohtana näille ennakkoluuloisille ulkomaisille imaameille raportti viittaa ranskalaiseen yleissivistykseen. Koska ulkomailla koulutetuilla imaameilla ei ole näitä perustietoja, raportti suosittelee heille lisäkoulutusta ranskalaisesta kontekstista. Hegemoniateorian valossa voidaankin pohtia, missä määrin vaatimus tietystä jaetusta yleissivistyksestä – tai jopa tietynasteisesta yhtenäisestä käsityksestä poliittisista, historiallisista ja yhteiskunnallisista ilmiöistä – on vaatimus alistua hegemoniseen järjestykseen. Lisäksi on huomautettava, että ”ranskalainen yleissivistys”, johon raportin mukaan kuuluvat mm. naisten ja seksuaalivähemmistöjen oikeudet, ei ole ”perusranskalaistenkaan” (*Français de souche*) kesken yhtenäinen ottaen huomioon mm. tiettyjen katolilaisten piirien ja Front nationalin kannat näihin kysymyksiin. Raportti esittää objektiivisena totuutena tietyn arvomaailman, mikä on mahdollista senaatin kaltaisen hallitsevaa eliittiä edustavan instituution puheessa ilman, että lukija välttämättä sitä kyseenalaistaa.

Yhteneväisyyksistä huolimatta huomattava ero Seddikin puheen ja senaatin raportin välillä on kuitenkin siis se, ettei Seddiki esitä kysymystä ulkomaisista imaameista lainkaan turvallisuusvaan pätevyysnäkökulmasta. Tähän eroon voi olla useita syitä. CDA:n näkökulmasta voidaan pohtia puheen/tekstin tuottajan identiteetin ja tekstin ajallisen kontekstin merkitystä. Seddikin haastattelu on tehty vuonna 2014, jolloin Ranska ei ollut vielä kokenut merkittäviä terrori-iskuja. Tuolloin oli kenties vielä mahdollista välttää turvallisuusdiskurssia ja esittää ulkomaalaiset

36 ”C'est pas comme vous formez un imam dans un pays arabo-musulman, c'est différent. [--] Je vous donne un exemple concret, pour que vous puissiez me comprendre. La polygamie, elle est tolérée en islam. Ça veut dire que un musulman peut avoir une, deux, trois, quatre femmes. Mais avec des conditions. D'accord. Le texte dit oui. Mais en France c'est interdit. [--]. Vous pouvez faire de la prison. [--] Alors, si vous prenez un imam qui vient de l'Arabie Saoudite ou d'un pays arabe, musulman, qui connaît pas ici, comment ça se passe... Alors, quelqu'un va [--] vous dire, voilà, j'ai envie de me marier. Mais bien sûr je vous marie! Parce que le Coran dit vous pouvez vous marier avec beaucoup de femmes. Mais une fois s'il connaît la loi de France, il va faire attention...” Seddiki 15.4.2014

imaamit vaarattomina hupsuina. Ajallinen konteksti on erilainen senaatin raportissa, joka on osaltaan saanut kimmokkeensa vuoden 2015 iskuista ja niistä seuranneesta kiristyneestä yhteiskunnallisesta ilmapiiristä, jossa turvallisuusdiskurssi on hallitseva. Toinen selitys tekstien eroihin liittyy identiteetteihin. Seddiki on itse syntynyt Algeriassa, eikä ranska ole hänen äidinkiensä. Toisessa haastattelussa läsnäolleen Hadidin heikot ranskantaidot viittaavat siihen, ettei hänkään ole syntyjään ranskalainen. Haastattelijana puolestaan toimi suomalainen opiskelija. Kukaan tapahtumassa läsnäollut ei ollut ranskalainen. Puhujan ja läsnäolijoiden identiteetit tekstin tuottamishetkellä vaikuttavat väistämättä tuotettuun diskurssiin. Puhe ulkomaalaisista turvallisuusriskinä olisi voinut olla jopa omituista haastattelutilanteessa. Senaatin raportin sen sijaan ovat laatineet senaattorit, jotka ovat kaikki ainakin Ranskan kansalaisia (kansalaisuus on vaatimus senaattoriehdokkaaksi asettumiselle). Raportti on tehty senaattia varten, eli myös tekstin ensisijaiset vastaanottajat ovat ranskalaisia senaattoreita. Tämän vuoksi turvallisuusnäkökulmaa ei tarvitse arastella ulkomaalaisiin imaameihin liittyvässä tekstissä.

Kahta aineistoani yhdistää kuitenkin näkemys integraatiosta ranskalaiseen yhteiskuntaan merkittävänä pätevän imaamin kriteerinä – kriteeri, jota ulkomaiset imaamit eivät täytä, sillä he eivät puhu kieltä, eivätkä tunne ranskalaista kulttuurista, sosiaalista ja juridista kontekstia. Senaatin raportin mukaan näiden imaamien ja Ranskan musliminuorison välillä on siis ”etäisyys”, eikä imaameilla ”ole hallussaan kaikkia ymmärryksen avaimia”. Seddikin ulkomaiset imaamit taas eivät osaa ”varoa” tasavallan lakien asettamia rajoitteita eivätkä osaa toimia ranskalaisessa yhteiskunnassa. Molemmista teksteistä on siis löydettävissä tapa esittää ulkomaiset imaamit kykenemättöminä, epäpätevinä ja tahattoman varomattomina. He eivät ikään kuin ole kosketuksissa heitä ympäröivän todellisuuden kanssa, he eivät ymmärrä, mikä on tervettä järkeä ja oikeanlaista uskonnollista johdatusta Ranskassa.

Nämä aineistosta nousevat turvallisuus- ja integraatiodiskurssit on mielenkiintoista suhteuttaa niihin hallinnollisiin käytäntöihin ja arviointiin, joille ulkomailta tulevat imaamit alistetaan viisumin ja oleskeluluvan saamiseksi. Solenne Jouanneau (2009) analysoi 300 oleskelulupahakemusta, joiden perusteena oli työskentely imaamina Ranskassa. Analyysi osoittaa, että lupaprosessin eri vaiheissa hakijaa arvioidaan turvallisuusnäkökulmasta (läheisyys fundamentalistisen islamin kanssa), sosio-ekonomisesta näkökulmasta (mm. toimeentulo Ranskassa) sekä integraatio-näkökulmasta (mm. kielitaito). Hakijan läheisyys lähettäjään hallituksen kanssa katsottiin monesti turvallisuusnäkökulmasta positiiviseksi tekijäksi, sillä sen katsottiin takaavan lähettäjään hallituksen kontrolli suhteessa hakijan harjoittamaan

uskonnolliseen opetukseen. Integraatio-näkökulmasta taas arvioitiin hakijan integroitumisen tasoa ja näin ollen kykyä auttaa seurakuntansa muslimiyhteisöä integroitumaan ranskalaiseen yhteiskuntaan. Näin ollen esimerkiksi imaamin ranskantaitojen hidas kehitys tai hänen opettamansa islamin vanhoillinen tyyppi voitiin tulkita merkiksi hänen haluttomuudestaan integroitua, mikä saattoi johtaa kielteiseen lausuntoon jossakin vaiheessa prosessia. (Jouanneau 2009, s. 153-159.) Tutkimus osoittaa, että Ranskan hallinnolle ”oikeanlainen imaami” on mahdollisimman integroitunut ja ”yhteensopiva” tasavallan arvojen kanssa. Aineistossa esiintyvä integraatiodiskurssi heijastelee siis konkreettisia hallinnollisia käytäntöjä. Toisaalta tutkimus myös osoittaa, että näitä erilaisia hallinnollisia arvioita painotettiin lopullisessa päätöksessä viimeiseksi konsultoidun sisäministerin kabinetin poliittisen arvion mukaisesti (ma. 161). Toisin sanoen prosessi on sellainen, että politiikka vaikuttaa lopulliseen päätökseen imaamin oleskelusta Ranskassa muodollisen hallinnollisen prosessin lisäksi, eli politiikka ei ohjaa vain yleisiä linjauksia, vaan jopa yksittäisiä päätöksiä.

4.2.3. Tavoitteena oikeanlainen ranskalainen imaami

Jos ulkomaiset imaamit eivät ole senaatin eivätkä Institut al-Ghazâlin näkemyksen mukaan se, mitä Ranska ja Ranskan muslimit kaipaavat, alamme ymmärtää Ranskassa järjestettävään imaaminkoulutukseen kohdistuvia odotuksia. On tarve kouluttaa päteviä, integroituneita, ranskaa puhuvia imaameja, jotka näiden ominaisuuksiensa ansiosta eivät muodosta oletettua turvallisuusriskiä mahdollisilla harhautumisillaan ja lojaaliuden puutteellaan.

Senaatin raportti suosittelee Ranskassa järjestettävän imaaminkoulutuksen vahvistamista vastakohtana nykykäytännölle, jossa merkittävä määrä Ranskassa harjoittavista imaameista on saanut koulutuksensa Ranskan ulkopuolella. Raportin mukaan Ranskan islam tarvitsee näitä päteviä imaameja voidakseen taistella radikalisoitumista vastaan ja kehittääkseen vastadiskurssin ääriajattelulle. Senaatti määrittelee näin Ranskan islamin ja sen viranhaltijoiden tehtäviä, joiden tasalle yltämiseksi on ryhdyttävä toimenpiteisiin. Tällainen vallankäyttö on yllättävää ottaen huomioon valtion tiukan maallisuuden. Raportti antaa myös selkeitä suosituksia imaaminkoulutuksen kehittämistä koskien, vaikka tunnustaakin, ettei valtio voi missään nimessä asettaa mitään koulutuksen tasoon liittyviä ehtoja imaamien nimittämiseksi. Näihin suosituksiin kuuluvat yhtenäisen koulutusrunгон laatiminen koulutuksia tarjoavien instituuttien kesken ja teologisen koulutuksen täydentämisen harmonisoidulla maallisella koulutuksella (historiaa, oikeustiedettä, filosofiaa). Näitä suosituksia perustellaan tarpeella varmistaa imaamien pätevyys ja kontekstin tuntemus, sekä mahdollistaa imaamiopiskelijoille opiskelijastatuksen oikeuttamat

edut.

