



Uskontolukutaito tutkimuksen kohteena. Diskursiivinen näkökulma

Johanna Konttori
Helsingin yliopisto

Tarkastelen artikkelissa uskontolukutaidon tutkimukseen liittyviä metodologisia kysymyksiä. Lähtökohtinani toimivat kahden uskontolukutaidon keskeisen tutkijan, Diane L. Mooren ja Adam Dinhamin kehittämät analyttiset tulkintakehikot. Toistaiseksi tutkimuksessa on keskitytty ennen muuta opetus- ja koulutussektoriin, ja etenkin Dinham on omissa tutkimusprojekteissaan käyttänyt tutkimusmenetelmään haastatteluita ja kyselyitä. Artikkelin tehtävänä on tehdä metodologinen kokeilu Dinhamin tulkintakehikon muovaamisesta diskursiiviseen tekstitutkimukseen ja tutkijasta riippumattomasti syntyneen aineiston analyysiin sopivaksi. Yhdistämällä Dinhamin tulkintakehikkoon diskurssihistoriallisen ja retorisen analyysin elementtejä luon oman lähestymistapani, jossa tarkastellaan aineistossa esiintyviä kategorisointeja, asenteita ja argumentaatiostrategioita. Aineistonani toimii yksittäinen kuulemistilaisuus, joka järjestettiin Ranskassa vuonna 2009 toimineen, musliminaisten kasvohunnun käyttöä selvittäneen työryhmän työskentelyn aikana. Analyysissa nousee esiin kasvohunnun ristiriitainen kategorisoiminen niin uskonnolliseksi kuin poliittiseksi symboliksi, yksiselitteisen kielteinen asenne kasvohunnun käyttöä kohtaan, katolisen kirkon käyttäminen esimerkkinä hyväksyttävästä uskonnosta Ranskassa, sekä kasvohuntua käyttävien naisten vapaan tahdon epääminen. Artikkelin keskeisenä johtopäätöksenä on se, että diskursiivinen tekstitutkimus tuo oman lisänsä uskontolukutaidon tutkimukseen. Lähestymistavalla on sijansa niin akateemisessa kuin yhteiskunnallisessakin keskustelussa, missä sen tehtävänä on nostaa esiin niitä tapoja, joilla kielenkäytöllä rakennetaan erilaisia representaatioita uskonnoista ja uskonnollisuudesta.

Johdanto

Uskontolukutaito on noussut viimeisten 10–15 vuoden aikana mukaan akateemisiin tutkimuksiin, joissa käsitellään länsimaisia monikulttuurisia yhteiskuntia, ja uskontojen sekä uskonnollisuuden asemaa niissä. Termi on alun perin englanninkielinen (*religious literacy*), ja käytössä on myös sen vastinpari eli uskontolukutaidottomuus (*religious illiteracy*) (Conroy 2015; Moore 2014). Suomessa uskontolukutaidon tutkimus on melko nuorta, mutta selkeässä kasvussa (Konttori 2018).

Uskontolukutaidon käsite on monien muiden käsitteiden tapaan kiistanalainen, nimeään myöten. Yksi käsitteen tunnetuimmista kehittäjistä, Adam Dinham, on todennut yhdessä Matthew Francisin kanssa, ettei uskontolukutaito suinkaan ole täydellinen termi (Dinham & Francis 2015, 12). Lisäksi, koska uskontolukutaito on vahvasti kontekstisidonnainen käsite, olisi Dinhamin ja Grace Davien mielestä syytä puhua uskontolukutaidoista monikossa (Davie & Dinham

2019, 25). Uskontolukutaitoa myös tutkitaan useista eri lähtökohdista – kuten teologisesta, sosiologisesta ja kulttuurisesta – käsin (Kähkönen 2016; ks. myös Dinham & Jones 2010, 4–6).

