

- Saukkonen, Pasi (2007). *Politiikka monikulttuurisessa yhteiskunnassa*. Wsoy, Helsinki.
- Scheffer, Paul (2011). *Immigrant nations*. Polity Press, Cambridge.
- Solomos, John & Schuster, Liza K. (2003). Citizenship, multiculturalism, and the politics of identity: contemporary dilemmas and policy agendas. Teoksessa Koopmans, Ruud & Statham, Paul (toim.) *Challenging immigration and ethnic relations politics: comparative European perspectives*. Oxford University Press, Oxford, 74–94.
- Thorup, Mikkel (2010). Cosmopolitanism: sovereignty denied or sovereignty restated? *International Politics* 47:6, 659–679.
- Triadafilopoulos, Triadafilos (2011). Illiberal means to liberal ends? Understanding recent immigrant integration policies in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37:6, 861–880.
- Vertovec, Steven & Wessendorf, Susanne (2010). Introduction: assessing the backlash against multiculturalism in Europe. Teoksessa Vertovec, Steven & Wessendorf, Susanne (toim.) *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. Routledge, Abingdon, 1–31.
- Vertovec, Steven (2010). Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity. *International Social Science Journal* 61:199, 83–95.
- Wiewiorka, Michel (2012). Multiculturalism: a concept to be redefined and certainly not replaced by the extremely vague term of interculturalism. *Journal of Intercultural Studies* 33:2, 225–231.
- Woodward, James (1992). Commentary: liberalism and migration. Teoksessa Barry, Brian & Goodin, Robert E. (toim.) *Free movement: ethical issues on the transnational migration of people and of money*. Pennsylvania State University Press, University Park, 59–84.

Teemu Pauha

Identiteetin dialektiikkaa, eli onko muslimeita olemassa

Teesi: ”muslimius” ja ”suomalaisuus” toistensa vastakohtina

Eräänä iltana viime marraskuussa olin syömässä illallista uskontotieteilijäseurueessa, kun joukosamme ollut lontoolainen tutkija esitti yllättävän väitteen: ”*Muistan, kuinka Englannissa ei muutama vuosikymmen sitten ollut muslimeita vaan pakistanilaisia, intialaisia ja arabeja.*”¹ Kollegani ei tarkoittanut väitteellään sitä, että Englannin väestö olisi muutamassa vuosikymmenessä muuttunut kokonaan toisenlaiseksi vaan että ihmisistä käytetyt luokitukset ovat muuttuneet. Etniset vähemmistöt on ”uskonnollistettu” (tai Bassam Tibin sanoin: uskonto on etnistetty; ks. Tibi 2010a; 2010b), minkä seurauksena arabit ja pakistanilaiset on alettu entistä useammin nähdä uskontonsa kautta ”muslimeina”.

Vastaava ilmiö näyttää tapahtuneen myös muualla Euroopassa. Muun muassa Saksassa (esim. Spielhaus 2006) ja Pohjoismaissa (esim. Jerman 2009: 103) on havaittu, että etniset vähemmistöt määrittyvät yhä useammin uskonnon, erityisesti islamin kautta. Ilmiöstä on käytetty muun muassa nimityksiä ”uskonnollinen reduktionismi” (*religious reductionism*; ks. Esposito 1998: 348), ”uskonnollistaminen” (ks. Martikainen 2008: 145) tai ”teologosentrismi” (*theologocentrism*; ks. Rodinson 2006: 104). Islamista on vaivihkaa tullut nimittäjä, jonka alle niputetaan yhä suurempia ihmisjoukkoja ja joka hyväksytään yhä suurempien yhteiskunnallisten ilmiöiden selittäjänä.