Jos senaatin raportissa heijastuva poliittinen puhe määrittelee imaaminkoulutuksen tehtäviä ja sisältöä, Seddikin haastattelusta voi tulkita Institut al-Ghazâlin vastaavan ainakin osittain kutsuun (tosin on huomautettava, että Seddikiä on kuultu Senaatin raporttia varten, eli hän on voinut vaikuttaa myös osaltaan sen johtopäätöksiin). Seddikin kertoessa Institut al-Ghazâlin imaaminkoulutuksesta pätevyyteen ja sivistykseen liittyvä sanasto on voimakkaasti läsnä: puhutaan filosofiasta, kirjallisuudesta, psykologiasta, historiasta, runoudesta, kulttuurista, jotka ovat osana koulutusta ja jotka imaamin tulisi tuntea. Myös pätevyyteen ja sivistykseen liittyvät verbit toistuvat: ajatella, analysoida, vertailla, ymmärtää, tuntea, selittää, kääntää, neuvoa. Seddiki myös tekee laskelmia opetustuntien määrästä, mikä antaa kuvan ”tieteellisesti” ja tarkasti rakennetusta, tukevasta koulutuksesta. Ranskalainen imaami on Seddikin mukaan ”valaistunut”, hän on opas, juristi, psykologi, joka ”elää ajassa” ja tuntee instituutiot, *laïcité*n, demokratian, tasa-arvokysymykset, kristinuskon, ja juutalaisuuden. Seddiki rakentaa tietyllä tavalla eroa uskonnon ja imaamin välille korostaen, ettei ”imaamia pidä sulkea pelkkään teologiaan” ja että imaamin rooli ”ei ole vain uskonnollinen”. Haastatteluaineistossa hän rakentaa ikään kuin kaksi vaihtoehtoista imaamin tyyppiä: ulkomaalaisen epäpätevän, kontekstia tuntemattoman imaamin, jonka osaaminen on rajoittunut teologiaan, ja tälle vastakohtaksi Ranskassa koulutetun pätevän, kykenevän, laajasti sivistyneen imaamin, joka kykenee opastamaan uskovia tietyssä ajassa ja paikassa.

Pätevyys siis kiinnittyy ranskalaiseen kulttuuriseen ja juridiseen kontekstiin – hyvä imaami tuntee tämän kontekstin ja osaa toimia siinä, eli on toisin sanottuna integroitunut ranskalaiseen yhteiskuntaan. Kautta haastattelujen Seddiki myös osoittaa oman pätevyytensä tässä suhteessa viittaamalla moniin eurooppalaisiin ajattelijoihin (Spinoza, Montaigne, Kant, Durkheim), Ranskan historiaan ja politiikkoihin (Vichy, Giscard d’Estaing, Mitterrand, Chirac), Ranskassa harjoitettavien eri uskontojen hallinnollisiin ja edustuksellisiin rakenteisiin (esimerkiksi Ranskan juutalaisten instituutioiden neuvosto CRIF) ja pyhiin teksteihin, sekä Ranskan lakeihin. Näin Seddiki rakentaa haastattelussa oman identiteettinsä pätevänä ja akateemisesti, kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti sivistyneenä ja verkostoituneena johtajana. Tämä tukee myös sitä, miten hän rakentaa legitiimin viitekehyksen instituutin imaaminkoulutukselle, korostaen koulutuksen roolia ranskalaisen tai ”länsimaisen” yhteiskunnan tulkitsemisessä. Instituutin johtajana ja koulutuksen kehittämistä osaltaan vastaavana henkilönä hän vakuuttaa kuulijansa siitä, että tarjottu imaaminkoulutus on osaavissa käsissä.

Onkin mielenkiintoista, miten pätevyys-diskurssilla molemmissa aineistoissa perustellaan imaamin legitimizeettiä ottaen huomioon, että sunni-islamissa ei ole hierarkkisesti järjestäytyntä ”papistoa”, ja periaatteessa seurakunta voi valita kenet tahansa muslimin imaamiksi johtamaan yhteistä rukousta. Toisaalta imaamille voi kuulua myös muita tehtäviä, kuten perjantaisaarnan pitäminen ja uskonnon opetus. Voidakseen legitimoitua harjoittaa auktoriteettiaan näissä tehtävissä imaamilta vaaditaan tietynlaista kompetenssia ja taipumuksia. (Jouanneau 2012, 22.) Tästä näkökulmasta imaamin legitimizeetti riippuu siis seurakunnan hyväksynnästä, mutta ilman muodollisia pätevyysvaatimuksia. Institut al-Ghazālin johtaja Djelloul Seddiki on tästä hyvin tietoinen, mikä näkyy hänen tavassaan perustella instituutin imaaminkoulutuksen opillisia valintoja:

Sunnilaisessa, ortodoksisessa koulussa on neljä koulukuntaa [--]. Malekiittilainen koulukunta on 85 prosenttia seuraava koulukunta Ranskassa. Miksi? Koska Ranskan muslimeista 90 prosenttia on alkuperältään pohjoisafrikkalaisia, maghrebilaisia – algerialaisia, marokkolaisia, tunisialaisia – ja [--] mustista maista, Sahelin maista – Senegalista, Malista ja niin edespäin. Joten sosiologisen tutkimuksen jälkeen teimme pedagogisen tiimin kanssa sosiologisiin tilastoihin soveltuvan ohjelman – en minä noin vain yksin päättänyt [--] opettaa malekiittilaista koulukuntaa.³⁷

Imaameja siis koulutetaan Ranskan muslimien tarpeisiin, ja heidän sosiologisella rakenteellaan perustellaan koulukunnan valintaa. Hyvä imaami ei ole vain koulutettu, vaan koulutettu siten, että hän osaa puhua tiettyä etnistä tai kulttuurista ”alkuperää” edustavalle uskoviin yhteisölle, joka seuraa tiettyä koulukuntaa. Uskoviin yhteisön henkiset tarpeet ja odotukset siis määrittävät hyvän ja hyväksyttävän imaamin.

Myös senaatin raportti ottaa esille Ranskan muslimiyhteisön roolin imaamin valinnassa, mutta hiukan erilaisesta näkökulmasta. Kun raportti on ensin käynyt läpi niin sanotun universaalien imaamiuden periaatteita (liittyen siihen, että kuka tahansa uskova voi olla imaami), sekä imaamin tehtäviä ja heiltä yleensä odotettavia taitoja, se päättyy seuraavaan johtopäätökseen:

Vaikka itsejulistautunut imaami onkin myytti, salafistinen imaami ei sitä ole: niinpä imaami Rachid Abou Houdayfa, joka toimii pienessä salafismista inspiroituneessa moskeijassa Brestissä, on esimerkki näistä radikaalin, harvalukuisen yhteisön nimittämistä imaameista, jotka tukeutuvat tähän asemaansa levittääkseen radikaaleja puheitaan internetissä ja

37 ”Dans l'école sunnite, orthodoxe, il y a quatre écoles [--] L'école malekite, c'est l'école de 85 pourcent des gens de France. Pourquoi? Parce que des musulmans de France, ils sont à 90 pourcent d'originaires de l'Afrique du Nord, du Maghreb - Algérie, Maroc, Tunisie - et les [--] pays noirs, pays du Sahel - du Sénégal, Mali et cetera. Donc après une étude sociologique, avec une équipe pédagogique, on a fait un programme adapté à les données sociologiques - c'est pas comme ça que j'ai décidé moi tout seule de faire, d'enseigner l'école malekite.” Seddiki 15.4.2014

sosiaalisessa mediassa.³⁸

Imaamiuden universaali luonne on siis uhka juuri siksi, että uskovien yhteisöllä voi olla mitä tahansa uskonnollisia ja ideologisia vakaumuksia, joiden mukaan he nimittävät itselleen johtajan.

Tästä seuraakin, että:

imaamiuden universaali luonne sunni-islamissa ei kyseenalaista sen tärkeyttä, että käytössä sellaista koulutettua ohjausta, joka hallitsee samalla islamilaisen teologian ja ranskalaisen kontekstin, ja joka pystyy kehittämään vastadiskurssin radikaalin ylilyönnin diskursseja vastaan. Juuri siksi, että kuka tahansa uskova voi tulla imaamiksi, imaamien koulutuksen pitää pystyä tuottamaan johtajia, jotka hallitsevat tekstin ja panostavat sen ranskalaiseen kontekstiin sopivaan tulkintaan.³⁹

Salafistinen imaami asetetaan tekstissä vastakkain koulutetun uskonnollisen johtajan kanssa. Koulutettu imaami voi tarjota yhteisölle ”ohjausta”, hän ”hallitsee” asiat, hän ”kehittää” diskursseja ”ylilyöntejä” vastaan. Salafistiset ja radikaalit imaamit esitetään siis tämän pätevän, kehittävän ja oikeaan ohjaavan imaamin vastakohtina, jonkinlaisina harhaoppisina tumpeloina, jotka eivät ilmeisesti ymmärrä ranskalaista kontekstia tai ”hallitse” uskonnollisia tekstejä, vaan joutuvat ”tukeutumaan” johonkin pieneen radikaaliin yhteisöön pönkittääkseen asemaansa internetissä. ”Ranskalainen konteksti” voidaan käsittää monella tapaa (ranskalainen yhteiskunta, talous, kulttuuri, historia jne), mutta siitä on tässä tekstiyhteydessä mahdotonta rajata pois *laïcité*-lainsäädäntöä, joka on jo senaatin raportin johdannossa määritelty tekstin lähtökohdaksi. Kun imaami on koulutettu, hän ymmärtää myös panostaa uskonnollisen tekstin ”ranskalaiseen kontekstiin sopivaan tulkintaan”, eli tulkintaan, joka ei pyri ylittämään uskonnolle asetettuja hegemonisen järjestyksen rajoja ”ylilyönneillä”.

Myös Seddikin puheessa tehdään ero järjestäytyneitä, integraatiota tukevaa islamia edustavien imaamien ja « niiden imaamien, jotka aiheuttavat ongelmia, aggressiota, väkivaltaa, integraation ongelmia”⁴⁰ välillä. Mutta Seddikin puheessa radikaali ja vanhoillinen islam on taka-alalla, eikä

38 ”Si l’imam autoproclamé est un mythe, l’imam salafiste n’en est pas un : ainsi, l’imam Rachid Abou Houdeyfa, exerçant dans une petite mosquée d’inspiration salafiste de Brest, est un exemple de ces imams désignés par une communauté radicale, réduite en nombre, qui prennent appui sur ce statut pour diffuser des propos radicaux sur Internet et les réseaux sociaux.” Le Sénat 2016, s. 35

39 ”le caractère universel du sacerdoce dans l’Islam sunnite ne remet pas en question l’importance qu’il y a à disposer d’un encadrement formé, maîtrisant à la fois la théologie musulmane et le contexte français et qui puisse développer un contre-discours face aux discours de surenchère radicale. Précisément parce que tout fidèle peut devenir imam, il faut que la formation des imams soit en mesure de faire émerger des cadres qui maîtrisent le texte et s’investissent dans son interprétation adaptée au contexte français.” Le Sénat 2016, s. 35

⁴⁰ Seddiki 15.4.2014

hän tätä yhtä kohtaa lukuun ottamatta juuri viittaa siihen Ranskan islamista puhuessaan. Vanhoillinen islam esitetään lähinnä ulkomailta tulevien imaamien ideologiana, joka ei sovellu Ranskan muslimeille. Tämän häivyttämisen ja ulkoistamisen voi ymmärtää pyrkimyksenä rakentaa positiivista kuvaa Ranskan muslimiyhteisöstä ja heidän johtajistaan vastapainona julkisessa keskustelussa toistuville negatiivisille stereotyyppioille ja todistaa poliitikkojen peräänkuuluttama ”islamien yhteensopivuus tasavallan kanssa”.