Tähän mennessä uskontolukutaitoa käsittelevissä tutkimuksissa on korostunut ennen muuta koulutussektori, ja etenkin Dinhamin ja kumppaneiden tutkimuksissa kyselyiden ja haastatteluiden käyttö tutkimusmenetelminä. Tämä sai minut kysymään, miten tutkia uskontolukutaitoa jo olemassa olevien tekstimateriaalien kautta? Otan lähtökohdiksi Diane L. Mooren ja Adam Dinhamin uskontolukutaidon viitekehykset ja muotoilen niitä apunani käyttäen kolme diskursiivisen uskonnontutkimuksen alle sijoittuvaa tutkimuskysymystä, joita käytän artikkelin analyysiosiossa.

Käsittelen aluksi uskontolukutaidon käsitettä pohtien, onko kyseessä näkökulma, menetelmä vai mahdollisesti molemmat. Samassa yhteydessä esitän oman ehdotukseni uskontolukutaidon diskursiiviseen tekstitutkimukseen soveltuviksi kysymyksiksi, ja esittelen niiden perustan diskurssihistoriallisessa analyysissä sekä retorisessa analyysissä. Seuraavassa luvussa esittelen kontekstin, johon analyysin kohteena oleva teksti kuuluu. Tarkastelen Ranskassa vuonna 2009 käytyä poliittista keskustelua musliminaisten oikeudesta käyttää kasvohuntua julkisilla paikoilla. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan valitsemaani tekstiä ja lopuksi pohdin, mitä annettavaa diskursiivisella tekstitutkimuksella ja valmiiden aineistojen tarkastelulla on uskontolukutaidon tutkimukselle.

Analyttinen näkökulma, menetelmä, vai molemmat?

Uskontolukutaito toimii tutkimuskirjallisuudessa useammassa roolissa. Analyttisenä näkökulmana uskontolukutaitoa käyttää esimerkiksi Vincente Fortier. Hän tarkastelee artikkelissaan ranskalaista *laïcité*-periaatetta, joka määrittää uskonnon ja valtion välistä suhdetta ja takaa kansalaisille uskonnonvapauden (Fortier 2019). *Laïcité*lla on Fortierin mukaan vahva lainopillinen perusta, mutta sitä käytetään nykyään paljon tuota perustaa laveammin. Fortier katsoo, että Ranskassa vallitsee lukutaidottomuus *laïcité*n suhteen, mikä saattaa olla haitaksi vähemmistöuskonnoille sekä uskonnonvapaudelle. Hänen mukaansa Ranskassa tarvitaan koulutusta niin *laïcité*n lainopillisista sisällöistä kuin eri uskontokunnistakin.

Susanna Mancini keskittyy muslimityttöjen ja -naisten pukeutumista rajoittavaan lainsäädäntöön niin Ranskassa kuin laajemminkin Euroopassa (Mancini 2019). Mancinin artikkeli on siitä mielenkiintoinen, että se on osa uskontolukutaitoa käsittelevää teosta *Religious Literacy, Law and History* (Melloni & Cadeddu 2019), mutta uskontolukutaito ja -lukutaidottomuus jäävät artikkelissa näkymättömiin. Mancini kritisoi musliminaisten pukeutumista rajoittavaa lainsäädäntöä katsoen sen olevan naisia syrjivää. Hänen huomionsa (Mancini 2019, 132) musliminaisten roolin muuttumisesta julkisessa keskustelussa on käsillä olevan artikkelin kannalta mielenkiintoinen. Mancinin mukaan siinä missä huivia tai kasvohuntua käyttävät naiset haluttiin aiemmin pelastaa, on lisääntynyt ymmärrys naisten omasta halusta peittää päänsä ja/tai kasvonsa johtanut siihen, että nykyään heidät nähdään useammin uhkana yhteiskunnalle ja sen arvoille.

Diane L. Mooren metodologinen näkökulma nousee yhdysvaltalaisen konfliktin- ja rauhantutkimuksen piiristä, ja hänen eksplisiittisenä tavoitteenaan on kasvattaa uskontojen ymmärrystä yhteiskunnassa (Moore 2014; 2015). Mooren näkökulma nousee neljän uskontotieteelliseen (*study of religion / religious studies*) tutkimukseen perustuvan väitteen pohjalta. Ensinnäkin,

tunnustuksellisten ja tunnustuksettomien väittämien välille tulee osata tehdä ero. Tunnustuksellisilla väittämällä Moore viittaa ennen muuta uskonnollisten auktoriteettien normatiivisiin ilmaisuihin, ja tunnustuksettomilla puolestaan uskonnontutkijoiden tieteellisiin ilmaisuihin. Moore korostaa jälkimmäisen merkitystä uskontojen ymmärtämisen kannalta. (Moore 2014, 380–381; Moore 2015, 27–28.)