Määrittymisen monoliittiseksi ja yhtenäiseksi on mahdollistanut myös islamin toiseuttamisen. Islam mielletään Suomessa ennen kaikkea maahanmuuttajien uskonnoiksi (Ketola 2010: 47–48), ja maahanmuuttokeskustelu kanavoituu vastaavasti ennen kaikkea islamiin (Taira 2008: 207). Vaikka yhä suurempi osa Suomen muslimeista on kantaväestöön kuuluvia käännynnäisiä tai maahanmuuttajien Suomessa syntyneitä lapsia (esim. Martikainen 2008), islam asettuu usein ”suomalaisuuden” vastakohtaksi sekä mediassa (esim. Horsti 2009: 82) että ihmisten asenteissa. Vuonna 2003 tehdyssä tutkimuksessa neljäsosa suomalaisista hyväksyi väitteen ”*Suomessa ei tulisi sallia islamin uskonnon harjoittamista, koska se uhkaa kulttuuriamme*” (Jaakkola 2009: 62). On hämmäntävää, että tällaiset väitteet saavat kannatusta maassa, jossa on asunut muslimeita toistasataa vuotta ja joka eräänä ensimmäisistä maista Euroopassa on antanut islamilaiselle yhdyskunnalle virallisesti tunnustetun aseman.

Pohdin tässä kirjoituksessani ongelmia, joita liittyy muslimien redusoimiseen vain uskontonsa edustajiksi. Samat ongelmat koskevat myös etnistä tai kansallista reduktionismia ja ylipäänsä tilanteita, joissa ihmisenä olemisen moninaisuus pelkistetään yhteen identiteetikategoriaan. Pyrin kirjoituksellani kyseenalaistamaan ”suomalaisuuden” ja ”muslimiuden” välisen vastakkainasettelun; vastakkainasettelu edellyttäisi, että sekä suomalaisuudella että islamilla on tiettyjä olemuksellisia piirteitä,



jotka ovat ristiriidassa keskenään. Näkemykseni mukaan mitään tällaisia piirteitä ei ole, vaan suomalaisuus ja islam ovat aivan yhtä moninaisia ja monimuotoisia kuin yksittäiset suomalaiset ja muslimitkin.

Vaikka kiistänkin kansallisten ja uskonnollisten kategorioiden olemuksellisuuden, en kuitenkaan halua poikkeuksetta hylätä kaikkea identiteettipolitiikkaa. Lopuksi käynkin lyhyesti läpi muutamia kirjallisuudessa esitettyjä malleja siitä, kuinka identiteettipolitiikkaa voidaan tehdä jumiutumatta essentiaalsiin käsityksiin identiteetikategorioista.

Antiteesi: emme näe puita metsältä

Politiikan tutkija Samuel P. Huntingtonin (1933) esittämä ajatus niin sanotusta ”kulttuurien kamppailusta” (*clash of civilizations*) on äärimmäinen esimerkki islamin toiseuttamisesta. Huntingtonin teesi on, että maailman väestö voidaan jakaa seitsemään tai kahdeksaan selvärajaiseen sivilisaatioon. Sivilisaatioiden välillä on perustavanlaatuisia eroavaisuuksia, jotka tulevat johtamaan konflikteihin erityisesti läntisten ja islamilaisten tai konfutselaisten yhteiskuntien välillä.

Huntingtonin teesi on saanut osakseen niin huomattavaa kannatusta, että yhteiskuntatieteilijät Chiara Bottici ja Benoît Challand (2006: 315) ovat nimittäneet sitä jopa ”*erääksi aikamme huomattavimmista poliittisista myyteistä*”. Huntingtonilla on kuitenkin myös vastustajansa. Ehkä nimekkäin heistä on taloustieteen Nobel-voittaja Amartya Sen, joka on pyrkinyt haastamaan Huntingtonin ja tämän hengenheimolaiset teoksellaan *Identiteetti ja väkivalta* (2006). Senin ensisijainen kritiikin kohde ei ole ajatus sivilisaatioiden törmäyksestä, vaan hän kiistää jo paljon perustavanlaatuisemman oletuksen Huntingtonin teoriassa: ajatuksen siitä, että ihmiskunta olisi jaettavissa selväpiirteisiin sivilisaatioihin. Identiteetin moninaisuutta ei voida pelkistää ”länsimaisuuteen” tai ”islamilaisuuteen”, vaan sama ihminen voi olla molempia yhtä aikaa ja lisäksi esimerkiksi lakimies, sosiaalidemokraatti, keski-ikäinen, mies, homoseksuaali, astmaatikko ja golf-harrastaja (Sen 2006: 47).