Tässä yhteydessä on mielenkiintoista muistaa, että kun edellä tarkastelimme kysymystä Ranskassa toimivista ulkomaisista imaameista, ”ranskalaisen kontekstin hallinta” oli sekä senaatin raportin että Seddikin mukaan ulkomaisten imaamien heikkous ja sen perusteella heidät esitettiin epäpätevinä ja epäuskottavina. Salafisti-imaami ja ulkomainen imaami sijoitetaan tältä osin samaan huonon, epäpätevän ja näin ollen epälegitiimin imaamin kategoriaan. Tällainen epäpätevä imaami ei pysty palvelemaan Ranskan muslimiyhteisöä siten, kuin pitäisi – eli hän ei hallitse oikeanlaista puhetta, jolla tehokkaasti vastustetaan radikalisaatiota, tuetaan integraatiota yhteiskuntaan ja ylläpidetään hegemonista järjestystä. Voidaankin pohtia, onko imaami tällöin enää ensisijaisesti yhteisön palveluksessa, vai palveleeko hän myös tiettyä yhteiskunnallista, taloudellista ja sosiaalista järjestystä.

4.2.4. Imami seurakunnan vai yhteiskunnan palveluksessa?

Uskonnollisten johtajien hyödyntäminen poliittisiin tarkoituksiin ei ole uusi ajatus ranskalaisessa hallintokulttuurissa. Itse asiassa jo Napoleon pyrki hallitsemaan Egyptiä islamilaisten uskonnollisten johtajien kautta 1798-1799 voittamalla heidät puolelleen ja saamalla heidät tulkitsemaan Koraania Ranskan armeijan eduksi, jotta egyptiläiset suhtautuisivat lukumäärältään heikkoihin valloittajiin suotuisammin (Said 2003, 83). Gramscin mukaan hallitsemaan pyrkivä sosiaalinen ryhmä pyrkii aina assimiloimaan ja valloittamaan ideologisesti perinteiset johtajat (Gramsci 1999, 142). Jos imaameja voidaan pitää tällaisina perinteisinä johtajina, on hallitsevan luokan pyrkimys kouluttaa heidät ymmärtämään ”ranskalaista kontekstia” ja saada heidät harjoittamaan tietynlaista diskurssia ymmärrettävä hegemoniateorian valossa.

Erityisen mielenkiintoinen uskonnollisen viranhaltijan tyyppi, joka vertautuu imaamiin, mutta jonka juridinen status on merkittävästi erilainen, on islamilainen *aumônier*. Termi voidaan kääntää löyhästi suomeksi kappalaiseksi tai papiksi, mutta näistä vastineista kumpikaan ei liity siihen

juridiseen statukseen, joka viralla nyky-Ranskassa on, ja lisäksi ne viittaavat harhaanjohtavasti kristillisiin hengellisiin virkoihin. Väärinkäsitysten välttämiseksi käytän siis tekstissäni ranskankielistä alkuperäistermiä. Kyseessä on hengellinen, julkisissa laitoksissa harjoitettava virka, jonka kautta taataan mm. vankien ja sairaalapotilaiden oikeus henkiseen elämään. *Aumônierin* status määritellään vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavassa laissa (artikkeli 2), jossa todetaan, että koska tasavalta ei tunnusta, palkkaa tai tue mitään uskontoa,

”[--] valtion, departementtien ja kuntien budjeteista poistetaan kaikki uskonnon harjoittamiseen liittyvät kulut. Näihin budjetteihin voidaan kuitenkin kirjata aumônieripalveluihin liittyviä kuluja ja sellaisia kuluja, joiden tarkoituksena on taata uskontojen vapaa harjoittaminen julkisissa laitoksissa [--].⁴¹

Rikosmenettelylaissa puolestaan todetaan vangittujen oikeuksista seuraavasti :

”Jokaisen vangitun henkilön on voitava tyydyttää uskonnollisen, moraalisen ja henkisen elämänsä vaatimukset. Saapuessaan laitokseen hänelle kerrotaan oikeudestaan ottaa vastaan uskonnollinen viranhaltija ja osallistua uskonnollisiin toimituksiin ja kokouksiin, jotka on järjestänyt siihen tarkoitukseen hyväksytty henkilö.”⁴²

Onkin siis merkillepantavaa, että vaikka *laïcité* ja vuoden 1905 laki erottavat tiukasti kirkon ja valtion toisistaan, ja valtio ei näin ollen voi esimerkiksi maksaa palkkaa uskonnollisille johtajille, muodostaa *aumônier* poikkeuksen: hänen palkkansa maksetaan usein ainakin osittain julkisista varoista. Aineistonani oleva Senaatin raportti tarkentaa, että nykyisin Ranskan valtio tukee *aumônier*-palvelua sairaaloissa, armeijassa ja vankiloissa. Raportti maalaa positiivisen kuvan tästä palvelusta ja suosittelee sen kehittämistä islamilaisten *aumônierien* määrän kasvattamiseksi. Islamilaisten *aumônierien* sidettä valtioon tuodaan vahvasti esille jo aiheelle omistetun luvun nimessä: ”uskonnolliset oppaat valtion palveluksessa”. Raportti korostaa, että *aumônierit* asettavat uskonnollisen roolinsa alisteiseksi velvoitteilleen valtiota kohtaan: ”He näkevät itsensä ensisijaisesti sen julkisen palvelun avustajina, jossa he toimivat ja jotka rekrytoivat ja palkkaavat heidät.”⁴³

⁴¹ « seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics ». Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat, 2. artikla.

⁴² « Chaque personne détenue doit pouvoir satisfaire aux exigences de sa vie religieuse, morale ou spirituelle. A son arrivée dans l'établissement, elle est avisée de son droit de recevoir la visite d'un ministre du culte et d'assister aux offices religieux et aux réunions culturelles organisées par les personnes agréées à cet effet. » Code de procédure pénale, artikla R57-9-3

⁴³ « Ils se conçoivent d'abord comme des auxiliaires du service public qu'ils accompagnent et qui les recrutent et rémunèrent. » Le Sénat 2016, s. 44

Raportti myös antaa jokaiselle kolmelle työryhmän kuulemalle islamilaisesta *aumônier*-palvelusta vastaavalle johtohenkilölle (sotilas, sairaala- ja vankilapalveluiden johtajat) mahdollisuuden vannoa uskollisuuttaan tasavaltaa kohtaan suoran sitaatin kautta. Näin esimerkiksi islamilaisesta sotilas-*aumônier*-palvelusta vastaava Abdelkader Arbi pääsee julistamaan tekstissä, että palvelun tehtävänä on ”tehdä hyviä sotilaita eikä hyviä uskovaisia muslimeja”, ja että ”Armeijassa ei ole muslimiyhteisöä, vaan vain yksi sotilasyhteisö!”⁴⁴ Tekstin perusteella voidaan ymmärtää, että *aumônierien* tehtävänä on tukea muslimien ”integraatiota” ranskalaiseen yhteiskuntaan, kansalliseen yhteisöön ja tarpeen mukaan myös sen instituutioihin, kuten armeijaan. Raportti päätyykin suosittelemaan *aumônierien* työehtojen parantamista (sosiaaliturva, vakaampi palkkaus), jotta islamilaisen palvelun volyymi saataisiin tasoihin muiden palvelua tarjoavien uskontojen kanssa. Toisin sanoen, lojaalius tasavallalle ja hyödyllisyys yhteiskunnalle rakentavat tekstissä perustelun toiminnan tukemiselle. Teksti ohittaa täysin toisen mahdollisen perustelun, eli lainsäädännöstä nousevan ajatuksen mahdollistaa uskonnon vapaa harjoittaminen julkisissa laitoksissa, missä lähtökohtana ovat yksilöiden oikeudet.

Hiukan samaan tapaan *aumônierien* roolin esittää myös Seddiki, joka kertoo haastattelussaan vuolaasti Institut al-Ghazâlin *aumônier*-koulutuksesta. Seddiki näkee *aumônierien* palvelevan yhteiskunnan etua yhteistyössä erilaisten julkishallinnollisten toimijoiden kanssa:

Vaikka hän [vanki] on syyllistynyt rikokseen, vaikka hän ei ole kovin hyvä kansalainen, täytyy hänestä tehdä kunnon kansalainen. Ja siksi mielestäni seuraava vaihe on se, mitä kutsutaan sosiaalisiksi kuntoutukseksi. Joka kuukausi, kahden kuukauden välein, järjestämme tapaamisia alueellisiksi prefektuureiksi kutsuttujen rakenteiden kanssa, ja keskustelemme myös hallinnon kanssa puolustaaksemme suurempaa etua, joka on yhteiskunta.⁴⁵

Rikoksiin syyllistyneiden sosiaalinen kuntoutus yhteiskunnan jäseniksi ja hyväksi kansalaisiksi on siis Seddikin mukaan keskeistä *aumônierien* toiminnalle, ja yhteiskunnan edulla hän rakentaa koulutuksen legitimitettä läpi haastattelun. Hän menee jopa hyvin eksplisiittiselle tasolle :

On oltava ensiksikin Jumalan palveluksessa, se on uskonnollinen puoli; yhteisön palveluksessa, se on sosiaalinen puoli; ja lopulta on oltava valtion palveluksessa – jollain

⁴⁴ « [Il] s'agit de faire des bons militaires et non de bons fidèles musulmans » [--]'« il n'existe pas de communauté musulmane dans les Armées mais une seule communauté militaire ! » Le Sénat 2016, s.44

⁴⁵ « Même s'il a commis un délit, même si c'est pas un très bon citoyen, il faut [--] faire de lui un bon citoyen. Et c'est pour ça que je [--] pense la deuxième étape [--] c'est ce qu'on appelle la réinsertion de ces gens-là. [--] tous les mois, tous les deux mois nous faisons des rencontres avec ce qu'on appelle ici le préfet de la région [--], et on discute nous aussi avec l'administration pour défendre aussi bien l'intérêt suprême qui est la société. » Seddiki ja Hadid 24.4.2014

tavalla me autamme yhteiskuntaa.⁴⁶

Aumônierien asema siis eroaa imaameista siinä, että he eivät ole vain jumalan ja uskovien yhteisön palveluksessa – he ovat ennen kaikkea valtion ja yhteiskunnan palveluksessa, ”lojaaleja” tasavallalle, edistäen sen päämääriä. Se on ikään kuin heidän perustehtävänsä, koska heille maksetaan palkkaa julkisista varoista ja he saavat toimia julkisissa instituutioissa. Koska aineistossa kuvatussa maailmassa uskonnollisen viranhaltijan palkkion tai palkan lähde muodostaa näin voimakkaan lojaliteettivelvoitteen, onkin mielenkiintoista analysoida aineistoa pidemmälle moskeijoiden, imaamien koulutuksen ja imaamien palkkaamisen rahoitukseen liittyen.