Toinen uskontolukutaidon perusväite on, että uskonnot ovat sisäisesti moninaisia. Tällä ei viitata ainoastaan opillisiin jakolinjoihin, vaan myös esimerkiksi yhteiskunnallisten ja poliittisten kontekstien vaikutukseen uskonnon harjoittamiselle. Kolmanneksi Moore korostaa uskontojen kehittyvää ja muuttuvaa luonnetta, vastakohtana ajatukselle uskonnosta staattisena, ikuisena totuutena. Neljäntenä, ja viimeisenä väitteenä Moore esittää, että uskonto ja kulttuuri ovat aina toisiinsa kietoutuneita, eikä kumpaakaan voi ymmärtää ilman toisen huomioimista. (Moore 2014, 381–383; Moore 2015, 29–30.)

Diane L. Moore sijoittaa oman näkökulmansa kulttuuritutkimukseen. Mooren mukaan uskonnon tutkimukseen tarvitaan menetelmällisesti monitieteistä ja tieteiden välistä tutkimusta, jossa huomioidaan uskonnon tai uskonnollisen ilmiön konteksti monipuolisesti. Toiseksi, Mooren kuvaama uskonnontutkimuksen menetelmä huomioi sen, että kaikki tietoväitteet ovat paikantuneita, eikä niitä siten voi pitää yleisesti pätevinä. Kolmanneksi, tämä paikantuneisuus koskee niin tutkimuksen aineistoa kuin tutkimuksen tekijääkin, ja tutkimuksessa on vahvasti läsnä tulkinnan elementti. Neljänneksi, tutkimuksessa tulee huomioida valtarakenteet ja osata huomioida myös se, mikä jää marginaaliin. Viimeiseksi Moore nostaa esiin kulttuuristen normien muuttuvan luonteen, sekä sen, että normit ovat sosiaalisesti rakentuneita, eivät ikuisia totuuksia. (Moore 2015, 31–33. Ks. myös Moore 2014.)

Moore väittää analyyttisen ja metodologisen viitekehyksensä tarjoavan parhaat työkalut uskontojen ymmärtämiseen nykymaailmassa, ja sitä kautta uskontolukutaidottomuuden seurausten vähentämiseen (Moore 2015, 37). Adam Dinham puolestaan tuo uskontolukutaidon viitekehyksensä suoraan osaksi tutkimustaan. Dinham tunnetaan erityisesti korkeakoulujen parissa tekemästään uskontolukutaitotutkimuksesta, jota hän on tehnyt yhdessä muun muassa Matthew Francisin ja Martha Shaw'n kanssa (Dinham & Francis 2015; Dinham, Francis & Shaw 2017).

Dinhamin uskontolukutaidon viitekehys koostuu neljästä osasta, jotka ovat kategoria (*category*), asenne (*disposition*), tieto (*knowledge*) ja taidot (*skills*). Uskonto on diskursiivinen kategoria, ja on oleellista tarkastella mitä tutkittavat sillä tarkoittavat. Asenne on suomennokseni hieman vaikeasti käännettävästä sanasta *disposition*. Sillä viitataan tutkittavien emotionaalisiin näkemyksiin, kuten esimerkiksi vihamieliseen suhtautumiseen uskuntoon. Tiedolla viitataan sen identifioimiseen, millaista tietämystä kussakin tilanteessa tarvitaan. Kenenkään ei odoteta tietävän kaikkea kaikesta. Sen sijaan on tärkeää tiedostaa uskontojen kontekstisidonnaisuus ja arjen uskonnollisuuden sekä opillisten näkemysten ero. Lopuksi taidoilla viitataan siihen, miten tietyssä tilanteessa tietämys tuodaan käytännön tasolle. (Dinham, Francis & Shaw 2017, 2–3.)