Puhumme ”uskonnosta”, ”kulttuurista” tai vaikkapa ”suomalaisuudesta” ikään kuin ne olisivat jotain todellista, selvärajaisista ja käsin kosketeltavaa. Kielitieteilijä George Lakoff ja filosofi Mark Johnson (1980: 25–29) kutsuvat tällaisia käsitteitä ”ontologisiksi metaforiksi” (*ontological metaphor*). Ontologisesta metaforasta on kyse silloin, kun abstrakti ilmiö representoidaan kielessä konkreet-

tiseksi. Puhumme esimerkiksi ”suomalaisuudesta” ikään kuin se olisi jokin tiettyä ihmisjoukkoa yhdistävä olemuksellinen piirre – eräänlainen ihmisen sisäinen ydinolemus, joka voidaan ongelmattomasti erottaa ruotsalaisuudesta, venäläisyydestä tai vaikkapa somalialaisuudesta.

Mutta mistä tämä sisäinen suomalaisuus oikein koostuu? Tiedän ruotsalaisia, jotka pitävät saunasta ja oluesta, ja vastaavasti suomalaisia, jotka eivät piittaa kummastakaan. Sanotaan, ettei suomalainen mies puhu eikä pussaa, mutta ainakin itse teen mielelläni kumpaakin. Vaatimattomuus ja rehellisyys ovat ominaisuuksia, joita suomalaiset varsin mielellään liittävät omaan kulttuuriinsa, mutta he eivät suinkaan ole ainoita; olen tutkinut kahden vuoden ajan saksalaisten muslimien saarnoja, joissa annetaan huomattava painoarvo aivan samoille hyveille.

Suomalaisuus osoittautuikin lähemmässä tarkastelussa kuvitteelliseksi yhteiseksi (ks. Anderson 1983). ”Suomen kansaa” ei yhdistä mikään sisäsyntyinen ”suomalaisuus” vaan se, että joukko ihmisiä uskoo sellaisen olemassaoloon. Kuvitelma yhteisestä kansanluonteesta yhdistää, vaikka sen taustalla ei olisikaan mitään todellista kansanluonetta.

Kuvitteellinen yhteisö ei suinkaan tarkoita mielikuvitusyhteisöä. Kun usko kansan tai uskonnon perimmäiseen olemukseen on synnytetty, sillä on hyvin todellisia seurauksia. Jos Sanni Suomalainen uskoo melankolisuuden kuuluvan tyypilliseen suomalaisuuteen, hänen on ehkä helpompi tunnustaa, kokea ja ilmaista omia alakuloisia tunteitaan.

Kuvitteellisen yhteisön jäsenet olettavat jatkavansa jotain perustavanlaatuista kaikkien yhteisöön kuuluvien kanssa, vaikka eivät voikaan koskaan tuntea kuin murto-osan heistä. Yhteisön muodostumiselle on tyypillistä, että yhteisön sisäistä monimuotoisuutta aletaan aliarvioida ja yhteisön jäsenten eroja kaikkiin muihin ihmisiin nähden taas ylikorostetaan. Kun monikulttuurisuudesta keskustellaan julkisuudessa, sekä monet monikulttuurisuuden ”kannattajat” että sen ”vastustajat” syyllistyvät tällaiseen ajatusvirheeseen ja esittävät kulttuurit sisäisesti homogeenisinä monoliitteina (Huttunen *et al.* 2005: 26–27). Tällaiseen käsitykseen sitoutunut monikulttuurisuuden vastustaja näkee suomalaisen kulttuurin ehjänä ja selvärajaisena kokonaisuutena, joka on perustavanlaatuisessa ristiriidassa eräiden muiden yhtä lailla ehjien ja selvärajaisien kulttuurien kanssa. Siksi onkin tärkeää pitää kulttuurit mahdollisimman erillään toisistaan. Myös kulttuuri relativistisesti² orientoitunut monikulttuurisuuden kannattaja