4.2.5. Perusta määrittää ideologiaa – kenen leipää syöt sen lauluja laulat?

Institut Al-Ghazâlin johtaja Seddiki perusteli haastattelussaan imaameille opetettavan koulukunnan valintaa Ranskan muslimien sosiologisella rakenteella. Toisaalta joku voisi kysyä, mikä vaikutus Pariisiin suuren moskeijan ja sen alaisuudessa toimivan instituutin Algeriasta tulevalla rahoituksella on koulukunnan valintaan. Haastatellessani Seddikiä otin koulutuksen rahoituksen esiin mahdollisimman avoimella kysymyksenasettelulla, sillä ennakkoin haastateltavan saattavan kokea kysymyksen kiusallisena tai hyökkävänä:

[--] minulla oli vielä yksi tarkennus kysyttävänä siitä mistä puhuimme viime kerralla. [--] kerroitte, että moskeija ei saa rahallista avustusta julkiselta vallalta ja etteivät opiskelijat maksa juuri mitään. Kuinka siis pystytte rahoittamaan koulutuksen?⁴⁷

Tähän kysymykseen sain haastateltavalta vastauksen, joka osoittaa hänen kokevan tarpeelliseksi perustella ulkomaista rahoitusta:

Viimeksi kerroin teille, että suhteessa vuoden 1905 lakiin, totta kai ajattelen Ranskan perustuslain artiklaa 2, jonka mukaan valtio ei rahoita uskonnollisia johtajia, mutta voi rahoittaa kulttuuripuolta. Ja koska Institut al-Ghazâli on instituutio, jonka tarkoituksena on kouluttaa uskonnollisia johtajia, täytyy löytää joku, joka rahoittaa. Uskoakseni kahdeksankymmentäluvulta lähtien Ranskan ja Algerian valtioiden välillä on sopimus,

⁴⁶ « c'est d'être au service d'abord du Dieu, ça c'est le côté religieux, au service de la communauté, ça c'est le côté social, [--] et en dernier lieu c'est au service de l'Etat, quel que part nous on est en train d'aider la société. » Seddiki ja Hadid 24.4.2014

⁴⁷ ” j'avais encore une précision à vous demander sur ce dont on a parlé la dernière fois. [--] donc vous avez dit que la mosquée n'a pas d'aide financière de des pouvoirs publiques et que les étudiants payent q payent quasiment rien donc comment arrivez-vous à financer la formation?” Seddiki ja Hadid 24.4.2014

epäsuora sopimus näiden kahden valtion välillä. Sillä tavalla, että Algeria rahoittaa 70 prosentin tasolla Pariisin suuren moskeijan aktiviteetteja, ja Institut al-Ghazâli on yksi näistä aktiviteeteista. Meidän säätiömme siis maksaa opettajille suoraan tai epäsuorasti [-] Meillä, minulla ei ole mitään salattavaa, joten meillä on kaksi vaihtoehtoa: joko pistää opiskelijat maksamaan, opiskelijoiden koulutus [--], se maksaa noin 2900-3200 euroa toisessa koulussa [--] ja meillä se on noin 180 euroa, mikä ei tee edes 18 euroa kuussa, mikä ei lopulta ole todella mitään.⁴⁸

Jälleen kerran instituutin johtaja siis pohjustaa puheensa viittauksilla Ranskan lainsäädännön kulmakiviin, perustuslakiin ja vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavaan lakiin (tosin valtion rahoituksen uskonnollisille johtajille kieltää nimenomaan vuoden 1905 lain artikla 2, ei perustuslaki suoranaisesti – tämä sekaannus perustuslain ja vuoden 1905 lain välillä kuvaakin jälleen hyvin vuoden 1905 lain keskeisyyttä Ranskan lainsäädännössä). Lait siis rajaavat rahoitusmahdollisuuksia siten, että instituutille jää kaksi vaihtoehtoa: joko periä opiskelijoilta koulutuksen todelliset kulut tai turvautua ulkomaiseen rahoitukseen, joka tapahtuu valtioiden välisen sopimuksen turvallisissa kehyksissä ja hyvässä kansainvälisessä yhteistyössä. Toisaalta haastateltava siis turvautuu jälleen kerran *laïcité*-diskurssiin viitatessaan uskonnon asemaa säätelevien lakien asettamiin rajoihin, joiden legitimitetti on kiistaton. Toisaalta hän taas viittaa siihen, ettei oletettavasti taloudellisesti heikossa asemassa olevilta opiskelijoilta peritä koulutuksen kuluja (oikeudenmukaisuus), vaan asia ratkaistaan ainoalla mahdollisella muulla, kuitenkin Ranskan valtion hyväksymällä tavalla. Imaamien koulutus lepää siis ulkomaisen rahoituksen varassa ikään kuin Ranskan valtion valintojen ja tasavallan perustavanlaatuisten, uskonnon paikkaa määrittävien lakien muodostaman kontekstin vuoksi. Teksti antaa ymmärtää, että Pariisin suurella moskeijalla tai sen alaisella instituutilla ei tässä ole valinnanvaraa, vaan ne ikään kuin alistuvat vallitsevaan järjestykseen ja tekevät sen, mitä voivat – koska ”täytyy löytää joku” rahoituksen lähde, koska on ”vain kaksi vaihtoehtoa”. *Laïcité* ei siis ole vain vapautta ja tasa-arvoa, vaan sillä on vahvasti rajoittava, joskin hyväksytty puoli, joka korostuu Seddikin puheessa.

48 ”je vous ai dit l'autre fois que vis à vis de la loi du 1905, forcément je pense à l'article deux de la constitution française où l'Etat ne finance pas les ministères des cultes mais il peut financer de côté culturel. Et comme l'institut Al-Ghazali c'est une institution qui a pour vocation de former les ministères de religion donc il faut trouver quelqu'un qui va financer. Je pense il y a un accord depuis les années 80 entre le gouvernement algérien et le gouvernement français, il y a un accord tacite entre les deux Etats. De façon que l'Algérie finance à la hauteur de 70 pour cent des activités de la Mosquée de Paris, Institut al-Ghazali c'est une de ces activités. Donc les professeurs ils sont payés de manière directe ou indirecte par notre fondation [--] Nous je on n'a rien à cacher donc nous avons deux choix: soit de faire payer les étudiants, la formation des étudiants par ça coûte à peu près 2900-3200 euros chez une autre école [--]et nous c'est à peu près 180 euros qui représente même pas 18 euros par mois, qui ne représente rien en fin en vérité.” Seddiki ja Hadid 24.4.2014

Moskeijoiden rahoitus ja sen vaikutus niiden opillisiin ja ideologisiin sympatioihin on aihe, joka puhuttaa ympäri Eurooppaa ”kenen leipää syöt, sen lauluja laulat” -logiikalla. Suomessakin aihe on herättänyt keskustelua Helsingin suurmoskeijan rakennushankkeen yhteydessä, kun on pohdittu, miten tulisi suhtautua hankkeen Bahrainilaiseen rahoitukseen (ks. esim. Iltalehti 9.12.2017). Myös senaatin raportti pohtii moskeijoiden rahoituksen liittyviä kysymyksiä erillisessä luvussa, jota on mielenkiintoista tarkastella, kun pohditaan, kenen palveluksessa imaami raportin näkemyksen mukaan on, tai kenen palveluksessa hänen tulisi olla, etenkin huomioon ottaen laajempi keskustelu moskeijoiden rahoituksesta ja sen vaikutuksesta moskeijoiden ideologisiin suuntauksiin. Turkilta, Marokolta, Algerialta ja Saudi-Arabialta on raporttia varten hankittu tietoja niiden antamasta rahoituksesta (rahoituksen suuruus, rahoituksen kohteet). Raportti kuitenkin korostaa, että suurin osa moskeijoiden ja islaminuskon rahoituksesta Ranskassa lepää Ranskan muslimien antamien lahjoitusten varassa. Ulkopuolelta tulevaan rahoitukseen raportti kiinnittää siitä huolimatta huomiota, sillä ”[ulkomaisesta] rahoituksesta hyötyvien moskeijoiden - jotka ovat usein katedraali-moskeijoita – näkyvyys ja tämän tyyppiseen rahoitukseen liitettävät ideologiset kytkennät selittävät sen poliittisen herkkyyden.”⁴⁹ Vieraiden valtioiden antamaa rahoitusta epäilyttävämpänä pidetään kuitenkin ulkomaisilta yksityisiltä lahjoittajilta saatua rahaa, josta mainitaan erityisesti ”eräiden saudiarabialaisten yksityishenkilöiden” tekemät lahjoitukset. Yksityisiltä henkilöiltä tulevaa ulkomaista rahoitusta raportti luonnehtiikin ”sirpaleiseksi”, ja korostaa lihavoidussa tekstiosiossa, ettei niistä saada kerättyä ”kattavaa tilastotietoa”. Valtio toimijoiden antama rahoitus näyttäytykin tätä vasten luotettavana, sillä rahoittajamaat on saatu raporttia varten identifioitua ja niiden relevanteilta edustajilta on saatu asiaa koskevat lausunnot. Vieraat valtiot voivat olla jopa hyödyllisiä apulaisia rahoituksen kontrolloimiseksi – raportti mainitsee, että useat Persianlahden maat ovat kehittäneet ”tiukempia säännöksiä” yksityisten henkilöiden ulkomaille tekemien lahjoitusten ”kontrolloimiseksi ja läpinäkyvyydeksi”.

Mutta ulkomailta tuleva yksityinen rahoitus ei ole ainoa niin sanotusti hankala rahoituksen muoto. Samalla, kun senaatin raportti toteaa, että suurin osa Ranskan islamin rahoituksesta kertyy ranskalaisilta muslimeilta tulevista lahjoituksista, se rakentaa kuvaa tämän kotimaisen yksityisen rahoituksen ongelmallisuudesta. Lahjoitukset tehdään yleensä ”manuaalisesti” eli ”käteisellä”, mikä tekee ”mahdottomaksi” niiden lähteen ”jäljittämisen”. Senaatin raportti rakentaakin

49 ”la visibilité des mosquées – souvent des mosquées-cathédrales – qui en bénéficient, ainsi que les implications idéologiques que l’on prête à ce type de financements explique la sensibilité politique qu’ils comportent.” Le Sénat 2016, s. 57

moskeijoiden ja imaamien rahoitusta käsitellessään diskurssia, jossa tunnettu ja jäljitettävä, järjestäytynyt ja keskitetty, valtiojohtoinen ja säännelty, ja tätä kautta kontrolloitu ja kesytetty, asettuvat vastakkain sirpaleisen, tuntemattoman, tilastoimattoman ja yksityisen kanssa. Edellinen näyttäytyy myönteisenä tavoitetilana, kun taas jälkimmäinen ongelmallisena ja uhkaavana nykytilana. Tässä aktualisoituu taas aikaisemmin identifioimamme turvallisuusdiskurssi, jossa tunnettu hallittava ja tuntematon hallitsematon asettuvat vastakkain.