Uskontolukutaitoa voi tämän viitekehyksen puitteissa tarkastella seuraavien kysymysten kautta:

- 1) Miten tutkittava ymmärtää uskonnon kategorian?
- 2) Miten tutkittava suhtautuu uskuntoon?
- 3) Millaista tietoa tutkittavalla on uskonnoista?

4) Millaisia taitoja tutkittavalla on uskontoihin liittyen?

Dinhamin tutkimuksissa on korostunut monipuolinen aineistonkeruu muun muassa kyselyiden, haastatteluiden ja havainnoinnin muodossa (Davie & Dinham 2019; Dinham, Francis & Shaw 2017; Dinham & Francis 2015). Tällöin on lähdetty hyvin konkreettisesti kysymään ihmisiltä heidän näkemyksiään uskonnosta ja sitä, miten se näyttäytyy tietyssä kontekstissa. Tässä artikkelissa tarkastelen, miten Dinhamin viitekehys soveltuu valmiin, tutkimuksesta ja tutkijasta riippumattoman aineiston analyysiin.

Uskontolukutaidon diskursiivinen tutkimus

Edellä esitellyissä näkökulmissa ja metodologisissa ratkaisuissa korostuvat uskontojen ymmärtäminen ja niiden tunteminen, samoin kuin pyrkimys nykyistä parempitasoiseen keskusteluun uskonnoista. Niitä yhdistää myös teoreettisen keskustelun samoin kuin tutkimuksen kohdistuminen ennen muuta koulu- ja yliopistomaailmaan, joskin Dinhamin tutkimus on alkanut Grace Davien vaikutuksesta suuntautua myös hyvinvointisektorille (Dinham 2015, 56).

Esitän tässä artikkelissa, että ihmisillä oleva kyky lukea kriittisesti uskonnoista ja niihin liittyvistä ilmiöistä käytäviä keskusteluja kuuluu sekin uskontolukutaidon piiriin. Tämän takia on merkityksellistä tarkastella, miten uskonnoista julkisissa keskusteluissa puhutaan. Näin ymmärrettynä uskontolukutaito tulee lähelle medialukutaitoa, joskaan tarkoituksena ei ole rajoittaa tarkastelua vain eri medioihin. Uskontolukutaitoinen ihminen pystyy erottamaan uskontoihin liittyviä laajempia puhetapoja tai diskursseja, argumentaatiotapoja sekä retorisia valintoja niin uutisteksteistä, blogeista kuin vaikkapa parlamentissa pidetyistä puheistakin.

Lähden tarkastelemaan Adam Dinhamin esittämien tutkimuskysymysten pohjalta sitä, miltä tällainen diskursiivinen tutkimus voisi näyttää. Hypoteesinani on, että Dinhamin tulkintakehykseen sisältyvät kysymykset ovat mielekkäästi sovellettavissa myös sellaiseen tutkimukseen, jossa analysoidaan jo olemassa olevaa, tutkijasta riippumatta tuotettua aineistoa. Liitän tulkintakehykseen näkökulmia diskurssihistoriallisesta sekä retorisesta analyysistä saadakseni siihen mukaan kielenkäytön tutkimukseen kuuluvia elementtejä ja vahvistaakseni tulkintakehyksen teoreettista pohjaa.

Lähestymistapani rakentuu sosiaalisen konstruktionismin perusajatuksille. Havainnot ja niiden pohjalta syntyneitä kategorioita ja tietoa maailmasta ei tule ottaa sellaisenaan ja kyseenalaistamatta, sillä tieto ja ymmärrys maailmasta rakentuvat ihmisten keskinäisessä kanssakäymisessä. Kielenkäytöllä on tässä rakentumisessa suuri merkitys, samoin sillä historiallisella ja kulttuurisella kontekstilla, jossa kanssakäyminen ja tiedon ja ymmärryksen rakentuminen tapahtuu. Lisäksi harvasta asiasta on olemassa täyttä yhteisymmärrystä, ja siten samastakin aiheesta – esimerkiksi musliminaisten kasvohunnusta ja sen merkityksistä – on olemassa samaan aikaan useita eri tiedollisia konstruktioita. (Burr 1995, 3–5.) Itsestään selvinä tai yleisenä tietona pidetyt asiat ovat ihmisten tuottamia eivätkä luonnonlakien sanelemia, ja siten ne voidaan nähdä ja ymmärtää myös toisin.