vetää kulttuurien välille tiukat rajat. Hän kuitenkin tekee kulttuurien perustavanlaatuisista eroista toisenlaiset johtopäätökset: koska yhtä kulttuuria ei voida arvioida toisen kriteereillä, kaikkia kulttuurisia käytäntöjä täytyy kunnioittaa yhtä lailla.

Kumpikin ajattelutapa syyllistyy kulttuuriseen reduktionismiin, toisen ihmisen pelkistämiseen kulttuurinsa tuotteeksi. Kummankaan kautta ei voi nähdä muita ihmisiä kaltaisinaan vaan vain Toisena isolla T:llä. Ksenofobiselle maahanmuuttokriitikolle Toinen on vieras ja vaarallinen, kulttuurirelativistille taas vieras ja eksoottinen. Kummastakin lähtökohdasta on vaikea tavoittaa aitoa dialogia ja kosketuspintaa ihmisten välille.

Tällaisen monikulttuurisuuspuheen lähtökohdanta on mustavalkoinen ”me ja muut” -asetelma. Ainoa ero monikulttuurisuuden vastustajan ja kannattajan välillä on tällöin se, nähdäänkö ”muut” hyvinä vai pahoina. Vaikka tämänkaltainen asennoituminen leimaa suurta osaa julkista keskustelua, on kuitenkin myös muunlaisia tapoja puhua monikulttuurisuudesta. Mustan ja valkoisen lisäksi voidaan pyrkiä tavoittamaan harmaan eri sävyjä. On absurdia väitellä esimerkiksi siitä, onko islam ”hyvä” vai ”paha”, jos mitään yhtä selvärajaisia ja monoliittista islamia ei ole olemassakaan.

Todellisuudessa ”suomalaiset”, ”muslimit”, ”maahanmuuttajat” ja muut vastaavat kuvitteelliset yhteisöt kätkevät sisäänsä huomattavan määrän vaihtelua. Iän, sukupuolen, koulutuksen ja sosioekonomisen aseman kaltaisilla tekijöillä on usein enemmän merkitystä kuin kansallisuudella tai uskonnolla. Helposti ajatellaan, että kahdella satunnaisella suomalaisella on lähtökohtaisesti enemmän yhteistä kuin satunnaisesti valitulla suomalaisella ja saksalaisella. Minun on kuitenkin rehelliisyyden nimissä tunnustettava, että olen kokenut olevani huomattavasti enemmän kotonani nuoren, saksalaisen muslimitutkijan kuin eläköityneen suomalaisen sekatyömiehen kanssa. Ikä, koulutus ja ammatti riittivät hyvin yhdistämään sen, minkä uskonto, kansallisuus ja äidinkieli erottivat.

Ontologiset metaforat eivät ole yksinomaan kieleen vaan myös ajatteluun liittyvä ilmiö (Lakoff & Johnson 1980: 28). Olemme niin tottuneita kuvaamaan maailmaa kansallisilla ja uskonnollisilla kategorioilla, ettemme huomaa niihin kätkeytyvää variaatiota. Emme huomaa, ettemme koskaan näe ”muslimiutta” tai ”suomalaisuutta”, koska niitä ei sellaisenaan esiinny havaintomaailmassamme. Ei esimerkiksi ole muslimiutta, joka ei olisi muslimimieheyttä tai -naisuutta. Vastaavasti ei ole ”suomalaisuutta”, joka ei olisi kietoutunut yhteen paitsi sukupuolen myös lukuisten muiden

identiteettien kanssa (kansallisuuden ja sukupuolen yhteenkietoutumista: ks. esim. Gordon *et al.* 2002). Abstraktin ”suomalaisuuden” sijaan on olemassa lukematon joukko yksityisiä suomalaisuuksia. ”Muslimius” ja ”suomalaisuus” eivät ole olemassa platonisessa ideoiden maailmassa vaan ruumiillistuneina, monimutkaisten identiteettisermien osina.