Ratkaisuja ongelmalliseen nykytilaan raportti etsii rahoitusta saavan tahon yhdistysmuodosta. Uskonnon harjoittamiseen tarkoitettuja tiloja hallinnoivat järjestöt rekisteröityvät Ranskassa joko vuoden 1901 yhdistyslain tai vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavan, uskonnollisia yhdistyksiä koskevan lain mukaisesti. Vuoden 1905 laki asettaa järjestöille enemmän kirjanpidollisia velvollisuuksia, mutta ne voivat samalla hyötyä myös verohelpotuksista. Raportti omistaa yhdistysmuotojen käsittelylle luvun, joka on otsikoitu: ”Moninaiset statukset, jotka vaikeuttavat kirjanpidon läpinäkyvyyttä”⁵⁰. Luvun alussa todetaan senaattori Hervé Maurey'n vuoden 2015 uskonnon harjoittamiseen tarkoitettujen tilojen rahoitusta käsittelevää raporttia siteeraten, että

muslimit ovat [vain] vähäisissä määrin järjestäytyneet uskonnollisiksi yhdistyksiksi, [joka on] status, joka kuitenkin avaa oikeuden suotuisempiin juridisiin etuihin kuin mitä ”1901-lain” järjestöillä on. Näin toimiessaan he epäävät itseltään tiettyjä veroapuja.⁵¹

”Muslimit” ovat siis huonosti järjestäytyneitä, omien etujensa vastaisesti. Tätä raportti kuitenkin selittää vuoden 1901 lain eduilla: mahdollisuus harjoittaa muutakin, kuin uskonnollista toimintaa, eli kulttuuriaktiiviteetteja, sekä ”minimaaliset kirjanpidolliset velvoitteet” - tilintarkastusvelvollisuus alkaa vasta 153 000 euron vuosibudjetista. Huonosti järjestäytyneet muslimit voisi raportin mukaan saada järjestäytymään ns. oikealla tavalla (vuoden 1905 lain mukaisesti) joko tiukentamalla vuoden 1901 lain yhdistyksiä koskevia tilintarkastusvelvoitteita laskemalla tilintarkastukseen velvoittavaa summaa, tai velvoittamalla kaikki uskonnon harjoittamiseen tarkoitettujen tilojen hallinnoimiseen liittyvä toiminta ulkopuoliseen tilintarkastukseen esimerkiksi ensimmäisestä lahjoituksena saadusta eurosta lähtien, riippumatta yhdistysmuodosta. Raportti vetoaakin tässä vuoden 1905 lain ”logiikkaan”:

Joka tapauksessa, [vuoden] 1905 lain logiikka edellyttäisi, että jokainen uskonnon harjoittamiseen tarkoitettua tilaa hallinnoiva järjestö asettuu uskonnollisten järjestöjen

50 ”Des statuts divers qui rendent difficile la transparence des comptes”, Le Sénat 2016, s. 60.

51 ”les musulmans sont peu constitués en associations culturelles, statut qui ouvre pourtant droit à des avantages juridiques plus favorables que pour les associations "loi 1901". Ce faisant, ils se privent de certaines aides fiscales”, Le Sénat 2016, s. 60

regiimin alaiseksi. Moskeijaa hallinnoivan järjestön tulisi mukautua siihen, vaikka se tämän lisäksi järjestäisi myös kulttuuriaktiviteetteja.⁵²

Vuoden 1905 laki siis on ja pysyy kaiken uskonnon paikkaa määrittävän keskustelun lähtökohtana. Tavoitetila on, että kaikki moskeijoita hallinnoivat toimijat ”alistuisivat” vuoden 1905 lain ”logiikkaan”, mikä olisi kaiken lisäksi muslimien etujen mukaista. Senaatin raportti esittää maailman siten, että *laïcité*hen perustuvan hegemonisen järjestyksen pakoilu näyttäytyy epäloogisena, laiskana ja suorastaan typeränä.

Kuten *aumônierien* palkkaa käsittelevässä luvussa huomattiin, aineisto rakentaa yhteyden kansallisen lojaliteetin ja rahoituksen välille. Koska *aumônierit* saavat palkkaa julkisista varoista, odotetaan heidän myöskin olevan lojaaleja valtiolle. Moskeijoiden rahoitukseen liittyvä aineiston analyysi taas osoittaa, että tuntemattomaan ja ulkomaiseen rahoitukseen liittyy huolta ja epäluuloja. Seddiki koki tarpeelliseksi hälventää näitä oletettuja epäluuloja ja perustella viittauksilla *laïcité*-lainsäädäntöön, ettei Pariisin suurella moskeijalla ja sen alaisella instituutilla ole muuta vaihtoehtoa, kuin tukeutua ulkomaiseen rahoitukseen. Näin hän esittää moskeijan ja instituutin kansalliseen lainsäädäntöön alistuneina toimivan hyvässä yhteisymmärryksessä valtion kanssa. Kyseessä ei ole siis vieras tai tuntematon rahoitus, joka voisi kyseenalaistaa kansallisen lojaliteetin. Seddiki siis tavallaan vastaa kysymykseen rahoituksesta siinä turvallisuuteen ja lojaliteettiin liittyvässä diskursiivisessa kehityksessä, joka on läsnä myös senaatin raportissa.

Kuten Roy (2007, 30) huomauttaa, islam on läsnä niillä kahdella tasolla, jotka uhkaavat kansallisvaltiota: globaalilla ja ylikansallisella sekä toisaalta paikallisella tasolla, yhdistäen kommunitarisoituvat maahanmuuttajalähiöt globaaliin uskonyhteisöön ohi kansallisvaltion kontrollin. Hegemoniateorian valossa rahoitukseen liittyvä huoli voidaan näin ymmärtää kansallisen hegemonisen ryhmän huolena siitä, että globalisoituneessa maailmassa kilpailevat sosiaaliset ryhmät, joiden asema perustuu toisessa kansallisessa, alueellisessa, globaalissa tai paikkaan rajoittumattomassa (esim. internet) kontekstissa rakennettuihin suostutteluvoimaisiin diskursseihin, voivat käyttää taloudellista pääomaa levittääkseen Ranskaan vallitsevaa hegemoniaa haastavia vastadiskursseja ja näin horjuttaen hegemonista järjestystä. Kyseessä ei ole marxilaisittain taloudellisen perustan päällisrakennetta (johon uskonto kuuluu) mekaanisesti määrittävä suhde, vaan uskonnollisten toimijoiden rahoitus täytyy tässä nähdä resurssina, joka

52 ”Quoi qu’il en soit, la logique de la loi de 1905 voudrait que toute association gérant un lieu de culte se place sous le régime des associations culturelles. Une association gérant une mosquée devrait s’y conformer même si, par ailleurs, elle organise des activités culturelles.”, Le Sénat 2016, s. 61

mahdollistaa kansallisen hegemonisen järjestyksen haastavan vastadiskurssin (esim. vanhoillinen tai radikaali islam) kehittämisen ja levittämisen uskonnon rakenteita, mukaan lukien moskeijoita ja imaameja hyödyntäen. Kun otetaan huomioon muun muassa lähiömellakoiden kaltaiset yhteiskunnalliset ilmiöt, joissa väestön spontaani suostumus vallitsevaan sosiaaliseen järjestykseen on paikoitellen hävinnyt ja valtio joutuu nojautumaan pakkokeinoihin hegemonian suostutteluvoiman ollessa riittämätön, voidaan ymmärtää, miksi kilpailevien diskurssien juurtuminen näihin samoihin lähiöihin ohi kansallisvaltion kontrollin huolestuttaa hegemonista ryhmää. Ranskassa hallitsevan luokan dilemma onkin kuinka integroida hegemoniseen järjestelmään uskonto, joka ei järjesty katolilaisuuden tapaan hierarkkisesti, jolla on vahvat globaalit verkostot, jonka opillisen kehittämisen ja johtajuuden keskus ei ole Ranskassa, ja jonka rahoituksen lähde usein on ulkomainen tai tuntematon. Tämä pirstaleisuus luo haasteen islamin ”orgaanisen sivistyneistön” eli imaamien ja muun uskonnollisen eliitin integroimiselle hegemoniseen liittoumaan ja konsensukseen.

5. Johtopäätökset

Pro gradu -tutkielmassani olen tutkinut imaaminkoulutusta Ranskassa ja sen sijoittumista suhteessa tasavaltalaiseen hegemoniseen järjestykseen. Tutkielmani teoreettisen viitekehyksen on muodostanut Antonio Gramscin hegemoniateoria, ja tutkimusmetodinani olen käyttänyt kriittistä diskurssianalyysiä (CDA). Ranskan islamiin liittyvä tutkimuskirjallisuus tukee osaltaan analyysiä ja aineiston tulkintaa.

Olen pyrkinyt vastaamaan seuraaviin tutkimuskysymyksiin:

1. Miten Ranskassa järjestettävä institutionalisoitu imaaminkoulutus asemoituu suhteessa tasavaltaan ja *laïcité*-käsitteeseen?
2. Millaisia intressejä ja vallankäytön muotoja siihen liittyy?

Tapaus, jonka kautta olen aiheeseen pureutunut, on Pariisin suuren moskeijan alaisuudessa toimivan Institut al-Ghazâlin järjestämä imaaminkoulutus. Pääasiallisena aineistonani ovat toimineet Pariisissa 2014 tehdyt teemahaastattelut instituutin johtajan kanssa sekä Ranskan senaatin aihetta käsittelevä raportti vuodelta 2016. Lisäksi aineistona on käytetty marginaalisesti Institut al-Ghazâliin kytkeytyviä verkkosivuja. Analyysivaiheessa erityisen haasteelliseksi muodostui ranskankielisen aineiston lainauksien ja termien kääntäminen suomeksi, minkä vuoksi olen sisällyttänyt alkuperäiskieliset lainaukset alaviitteisiin. Näin lukija on itse voinut arvioida tulosten reliabiliteettiä suhteessa alkuperäiseen aineistoon. Lisäksi on huomioitava, että aineisto koostuu merkittävässä osin kasvokkain suoritetuista haastatteluista, joissa merkitykset rakentuvat haastattelijan ja haastateltavan vuorovaikutuksessa, eli tutkija on jo aineiston tuottamisen vaiheessa ollut mukana sen merkitysten rakentamisessa ja tulkinnassa.