Dinhamin tulkintakehyksen pohjalta muodostettu, diskurssihistoriallisen sekä retorisen analyysin työkaluilla täydennetty lähestymistapani uskontolukutaidon diskursiiviseen tekstitutkimukseen näyttää seuraavalta.

1. **Kategoria.** Miten aineistossa rakennetaan uskontoa ja uskonnollisuutta? Tarkastelen erilaisia määritelmiä, kategorioita, ominaisuuksien kuvauksia sekä rajanvetoja. Tukeudun analyysissani Ruth Wodakin (et al.) kehittämään diskurssihistorialliseen analyysimenetelmään (*discourse-historical analysis*, DHA, ks. esim. Wodal et al. 2009; Wodak 2001; Reisigl & Wodak 2001). Kyseinen menetelmä on varsin laaja, ja tämän kysymyksen yhteydessä käytän lähinnä nominaatio- ja predikaatiostrategioiden erittelyä tekstistä. Olen siis kiinnostunut siitä, miten uskontoon ja uskonnollisuuteen liittyviä tekijöitä nimetään, kuvataan ja kategorisoidaan tekstissä. (Reisigl & Wodak 2001, 45; Konttori 2015b.)
2. **Asenne.** Miten aineistossa suhtaudutaan uskontoon ja uskonnollisuuteen? Nominaatio- ja predikaatiostrategiat voivat osaltaan kertoa myös henkilön asennoitumisesta uskontoon ja uskonnollisuuteen, etenkin, mikäli esitetyt määreet ja ominaisuudet ovat selkeästi arvottavia. Samoin perspektiivi- tai kehystämistrategioilla ilmaistaan kuulumista johonkin tiettyyn diskurssiin, joka voi osaltaan kertoa henkilön asennoitumisesta uskontoa tai uskonnollisuutta kohtaan. (Reisigl & Wodak 2001, 45.)
3. **Tieto.** Sosiaalisen konstruktionismin hengessä olen kiinnostunut ennen muuta siitä, miten tieto rakentuu aineistossa. Mihin oma tieto ankkuroidaan ja esitetäänkö se varmana vaiko epävarmana? Millaisten argumenttien avulla oma näkökulma pyritään oikeuttamaan? Jääkö vaihtoehtoisille tulkinnoille tilaa? Tämä saattaa tapahtua niin implisiittisen retoriikan kuin eksplisiittisen argumentaation kautta, ja näkyä esimerkiksi normatiivisissa kannanotoissa. Tuula Sakaranahon retorista analyysimallia seuraten kiinnitän huomiota avoimeen oikeuttamiseen ja kritisoimiseen, sekä implisiittisempään naturalisoimiseen ja kyseenalaistamiseen (Sakaranaho 2001a, 15–16; Sakaranaho 2001b, 37; ks. myös Pesonen 2004).

Dinhamin tulkintakehyksen neljäs osa, taidot, on rajattu lähestymistavan ulkopuolelle. Tämä johtuu siitä, että valmiista, tutkimuksesta riippumatta muodostuneesta tekstistä on vaikea lähteä arvioimaan henkilöllä olevia taitoja. Tämä olisi toki mahdollista, jos aineistossa käsiteltäisiin taitoja, mutta tässä tapauksessa näin ei ole. Sen sijaan väitän, että kategorisointeja, asennetta ja argumentaatiota pystyy analysoimaan useimmista tekstiaineistoista.