Identiteettikategorioiden yhteenkietoutuneisuus muodostaa tutkimukselle haasteen. Emme voi ottaa tarkasteltavaksemme esimerkiksi pelkkää naisuutta tai suomalaisuutta, koska sukupuoli tai kansallisuus on olemassa vain yhdistyneenä muihin identiteettikategorioiden. Eri identiteettikategoriat myös saavat merkityksensä toinen toisiltaan: ”suomalaisuus” tarkoittaa todennäköisesti eri asioita keski-ikäiselle, työväenluokkaiselle, tapakristitylle ja heteroseksuaalille suomalaisnaiselle kuin nuorelle, keskiluokkaiselle, buddhalaiselle ja homoseksuaalille suomalaismiehelle.

Sosiaalisten kategorioiden keskinäistä riippuvuutta on sukupuolentutkimuksen piirissä kutsuttu ”intersektionaalisuudeksi” (*intersectionality*). Intersektionaalisuuden käsite syntyi 1980- ja 1990-lukujen taitteessa, kun eräät feministiajattelijat alkoivat kritisoida siihenastista feminististä liikettä ja rotusyrjintää vastustanutta kansalaisoikeusliikettä etnisiin vähemmistöihin kuuluvien naisten unohtamisesta. Feministinen liike oli pitkälti ollut valkoisten, keskiluokkaisten naisten liike, mikä oli jättänyt muut naiset paitsioon. Kansalaisoikeusliike puolestaan oli ollut ennen kaikkea miesten liike, jossa naisille tärkeät kysymykset olivat liian usein jääneet sivuun. Tämä on ongelmallinen tilanne, koska etnisiin vähemmistöihin kuuluvat naiset kohtaavat yhtäältä erilaista seksismiä kuin muut naiset ja toisaalta erilaista rasismia kuin miehet. (Intersektionaalisuudesta: ks. esim. Crenshaw 1993; McCall 2003; Phoenix 2004; Davis 2008; Bilge 2010; Brah & Garry 2011; Winker & Degele 2011.)

Intersektionaalisuus monipuolistaa käsitystä syrjinnästä: sama henkilö kuuluu usein yhtä aikaa sekä hegemonisiin että marginalisoituihin ryhmiin (Dhmoon 2010: 239). Suomalainen, työväenluokkainen muslimimies voi esimerkiksi olla etnisyytensä ja sukupuolensa ansiosta etuoikeutetussa asemassa yhteiskunnassamme, mutta kokee samalla uskontoon ja luokka-asemaan perustuvaa syrjintää.

Syrjintää ei kuitenkaan voida kattavasti kuvata vain laskemalla yhteen syrjinnän muotoja. Identiteetti on enemmän kuin osiensa summa; jos suomalaisten muslimimiesten sijasta tarkastellaan suo-

malaisia musliminaisia, sukupuoli ei ole ainoa asia, joka muuttuu. Sukupuoli värittää kansallisuutta ja uskontoa, joten suomalaisuus ja muslimius merkitsevät todennäköisesti eri asioita naisille ja miehille. Erilaiset identiteetikategoriat paitsi kasautuvat myös muuttavat toisiaan. Identiteetti muistuttaa tältä osin sointua³: sointu muodostuu kolmesta tai useammasta sävelestä, jotka soitetaan yhtä aikaa. Soitetut sävelet vaikuttavat soinnun synnyttämään vaikutelmaan, mutta vielä tärkeämpiä ovat intervallit, sävelten keskinäiset suhteet. Yksittäiset sävelet saavat viime kädessä merkityksensä siitä, mikä niiden rooli on soinnun kokonaisuudessa. Rasismin tai seksismin ymmärtäminen edellyttää vastaavasti identiteetikategorioiden välisten vuorovaikutussuhteiden ja identiteetin kokonaisuuden hahmottamista.