Analyysin perusteella Ranskassa järjestettävä Institut al-Ghazâlin imaaminkoulutus asemoituu osaksi Ranskan tasavaltalaista hegemonista järjestystä, jonka kiinteä osa valtion ja julkisen elämän maallisuuteen liittyvä *laïcité*-käsité on. Institut al-Ghazâlin johtaja rakentaa kuvan imaaminkoulutuksesta, joka kiinnittyy saumattomasti *laïcité*n kannalta keskeisen vuoden 1905 kirkon ja valtion erottavan lain kehykseen. *Laïcité*-lainsäädäntö muodostaa näin kaiken toiminnan hegemonisen kehyksen, johon kiinnittyminen näyttäytyy islamin ja imaamien koulutuksen kiistattomana etuna. Samoin senaatin raportissa *laïcité* ja vuoden 1905 laki ovat kaiken islamista

käytävän keskustelun perusta. Aineiston perusteella vaikuttaa siltä, että uskonnosta on ranskalaisessa kontekstissa mahdotonta puhua ilman viittauksia *laïcité*hen. *Laïcité* nousee aineistossa jopa perustuslakia perustavammaksi lähtökohdaksi ja viitteeksi, osoittaen sen asemaa hegemonisessa järjestyksessä eri ryhmien jaettuna etuna, jonka vastustaminen olisi järjetöntä. Gramscin sanoin, ”jokainen teko nähdään hyödylliseksi tai haitalliseksi, hyveelliseksi tai rikkeelliseksi” vain suhteessa tähän periaatteeseen, siitä ”tulee maallikkomoraalin ja koko elämän ja kaikkien ihmisten välisten suhteiden täydellisen maallistumisen perusta” (Gramsci 1982, 29).

Toisaalta on huomattava, että Institut al-Ghazâlin johtaja pyrkii myös asettamaan rajoja sille, mitä *laïcité* tarkoittaa asettaen sen vastakkain *laïcité*-hengen kanssa. Hyvästä *laïcité*stä tulee *-ard*-suffiksilla jotain huonoa, jopa *laïcité*n vastakohta, jossa uskontojen legitiimejä oikeuksia rajoitetaan. Instituutin johtaja siis rajaa ns. kovan linjan *laïcité*n legitiimin, yhteisesti jaetun konsensuksen ulkopuolelle. Tässä on kuitenkin kyse ennen kaikkea *laïcité*-diskurssin sisäisistä ristiriidoista ja valtataisteluista, ei varsinaisesti itse diskurssin vastustamisesta.

Imaaminkoulutuksen asemoitumista koskevien tulosten yleistettävyyden on rajallinen ja voidaankin sanoa, että ne koskevat vain tapaukseksi valittua Institut al-Ghazâlin imaaminkoulutusta. Pariisin suuri moskeija, jonka alaisena instituutti toimii, on perinteisesti ollut Ranskan valtion neuvottelukumppani islamiin liittyvissä kysymyksissä, ja voidaankin ajatella, että se edustaa tietynlaista perinteistä uskonnollista eliittiä, jonka kanssa hegemoninen eliitti on jo pidemmän aikaa muodostanut konsensusta jaetuista eduista. Kuitenkin Ranskassa on myös muita imaaminkoulutusta tarjoavia instituutioita, joiden asemoitumisesta suhteessa tasavaltaan tai *laïcité*hen tämä tutkimus ei voi väittää kertovansa mitään. Samoin senaatin raportti eliitin puhetta edustavana aineistona on rajallinen, ja on huomattava, että sen on laatinut työryhmä, jonka kokoonpano heijasti raportin laadintahetken voimasuhteita senaatissa. Näin ollen sen analysoinnin tulosten ei voida olettaa olevan tyhjentävä kuvaus eliitin tai hegemonisen ryhmän puheesta. Samoin on huomioitava ajallinen konteksti; haastatteluaineisto on kerätty ennen vuoden 2015 islamistisia terrori-iskuja, kun taas senaatin raportti pian niiden jälkeen. Näin ollen myös ajallinen muuttuja täytyy ottaa huomioon aineistoissa esiintyviä eroja koskevien tulosten osalta.

Tutkimuksen pohjalta voidaan kuitenkin esittää, että *laïcité* on ranskalaisen hegemonisen järjestyksen keskeinen konsensusta tuottava elementti, joka kaikkien uskonnollisten toimijoiden täytyy hyväksyä voidakseen osallistua hegemoniseen järjestelmään – jos sitä ei hyväksy, jää tasavallan ulkopuolelle, sitä vastustamaan. On vaikeaa kuvitella Ranskan valtion hyväksyvän

legitiimiksi neuvottelu- tai yhteistyökumppanikseen sellaisia kansalaisyhteiskunnan toimijoita, jotka eivät tähän konsensukseen liity. Näin tutkimukseni tulokset ovat saman suuntaisia kuin esimerkiksi Royn (2007, 20-21). Tutkimuksen tulokset antavat siis indikaatiota niistä mekanismeista, joilla hegemonian suostutteluvoima operoi Ranskassa.

Aineistossa Ranskassa järjestettävään imaaminkoulutukseen liittyi *laïcité*-diskurssin lisäksi kolme muuta diskurssia: turvallisuusdiskurssi, pätevyysdiskurssi ja integraatiodiskurssi, joiden välillä oli merkittäviä siteitä. Näiden perustella voidaan vastata kysymykseen imaaminkoulutukseen liittyvistä intresseistä. Yhtäältä nähtiin tarve tuottaa päteviä imaameja, jotka hallitsisivat vaikutusvaltaisen ja relevantin puheen suhteessa uskoviin yhteisöön, jonka kanssa he uskonnon viranhaltijoina ja johtohenkilöinä ovat vuorovaikutuksessa. Tämä pätevyys oli kuitenkin senaatin raportissa selkeästi alisteista turvallisuusdiskurssille: oikeanlaisen pätevän puheen tarkoituksena on luoda vastadiskurssi radikalisoitumiselle. Turvallisuusdiskurssi hallitsikin senaatin raportissa muita diskursseja, mikä osittain selittyy vuoden 2015 terrori-iskujen kontekstilla. Turvallisuusdiskurssi oli puolestaan lähes olematon ennen iskuja kerätyssä Institut al-Ghazâlin johtajan haastatteluaineistossa. Tässä on kuitenkin huomioitava ajallisen kontekstin lisäksi etenkin haastateltavan identiteetti Ranskan algerialaisena ja Ranskan islamin edustajana, jonka intresseissä tuskin on luoda mielle yhtymiä islamin ja turvallisuusuhkien välille. Voidaan myös olettaa, että haastateltavan oli vielä ennen vuoden 2015 iskuja mahdollisuus häivyttää turvallisuusdiskurssi taka-alalle. Eräs jatkotutkimuksen aihe voisikin olla, miten vuoden 2015 terrori-iskut vaikuttivat turvallisuusdiskurssin käyttöön muslimien ja toisaalta eliitin puheessa islamista Ranskassa.

Pätevyysdiskurssi oli myös molemmissa aineistoissa alisteinen integraatiodiskurssille, sillä pätevyys kuvattiin ensisijaisesti pätevyytensä suhteessa Ranskan poliittiseen, institutionaaliseen, juridiseen, historialliseen, kulttuuriseen ja sosiaaliseen kontekstiin (vrt. islamilaisen teologian ja tekstien tuntemus). Institut al-Ghazâlin johtajan puheessa integraatiodiskurssi oli erityisen vahva, ja sillä rakennettiin imaaminkoulutuksen legitimitettä. Integraatio- ja pätevyyspuhe ovat tietysti vahvassa yhteydessä *laïcité*-puheeseen, joka on ranskalaisen kontekstin tuntemuksen kulmakivi. Näin *laïcité*hen sitoutumisesta tulee imaamin pätevyyden ja integraation testi.

Aineistossa rakennettiin vahvasti eroa tunnetun ja tuntemattoman, kotimaisen ja vieraan välille esittämällä ulkomaiset imaamit ja muodollista koulutusta vailla olevat (salafisti)imaamit epäpätevinä ja kykenemättöminä, jopa vaarallisina. Näin määritellään oikeanlaisen uskonnollisen johtajan kriteerit, mikä on yksi tapa, jolla hegemoninen järjestys ulottaa valtansa uskontojen

alueelle jopa sellaisessa kontekstissa, jossa valtion mahdollisuus sekaantua uskontojen sisäiseen järjestäytymiseen on muodollisesti estetty lainsäädännön nojalla. Uskovien yhteisön oma toimijuus ja tarpeet imaamiin liittyen ja islamin sisäiset imaamin nimittämiseen liittyvät kriteerit ja menettelytavat ohitetaan. Senaatin raportissa nähdään voimakas pyrkimys saattaa Ranskan islam järjestäytymään yhtenäiseksi, standardisoiduksi, hierarkkiseksi kokonaisuudeksi, jossa imaamien valintaa ei määrittele kukin paikallisyhteisö omista kriteereistään käsin, vaan jossa imaamius sidotaan muodollisiin, standardisoiuihin pätevyysvaatimukseen. Tämä ”järjestäytymisvaatimus” tulee esiin myös moskeijoiden rahoituksesta puhuttaessa. Islam täytyy tehdä hallittavaksi tekemällä se ensin tunnetuksi ja standardisoiduksi. Tässä vaaditaan hallittujen yhteistyötä: heidän on itse tehtävä itsensä hallittaviksi järjestäytymällä tietyllä, vallan sanelemalla tavalla. Hegemoniseen järjestykseen mukautumattomuus nähdään Gramscin kuvaamalla tavalla epärationalisena ja haitallisena.

Myös *laïcité*-diskurssi on vallankäyttöä, sillä vaikka se yhtäältä rajoittaa valtion valtaa, se toisaalta myös mahdollistaa sen. Vaikka valtio ei voi määrätä uskontojen sisäisistä asioista, sillä on hallussaan suostutteluvoimainen diskurssi, joka nauttii yleistä hyväksyntää ja muodostaa kehyksen, johon kaikkien uskontojen on kiinnityttävä varmistaakseen omien etujensa toteutumisen ja asemansa tasavaltalaisessa järjestyksessä. Gramscin hegemoniateorian valossa voidaankin tulkita, että *laïcité*n tunnustava imaaminkoulutus on esimerkki siitä, kuinka hegemonia käyttää valtaansa paitsi kielen, myös siihen jäsenyviien kansalaisyhteiskunnan instituutioiden, kuten koulutusinstituuttien kautta osana arkipäivän käytäntöjä.