Koska teen tässä artikkelissa nimenomaan metodologista kehittelyä, palaan itselleni tuttuun tapaukseen ja aineistoon. Väitöskirjassani (Konttori 2015b) tutkin Ranskassa käytyjä poliittisia debatteja musliminaisten oikeudesta käyttää julkisessa tilassa päähuiivia ja kasvohuntua. Myös väitöskirjassani tutkimusotteeni oli diskursiivinen, ja teoreettisesti lähestyin aineistoani kansallisen identiteetin diskursiivisen rakentamisen näkökulmasta.

Vuonna 2009 Ranskassa toimi parlamentaarinen selvitystyöryhmä, joka tunnetaan puheenjohtajansa André Gerinin nimellä Gerin-komissiona. Tämän työryhmän tehtävänä oli tarkastella kysymystä kasvohunnun eli niqabin käyttämisestä julkisessa tilassa ja esittää näkemyksensä siitä tarvittaisiinko asiaa säätelemään uusi laki. Työryhmän jäsenet olivat parlamentaarikkoja, ja he kuuluivat useamman kuukauden aikana kymmeniä asiantuntijalausuntoja (aiheesta tarkemmin, ks. Konttori 2015b).

Paneudun seuraavassa yhden ainoan kuulemistilaisuuden analyysiin. Gerin-komissio kuuli 4.11.2009 entistä ministeriä ja pormestaria, Yvette Roudya, joka esiteltiin naisten oikeuksien ajajana. Roudy toimi 1980-luvulla naisten oikeuksista vastaavana ministerinä ja hän ajoi myös

palkkatasa-arvoa samaisella vuosikymmenellä. Kuulemistilaisuus nousee esiin Gerin-komission pitämien tilaisuuksien joukossa vahvan argumentaationsa ansiosta, mikä tekee siitä mielenkiintoisen analyysikohteen. Roudyn näkemykset kuitenkin noudattelevat kasvohunnusta käydyn poliittisen debatin hegemonisia diskursseja, joissa niqab näyttäytyy kielteisenä, naistalistavana, fundamentalistisena ja Ranskaan sopimattomana vaatekappaleena (Konttori 2015b). Keskityn artikkelissani kokeilemaan analyysimenetelmää rajalliseen aineistoon, mutta sidon analyysiani paikoin myös näihin laajempiin diskursseihin.

Ennen siirtymistä analyysin pariin on syytä asettaa Roudyn kuulemistilaisuus historialliseen kontekstiinsa, niin uskontolukutaidon kuin diskurssihistoriallisen analyysin perusperiaatteita noudattaen. Tässä tapauksessa analysoitava teksti asettuu osaksi useamman vuosikymmenen kestänyttä keskustelua islamin näkyvistä tunnusmerkeistä vahvasti maallisessa, jopa uskontovihamieliseksi kutsutussa (Fox 2008, 135, 138) Ranskassa.

Huivikeskustelu ranskalaisittain

Musliminaisten pukeutuminen on aiheuttanut keskustelua toisen maailmansodan jälkeisessä Ranskassa aina 1980-luvulta lähtien ja maata voikin pitää Länsi-Eurooppaan laajemminkin levinneiden huivi- ja huntukeskusteluiden jonkinasteisena lähtömaana. Kysymys päähuiveista ja kasvohunnuista on muotoutunut erilaiseksi riippuen kunkin maan historiallisesta, sosiaalisesta, kulttuurisesta ja poliittisesta kontekstista, mutta tavalla tai toisella nämä vaatekappaleet ovat päätyneet julkisen keskustelun kohteiksi vähintään enemmistössä, ellei peräti kaikissa Länsi-Euroopan maissa 1990-luvulta alkaen, ja erityisesti 2000-luvun puolella. (Ks. esim. Brems 2014; Ferrari & Pastorelli 2013; McGoldrick 2009; Joppke 2009.)

Ranskassa käytyjä poliittisia keskusteluja koskien päähuivien ja kasvohuntujen käyttöä julkisissa tiloissa on tutkittu paljon (Nilsson 2018; Konttori 2015b; Korteweg & Yurdakul 2014; Fornerod 2013; Hunter-Henin 2012; Selby 2011; Scott 2007; Bowen 2007) ja ne ovat saaneet huomiota myös mediassa. Tässä yhteydessä riittäneekin tapahtumien lyhyt kuvailu sekä sen pohjittaminen, mikä tekee Ranskan kontekstista erityisen suhteessa muuhun Eurooppaan.