Kaikki edellä mainittu asettaa huomattavia haasteita identiteettipolitiikalle: keiden puolesta puhutaankaan silloin, kun esiinnyään kulttuurin, kansakunnan tai uskonnon puolestapuhujina? Kun tämän päivän suomalaiskansallinen populistinen liikehdintä väittää edustavansa Suomen kansaa ja suomalaisuutta, keitä se tosiasiaa edustaa? Koen itse kuuluvani Suomen kansaan ja olevani suomalainen, mutta en tunnista populismin ajamaa suomalaisuutta. Kuka viime kädessä määrittelee suomalaisuuden? Kenellä on oikeus puhua sen nimissä?

Synteesi: kohti vaihtoehtoista identiteettipolitiikkaa

Jos yhtenäisen naiseuden, muslimiuden tai maahanmuuttajuuden kokemus kielletään, mille perustalle voidaan enää rakentaa yhteistä agenda? Onko identiteettipolitiikalla enää mitään toivoa?

Vaikka yhtenäisten kulttuurien, uskontokuntien tai jopa sukupuolten olemassaolo voidaan asettaa kyseenalaiseksi tieteellisin perustein, on silti useita poliittisia syitä pitäytyä niissä. Ensinnäkin syrjinnän ja epätasa-arvon vastaiset toimenpiteet edellyttävät usein tarkasteltujen kategorioiden rajoittamista. Erillisten sosiaali- ja terveyspalveluiden perustaminen ”työväenluokkaisille heteroseksuaalisille musliminaisille” olisi käytännössä hankalaa, vaikka se olisikin teoreettisesti perusteltua. Kaikkia oleellisia kategorioita ei aina voida huomioida, ja käytännön päätöksenteossa onkin usein pakko tehdä valintoja sen suhteen, mikä kategoria asetetaan kulloinkin etusijalle.

Toisekseen monille ihmisille on tärkeää voida määrittellä itsensä osaksi laajempaa yhteisöä. Onko oikein käyttää tutkijan etuoikeutettua asemaa kyseenalaistamaan kategorioita, jotka ovat tärkeitä yhteiskunnallisesti heikommassa asemassa oleville?

Pidänkin varovaista identiteettipolitiikkaa edelleen perusteltuna. Sitä tulisi kuitenkin tarkistaa intersektionaalisuuden valossa. Esittelen lopuksi kaksi mallia, joissa on etsitty tasapainoa erojen kieltämisen ja niiden ylikorostamisen välillä.

Englantilainen politiikan tutkija Tariq Modood (2010: 159–160) on ehdottanut, että vähemmistöjen yhteiskunnallisen aseman tulisi nojata kahteen periaatteeseen, yhtäläiseen ihmisarvoon (*equal dignity*) ja yhtäläiseen kunnioitukseen (*equal respect*). Ideaalitulanteessa kaikki ihmiset olisivat tasa-arvoisia ja jakaisivat yhtäläisen ihmisarvonsa perusteella samat oikeudet. Koska yhteiskunnassa kuitenkin esiintyy rasismia, seksismiä ja muuta ihmisryhmien eriarvoista kohtelua, ryhmäjäsenyydet tulee ottaa huomioon poliittisessa päätöksenteossa. Eri ryhmiä voidaan kohdella päätöksenteossa eri tavalla, kunhan tämä tehdään yhtäläisen kunnioituksen periaatteen mukaisesti. Ryhmien erilaisen kohtelun tulee toisin sanoen pyrkiä aiempien epätasa-arvoisuuksien korjaamiseen ja sitä kautta aitoon tasa-arvoon. (Modood 2010: 159–160.)