Kansallisesti järjestäytyneellä imaaminkoulutuksella vastataan globalisaation luomaan uhkaan kansallisille eliiteille. Hegemoniateorian valossa voidaan Roytä (2007) mukaillen tulkita, että globaalisti verkostoitunut ja hierarkkisesti hajanainen islam haastaa kansallisen hegemonisen järjestyksen etenkin niissä tasavallan osissa, joissa hallittujen spontaani suostumus on jo muutenkin heikentynyt sosiaalisen, taloudellisen, poliittisen ja kulttuurisen marginalisaation tuloksena, josta oireena ovat mm. lähiömellakat. Tällöin paikallistasolla tai tietyissä yhteisöissä syntyy tilaa vaihtoehtoisille diskursseille, jotka leviävät paitsi internetin ja viestintävälineiden, myös erilaisten perinteisten ja uskonnollisten johtajien kautta. Etenkin maahanmuuttajayhteisöillä on jo valmiiksi kansainvälisiä siteitä ja vieraiden kielten taitoa, jotka tarjoavat näkymiä kansallisen kontekstin yli. Näin islam toimii siltana, joka yhdistää paikallistason globaaliin tasoon ohi kansallisvaltion kontrollin (mt, 30).

Hegemoninen eliitti tarvitsee siis liittolaisikseen Ranskassa harjoittavia imaameja horjuvan kansallisen hegemonisen järjestelmän vahvistamiseksi, ja analyysin perusteella imaamien koulutukseen liittyy merkittäviä intressejä tässä suhteessa. Imaamien koulutus nähdään keinona luoda sellaisia kansalaisyhteiskunnan rakenteita, jotka kykenevät käyttämään hegemonian suostutteluvoimaa suhteessa tiettyyn, kriittiseksi nähtyyn väestönosaan. Tämä näkyy aineistossa voimakkaana integraatiodiskurssina, jossa integraatio on integraatiota tasavaltaan ja sen hegemoniseen järjestykseen, mukaan lukien *laïcité*n näkeminen kaikkia yhteiskunnallisia ryhmiä koskevana jaettuna etuna. Imaamin pätevyys ja legitimitetti ovat aineiston perusteella riippuvaisia siitä, kuinka hyvin hän on sisäistänyt tietyn jaetun ymmärryksen maailmasta, toisin sanoen hegemonisen diskurssin.

Analyysin tulosten pohjalta herää kysymys, missä määrin imaamit nyky-Ranskassa voidaan Gramscin termein nähdä tietyn sosiaalisen ryhmän ”orgaanisina intellektuelleina”, sosiaalisen ryhmän ollessa Gramscille ennen kaikkea luokka. Kuten Laclau ja Mouffe (1985, 69) kritisivat, ajatus luokasta poliittisen taistelun keskipisteenä asettaa rajat hegemonian dekonstruktionistiselle logiikalle. Joka tapauksessa Ranskan valtion jatkuvat yritykset luoda Ranskan islamia edustavia muodollisia rakenteita ja vaikuttaa imaamien ja uskonnollisten johtajien koulutuksen standardisoimiseen voidaan nähdä yrityksinä muodostaa ”muslimeja” edustava sivistyneistö, joka pystyy yhtenäisenä toimijana osallistumaan neuvotteluihin hegemonisesta konsensuksesta hallitsevan luokan liittolaisena ja argumentoimaan hegemonisen järjestyksen jaettuna etuna omalle ”ryhmälleen”. Näin puhe ”Ranskan islamista” voidaan ymmärtää tavoitteena laajentaa hegemonista konsensusta kansalaisyhteiskunnan rakenteiden ja uusien liittolaisten avulla. Tähän mennessä yritykset eivät ole tuottaneet tyydyttävää tulosta, jos ”Ranskan islamia” edustavien rakenteiden moninaisuudesta, niiden välisistä ristiriidoista ja kiistelystä edustavuudesta voidaan jotain päätellä. Voidaankin pohtia, missä määrin on mahdollista muodostaa orgaaninen sivistyneistö uskonnon kautta määritellylle ryhmälle, joka on muulla tapaa hyvin heterogeeninen, koostuen useista etnisistä, kulttuurisista ja kielellisistä ryhmistä, kansalaisuuksista, poliittisista näkemyksistä, sekä ennen kaikkea eri yhteiskuntaluokkien edustajista. Lisäksi on huomioitava islamin eri suuntauksien moninaisuus huolimatta malekiittisunnillaisuuden merkittävästä asemasta Ranskassa. Tämä moninaisuus yhdistettynä globaaleihin kytkentöihin ja *laïcité*-lainsäädännön asettamiin rajoitteisiin valtion toiminnalle tekee islamin integroimisesta kansalliseen hegemoniaan haastavaa.

Lähteet

Primääriaineisto:

Haastattelut:

Seddiki, Djelloul, johtaja (2014). Haastattelu Institut al-Ghazâlissa 15.4.2014

Seddiki, Djelloul, johtaja, ja Hadid, Cheikh Tayeb, opettaja (2014). Haastattelu Institut al-Ghazâlissa 24.4.2014

Ranskan senaatin asiakirja :

Le Sénat (2016) : *De l'islam en France à un Islam de France, Etablir la transparence et lever les ambiguïtés*. Rapport d'information fait au nom de la mission d'information n° 757 (2015-2016) sur l'organisation, la place et le financement de l'islam en France et de ses lieux de culte. Goulet, Nathalie & Reichardt André (raportoijat), 5.7.2016. Saatavissa: <https://www.senat.fr/rap/r15-757/r15-7571.pdf> , luettu 18.9.2020

Verkkosivut:

Institut al-Ghazâli 19.10.2010: « Formation des Imams et des aumôniers », Saatavissa: <http://www.institut-al-ghazali.fr/Les-formations/formation-des-imams-et-des/>, luettu 17.10.2017

Institut al-Ghazâli (päiväämätön), "L'institut". Saatavissa : <http://www.institut-al-ghazali.fr/l-institut/>, luettu 18.10.2017

Restaurant Aux Portes de l'Orient (päiväämätön). Internet-sivu. Saatavissa: <http://www.restaurantauxportesdelorient.com/index.html>, luettu 27.5.2017.

Sekundääriaineisto:

Adler, Alexandre 17.2.2012. Haastattelu France Inter. Saatavissa: <http://www.franceinfo.fr/societe/tout-et-son-contraire/alexandre-adler-caracteriser-les-gens-par-leur-physique-est-une-idee-d-extr-530767-2012-02> , kuunneltu 26.10.2013

Akgönül, Samim (2012): "The Debate on Imams and Imam Training in France." Teoksessa: Aslan, Ednan & Windisch, Zsófia (toim.): *The Training of Imams and Teachers for Islamic*

Education in Europe. Frankfurt am Main: Peter Lang AG, 175-188.

Alasuutari, Pertti (1999): *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino.

Anderson, Perry (1976 a): *Considerations on Western Marxism*. London: NLB.

Anderson, Perry (1976 b): "The Antinomies of Antonio Gramsci." *New Left Review*. I/100.
Marras-joulukuu 1976. Saatavissa: <http://www.cwanderson.org/wp-content/uploads/2011/09/anderson.pdf>, luettu 20.2.2014.

Andre, Virginie & Harris-Hogan, Shandon (2013): "Mohamed Merah: From Petty Criminal to Neojihadist." *Politics, Religion & Ideology*. 14:2, 307-319.

Bigo, Didier (1991): "L'idéologie de la menace du Sud". *Cultures et Conflits*. Printemps 1991, n. 2.

Billig, Michael (2007): "Critical Discourse Analysis and the Rhetoric of Critique." Saatavissa: http://www.academia.edu/469231/Critical_Discourse_Analysis_and_the_rhetoric_of_critique, luettu 29.5.2014. Alunperin teoksessa Weiss Gilbert & Wodak, Ruth (toim.): *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. Hampshire, UK & New York, USA: Palgrave Macmillan.

Bourdieu, Pierre (1993): « Effets de lieu ». Teoksessa Bourdieu, Pierre (toim.) *La misère du monde*. Libre Examen. Paris : Seuil, 159-167.

Bowen, John (2004): "Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field". *American Anthropologist*, vol. 106, no. 1, 43-55.

Buci-Glucksmann, Christine (1980): *Gramsci and the State*. London: Lawrence & Wishart.

Caeiro, Alexandre (2005): "Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam". Teoksessa Cesari, Jocelyne & McLoughlin, Séan (toim.), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate: Aldershot.

Chamboredon Hélène, Pavis Fabienne, Surdez Muriel, Willemez Laurent (1994) : « S'imposer aux imposants. A propos de quelques obstacles rencontrés par des sociologues débutants dans la pratique et l'usage de l'entretien. » *Genèses* 16, 114-132.

Code de procédure pénale, Saatavissa :

https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?jsessionid=1778BC3F6A686ED1213DED423E272B9C.tplgfr42s_1?cidTexte=LEGITEXT000006071154&dateTexte=20101229, luettu 18.7.2020

Constitution du 4 octobre 1958. Saatavissa: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html> , luettu 6.6.2014.

CSA Opinion Institutionnel (2008): *Islam et citoyenneté*. Tilaja: Le Monde. Saatavilla: <http://www.csa.eu/multimedia/data/sondages/data2008/opi20080730-islam-et-citoyennete.pdf>, luettu 29.7.2014.

Davidson, Naomi (2012): *Only Muslim: Embodying Islam in Twentieth-century France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

De Royer, Solenn (2004): "L'organisation du culte musulman en France." Teoksessa *Journal de l'année Edition 2004*, Paris: Editions Larousse, 87-90.

Eskola, Jari & Suoranta, Juha (1998): *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.

Fairclough, Norman (2003): *Analysing Discourse. Textual analysis for social research*. London & New York: Routledge.

Favell, Adrian (2001): *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan.

Fetzer, Joel & Soper, J. Christopher (2005): *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

France Inter 5.4.2012, "L'expulsion d'imams lance la question de leur formation." Saatavilla: <http://www.franceinter.fr/depeche-l-expulsion-d-imams-re-lance-la-question-de-leur-formation?page=282>, luettu 12.8.2014.

France Inter 23.5.2013, "Quid du rapport sur la formation d'imams en France commandé par Manuel Valls?" Saatavilla: <http://www.franceinter.fr/emission-la-question-du-jour-quid-du-rapport-sur-formation-des-imams-en-france-commande-par-manuel-v>, luettu 12.8.2014.

Frégnac-Clave, Françoise (2008): "Les «violences urbaines» de novembre 2005 en région parisienne: Fantômes et réalités." *Contemporary French and Francophone Studies*, 12:4, october 2008, 429-436.

Garbin, David & Millington, Gareth (2012): "Territorial Stigma and the Politics of Resistance in a Parisian *Banlieue*: La Courneuve and Beyond." *Urban Studies* 40:10, August 2012, 2067-2086.

Selby, Jennifer A. (2011): "Islam in France reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin report." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 31, No. 3, September 2011, 383-398.

Gill, Stephen & Law, David (1989): "Global Hegemony and the Structural Power of Capital". *International Studies Quarterly*. Vol. 33, No. 4, 475-499. Saatavissa <http://www.jstor.org/stable/2600523>, luettu 15.10.2013.

Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Toim. Quentin Hoare & Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1999): *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Toim. Hoare, Quetin & Nowell-Smith, Geoffrey. London: ElecBook. Saatavissa: <http://abahlali.org/files/gramsci.pdf>, luettu 25.5.2018

Gramsci, Antonio (1979): *Vankilavihkot. Valikoima*. Toim. Böök, Mikael. Helsinki: Kansankulttuuri Oy.

Gramsci, Antonio (1982): *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. Böök, Mikael. Helsinki:

Kansankulttuuri Oy.

Hall, Stuart (1992): *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. Koivisto, Juha - Lehtonen, Mikko - Uusitupa, Timo - Grossberg, Lawrence. Tampere: Vastapaino.

Heywood, Andrew (2013): *Politics*. 4. painos. Hampshire, UK & New York, USA: Palgrave Macmillan.

Iltalehti 9.12.2017, «IL-Analyysi: Helsingin suurmoskeijan rahoitus herättää edelleen kysymyksiä - Bahrainista lennätetyn sheikin selitykset eivät vakuuttaneet ». Saatavissa: http://www.iltalehti.fi/kotimaa/201712082200591540_u0.shtml, luettu 22.5.2018.

Institut d'études opinion et marketing IFOP (2011): « Les valeurs des Français à 6 mois de l'élection présidentielle. » Tilaaja: Europe 1 / Paris Match. Saatavissa: http://www.ifop.com/media/poll/1695-1-study_file.pdf, luettu 23.7.2014.

Institut d'études opinion et marketing IFOP (2012): « L'image de l'Islam en France. » Tilaaja: Le Figaro. Saatavissa: http://www.ifop.com/media/poll/2028-1-study_file.pdf, luettu 26.7.2014.

Institut Montaigne (2016), « L'islam de France est possible ». Saatavissa : http://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/institut_montaigne_-_un_islam_francais_est_possible.pdf, luettu 18.10.2017.

Ipsos (2014): « Franctures Françaises Vague 2: 2014. » Tilaaja: Le Monde, France Inter, Fondation Jean Jaurès, le Cevipof. Saatavissa: http://www.scribd.com/fullscreen/201131539?access_key=key-1t3mqe013t7ygr0cp930&allow_share=false&escape=false&show_recommendations=false&view_mode=scroll, luettu 29.7.2014.

Jokinen Arja, Juhila Kirsi & Suoninen Eero (1993). *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino.

Jouanneau, Solenne (2012) « L'imam, cleric sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction. » *Genèses*, 2012/3, n. 88, 6-24.

Jouanneau, Solenne (2009) « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque ». *Politix* 2009, n. 86, 147-166.

Kepel, Gilles (2010): " French lessons in Londonistan." *National Interest*. 23.2.2010.

Kepel, Gilles (2012): *Banlieue de la République: Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et à Montfermeil*. Paris: Gallimard.

Kepel, Gilles (2015): *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*. Paris: Gallimard.

Khosrokhavar, Farhad (2014): "The Constrained Role of the Muslim Chaplain in French Prisons." *International Journal of Politics, Culture and Society*. Online First Article, 11.5.2014.

Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*. London, New York: Verso.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

La Grande Mosquée de Paris, 7.5.2017 : « Communiqué de presse ». Lehdistöiedote. Saatavissa: <https://www.mosqueedeparis.net/emmanuel-macron-president-de-la-republique/>, luettu 13.5.2017

Laurence, Jonathan & Vaisse, Justin (2005): *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Le Figaro 24.4.2017, "La grande mosquée de Paris appelle à voter "massivement" pour Macron ». Saatavissa: <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2017/04/24/97001-20170424FILWWW00147-la-grande-mosquee-de-paris-appelle-a-voter-massivement-macron.php>, luettu 27.5.2017.

Le Figaro 21.6.2013, "Islam: l'UOIF est tentée de faire cavalier seul." Saatavissa: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/06/21/01016-20130621ARTFIG00705-islam-l-uoif-est-tentee-de-faire-cavalier-seul.php>, luettu 12.7.2014.

Leiken, Robert S. (2012): *Europe's Angry Muslims: the Revolt of the Second Generation*. Oxford: Oxford University Press.

Le Monde 13.1.2015, "Manuel Valls : « Oui, la France est en guerre contre le terrorisme »", Saatavissa: http://www.lemonde.fr/politique/article/2015/01/13/manuel-valls-oui-la-france-est-en-guerre-contre-le-terrorisme_4555301_823448.html, luettu 16.8.2017.

Le Monde 3.2.2015, « Marianne voilée : le directeur de « Valeurs actuelles » condamné ». Saatavissa : https://www.lemonde.fr/actualite-medias/article/2015/02/03/marianne-voilee-le-directeur-de-valeurs-actuelles-condamne_4568964_3236.html, luettu 18.9.2020.

Le Parisien 19.8.2013, « Immigration et islam. Valls fait encore parler de lui. » Saatavilla : <https://www.leparisien.fr/politique/immigration-et-islam-valls-fait-encore-parler-de-lui-19-08-2013-3064855.php>, luettu 18.9.2020.

Le Point 25.11.2015, " Valls: l'islam doit se mettre "debout" pour couper toute "complaisance" envers le jihadisme", Saatavissa: http://www.lepoint.fr/politique/valls-l-islam-doit-se-mettre-debout-pour-couper-toute-complaisance-envers-le-jihadisme-24-11-2015-1984483_20.php , luettu 16.8.2017.

Le Point 26.7.2014, "Des imams étrangers en renfort pour le ramadan." Saatavissa: http://www.lepoint.fr/societe/des-imams-etrangers-en-renfort-pour-le-ramadan-26-07-2014-1849257_23.php, luettu 12.8.2014.

Libération 27.6.2014, "En France, le ramadan débute samedi ou dimanche." Saatavissa: http://www.liberation.fr/societe/2014/06/27/le-ramadan-debute-samedi-ou-dimanche_1051306, luettu 13.7.2013.

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Saatavissa: http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=A533DBC8486B716E6DAAACDB6F4784D5.tpdjo17v_3?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20140609, luettu 9.6.2014.

Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Saatavissa: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=&categorieLien=id>, luettu 25.7.2014.

Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Saatavissa: http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=CB9855AE1CA8B4C02BD81387D086122C.tpdjo14v_1&dateTexte=?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=cid, luettu 29.7.2014.

Loobuyck, Patrick - Debeer, Jonathan & Meier, Petra (2013): "Church-State Regimes and their Impact on the Institutionalization of Islamic Organisations in Western Europe: A Comparative Analysis." *Journal of Muslim Minority Affairs*, 33:1, 61-76.

Milner, Andrew (1994): *Contemporary Cultural Theory. An Introduction*. London: UCL Press.

Ministère de l'Intérieur 3.4.2012, "Réunion de travail avec les représentants du CFCM sur la lutte contre la radicalisation." Saatavissa: <http://www.interieur.gouv.fr/Archives/Archives-des-actualites/2012/Reunion-de-travail-avec-le-CFCM-sur-la-lutte-contre-la-radicalisation>, luettu 12.8.2014.

Mouffe, Chantal (1979): "Hegemony and ideology in Gramsci". Teoksessa Mouffe, Chantal (toim.) *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge, 168-204.

Mucchielli, Laurent (2009): "Autumn 2005: A Review of the Most Important Riot in the History of French Contemporary Society." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol.35, No. 5. May 2009, 731-751.

Murphy, John P. (2011): "Baguettes, Berets and Burning Cars: The 2005 Riots and the Question of Race in Contemporary France." *French Cultural Studies* 22:1, 33-49.

Office Français de l'Immigration et de l'Intégration OFII (2014): « La Formation CAI. » Saatavissa: http://www.ofii.fr/s_integrer_en_france_47/la_formation_cai_21.html, luettu 2.7.2014.

Présidence de la République (2003) : *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. Rapport au Président de la République remis le 11 décembre 2003*. Stasi, Bernard (puheenjohtaja). Saatavissa: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf>, luettu 25.7.2014.

Proust, Marcel (1979): *Rouva Swannin ympärillä*. Kadonnutta aikaa etsimässä, osa 3. Helsinki: Otava.

Ransome, Paul (1992): *Antonio Gramsci. A New Introduction*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Raymond, Gino G. (2009): "From Islam en France to Islam de France: contradictions of the French left's responses to Islam". *Patterns of Prejudice*. Vol. 43, no. 5, 2009, 481-496.

- Roy, Olivier (2007): *Secularism confronts islam*. New York: Columbia Univesity press.
- Said, Edward W. (2003): *Orientalism*. London: Penguin.
- Sarkozy, Nicolas 19.4.2003: *Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, ministre de l'intérieur, de la sécurité intérieure et des libertés locales, sur la création et les compétences du Conseil français du culte musulman, la liberté de culte pour les musulmans, leurs obligations par rapport à la laïcité et au respect des lois de la République, le Bourget le 19 avril 2003*. Saatavissa: <http://discours.vie-publique.fr/notices/033001292.html>, luettu 12.6.2014.
- Sarkozy, Nicolas 14.3.2012: *Allocution de N. Sarkozy à la Grande Mosquée de Paris*. Elysée. Saatavissa: <https://www.youtube.com/watch?v=AbLgzJj3fRY>, katsottu 10.6.2014.
- Schegleff, Emanuel (1997): "Whose text? Whose context?" *Discourse & Society* 1997 vol. 8 no. 2, 165-187.
- Schneider, Cathy Lisa (2008): "Police Power and Race Riots in Paris." *Politics&Society*. 36:133, 133-159.
- Sibertin-Blanc Guillaume, Boqui-Queni Laëtitia, « La laïcité répressive. Anthropologie et géopolitique de l'homo laïcus », *Multitudes*, 2015/2 (n° 59), 104-113. Saatavilla: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2015-2-page-104.htm>, luettu 20.7.2020
- Silverstein, Paul A. (2004): *Algeria in France: Transpolitics, Race and Nation*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- The Pew Global Attitudes Project (2006): *Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity*. Saatavissa: <http://www.pewglobal.org/files/pdf/7-6-06.pdf>, luettu 26.7.2014.
- Valls, Manuel 27.9.2012: *Allocution de Manuel Valls, ministre de l'Intérieur, jeudi le 27 septembre 2012*. Saatavissa: <http://www.interieur.gouv.fr/Archives/Archives-Manuel-Valls-mai-2012-avril-2014/Interventions-du-Ministre/Inauguration-de-la-Grande-mosquee-de-Strasbourg>, luettu 13.7.2014.
- Van Dijk, Teun A. (2001): "Critical Discourse Analysis". Teoksessa Tannen, Deborah - Schiffrin, Deborah & Hamilton, Heidi (toim.) : *Handbook of Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell, 352-371.
- Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wodak, Ruth (2001): "What CDA is about - a summary of its history, important concepts and its developments." Teoksessa Wodak, Ruth & Meyer, Michael (toim.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 1-13.