Myös transversaalinen politiikka pyrkii tavoittamaan tasapainoa samankaltaisuuden ja eron välillä – ”toisaalta etsimään samankaltaisuuksia olematta ylimielisen universalistista ja toisaalta myöntämään eron lamaantumatta siitä”⁴ (Cockburn & Hunter 1999: 88). Transversaalisen politiikan keskeisenä lähtökohtana on niin sanottu *standpoint*-epistemologia; jokainen ihminen kokee maailman eri tavalla, ja siksi erilaisten kokemisen tapojen välinen dialogi on ainoa tapa lähestyä totuutta (sic). Toinen keskeinen lähtökohta on ”eron sisällyttäminen tasa-arvoon”. Transversaalinen politiikka tunnustaa toisin sanoen ihmisten väliset erot, muttei pidä niitä eriarvoisuuden perusteena. (Yuval-Davis 1999: 94–95.)

Kun maailmaa tarkastellaan intersektionaalisuuden näkökulmasta, tulee ilmeiseksi, että kaikki me ihmiset olemme sekä samanlaisia että erilaisia keskenämme. Jaan joidenkin kohtaamieni ihmisten kanssa kansallisuuden, toisten kanssa iän, kolmansien kanssa taas jotain aivan muuta. Jokaisessa kohtaamassani ihmisessä on sekä jotain tuttua että jotain vierasta.

Alaviitteet

1. Kirjoitus perustuu osittain Diakonia-ammattikorkeakoulun tutkimus-, kehittämis- ja innovaatiotoiminnan DIAK Tutkii -blogissa julkaistuun kirjoitukseen ”Olkamme siis suomalaisia”; ks. Pauha (2011).
2. Kulttuuri relativismilla tarkoitetaan tässä käsitystä, jonka mukaan käsitykset hyvästä ja pahas-



ta ovat aina niin kulttuurisidonnaisia, ettei niitä voida oikeuttaa millään objektiivisilla kriteereillä. Universaaleja moraalitotuuksia ei siis ole olemassa vaan ainoastaan erilaisia kulttuurisia tapoja. (Esim. Rachels 2003: 18–19.)

3. Kiitän vertauksesta fil. yo Laura Kataista (ks. myös Gregg 1991: 48–49).

4. Alkuperäinen lainaus: ”on the one hand look for commonalities without being arrogantly universalist, and on the other affirm difference without being transfixed by it [sic].”

Lähteet

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Lontoo.
- Bilge, Sirma (2010). Recent feminist outlooks on intersectionality. *Diogenes* 225, 58–72.
- Bottici, Chiara & Challand, Benoît (2006). Rethinking political myth. The clash of civilizations as a self-fulfilling prophecy. *European Journal of Social Theory* 9:3, 315–336.
- Brah, Avtar & Phoenix, Ann (2004). Ain't I a woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies* 5:3, 75–86.
- Cockburn, Cynthia & Hunter, Lynette (1999). Transversal politics and translating practices. *Soundings* 12, 88–93.
- Crenshaw, Kimberlé (1993). Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review* 43:6, 1241–1299.
- Davis, Kathy (2008). Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory* 9:1, 67–85.
- Dharamoon, Rita K. (2011). Considerations on mainstreaming intersectionality. *Political Research Quarterly* 64:1, 230–242.
- Espósito, John L. (1998). *Islam and politics*. Syracuse University Press, Syracuse.
- Garry, Ann (2011). Intersectionality, metaphors, and the multiplicity of gender. *Hypatia* 26:4, 826–850.
- Gordon, Tuula, Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (2002, toim.). *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Vastapaino, Tampere.
- Gregg, Gary S. (1991). *Self-representation. Life narrative studies in identity and ideology*. Greenwood Press, New York.
- Horsti, Karina (2009). Kyllä Suomeen aina yksi nainen mahtuu! Turvapaikanhakijat uhreina ja uhkana suomalaisessa julkisuudessa. Teoksessa Keskinen, Suvi, Rastas, Anna & Tuori, Salla (toim.) *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Vastapaino, Tampere, 77–85.
- Huntington, Samuel P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs* 72:3, 22–49.
- Huttunen, Laura, Löytty, Olli & Rastas, Anna (2005). Suomalainen monikulttuurisuus. Paikallisia ja ylijärjaisiä suhteita. Teoksessa Rastas, Anna, Huttunen, Laura & Löytty, Olli (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Vastapaino, Tampere, 16–40.
- Jaakkola, Magdalena (2009). *Maahanmuuttajat suomalaisten näkökulmasta: Aseennemuutokset 1987–2007*. Helsingin kaupungin tietokeskus, Helsinki.
- Jerman, Helena (2009). Venäläiset tulivat: Tutkija kohtaa median kuvan maahanmuuttajista. Teoksessa Keskinen, Suvi, Rastas, Anna & Tuori, Salla (toim.) *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Vastapaino, Tampere, 97–105.
- Ketola, Kimmo (2010). Uskontotilanteen muutos ja suomalaisten suhtautuminen eri uskontoihin. Teoksessa Martikainen, Tuomas & Jalovaara, Ville (toim.) *Religionens återkomst. Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen / Uskonnon ylösnousemus. Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros*. Finlands svenska tankesmedja Magma, Helsinki, 40–51.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago.
- Martikainen, Tuomas (2008). Mitä poliisin tulisi tietää islamista? Teoksessa Tanner, Arno (toim.) *Poliisi ja maahanmuuttajat. Kohtri kotoutumista edistävää vuorovaikutusta*. Poliisiammattikorkeakoulu, Tampere, 142–155.
- McCall, Leslie (2005). The complexity of intersectionality. *Signs* 30:3, 1771–1800.
- Modood, Tariq (2010). Multicultural citizenship and muslim identity politics. *Interventions* 12:2, 157–170.
- Pauha, Teemu (2011). ”Olkaamme siis suomalaisia”. *DIAK Tutkii -blogi*. 23.8.2011, <http://www.diaktutkii.fi/blogi.asp?id=82>
- Rachels, James (2003). *Elements of moral philosophy*. McGraw Hill, New York.
- Rodinson, Maxime (2006). *Europe and the mystique of Islam*. I.B.Tauris, Lontoo.
- Sen, Amartya (2006). *Identiteetti ja väkivalta*. Basam Books, Helsinki.
- Spielhaus, Riem (2006). Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, ”Ausländer” zu ”Muslimen” zu machen. *Internationale Politik* 3, 28–37.
- Taira, Teemu (2008). Islamin muuttuva julkisuuskuva. Tapaustutkimuksia Helsingin Sanomista 1946–1994. Teoksessa Martikainen, Tuomas, Sakaranaho, Tuula & Juntunen, Marko (toim.) *Islam Suomessa*. SKS, Helsinki, 200–224.
- Tibi, Bassam (2010a). Ethnicity of fear? Islamic migration and the ethnicization of Islam in Europe. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 10:1, 126–157.
- Tibi, Bassam (2010b). The return of ethnicity to Europe via Islamic migration. The ethnicization of the Islamic diaspora. Teoksessa Hsu, Roland (toim.) *Ethnic Europe. Mobility, identity, and conflict in a globalized world*. Stanford University Press, Palo Alto, 127–156.
- Yuval-Davis, Nira (1999). What is ‘transversal politics’? *Soundings* 12, 94–98.
- Winker, Gabriele & Degele, Nina (2011). Intersectionality as multi-level analysis. Dealing with social inequality. *European Journal of Women's Studies* 18:1, 51–66.