Keskustelu alkoi Ranskassa vuonna 1989 kolmen koulutytön päähuiveista. Maassa oli jo pitkään ollut selviö, ettei opettajien valtion virkamiehinä tule osoittaa omaa uskonnollista vakaumustaan työtehtävissään, mutta nyt virisi keskustelu oppilaiden asemasta. Keskustelusta muodostui lopulta 15 vuotta pitkä ja sen aikana luotiin monia ohjeistuksia. Lopulta vuonna 2003 perustettiin useampikin työryhmä selvittämään asiaa, joista tärkeimpänä presidentti Chiracin asettama, Stasi komission nimellä tunnettu työryhmä (Commission présidée par Bernard Stasi 2004). Seuraavana vuonna astui voimaan laki, joka kieltää kaikki näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit valtion kouluissa. Näin kielletyiksi tulivat myös esimerkiksi sikhien turbaanit, juutalaisten kipat ja kristittyjen näkyvillä olevat ristit, muslimityttöjen päähuivien ohella. Vastaavaa lakia ei ole muissa Euroopan maissa.

Muutamaa vuotta myöhemmin keskustelun fokus siirtyi musliminaisten kasvohuntuun, eli niqabiin. Ranskassa koko vartalon ja kasvot peittävään vaatetukseen viitataan termillä *voile intégral*, täyshuntu, mutta käytän itse mieluummin kasvohuntu-termiä. Se, että aiheesta on keskusteltu niin Ranskassa kuin monessa muussakin maassa, liittyy nimenomaisesti kasvojen peittämiseen siten, että vain silmät näkyvät. Kuten jo aiemmin on mainittu, myös kasvohuntukysymystä ratkomaan asetettiin virallinen työryhmä, joka kuuli asianomaisia ja esitti suosituksensa. Alkuvuonna 2011 astui voimaan uusi laki, joka kieltää kasvojen peittämisen julkisilla paikoilla,

kadut mukaan lukien. Ranska oli ensimmäinen Euroopan maa, jossa säädettiin kasvot peittävän vaatetuksen kieltävä laki. Sittemmin Ranskan mallia ovat seuranneet muun muassa Belgia ja Tanska.

Huivi- ja kasvohuntukeskusteluissa ei ole, eikä ole ollut, kyse pelkästään tietyistä vaatekappaleista ja niille annetuista merkityksistä, vaan laajemmin myös siirtolaisuudesta, integraatiosta ja kansallisesta identiteetistä (ks. Nilsson 2018; Konttori 2015b). Kyse ei myöskään ole ollut suuresta lukumäärästä. Huivien ja kasvohuntujen saaman huomion perusteella voisi erehtyä luulemaan, että nämä vaatekappaleet olisivat tavattoman yleisiä. Ranskassa, missä asuu arviolta neljästä viiteen miljoonaa muslimia tai muslimitaustaista henkilöä, oli vuonna 2009 arviolta 1900 kasvohuntua käyttävää naista, ja vuosituhannen vaihteessa arviolta 1500 päähuivia käyttävää koulutyttöä (Debré 2003, 50; Gerin 2010, 28–29).

Ranskan kontekstin tekee erityiseksi laïcité-periaate, joka määrittää uskonnon ja valtion välisiä suhteita. Periaatteen ytimessä ovat uskonnonvapaus, uskontojen tasavertainen kohtelu lain edessä, sekä valtion ja uskonnon ero ja valtion neutraalius suhteessa uskontoihin (Weil 2011, 12). Sinällään nämä kaikki ovat varsin yleiseurooppalaisia ilmiöitä, kuten Jean-Paul Willaime on todennut (Willaime 2010, 18–21). Ranskassa kuitenkin uskonnon ja valtion eroon suhtaudutaan hyvin tiukasti, eikä esimerkiksi kouluissa opeteta lainkaan uskonto-nimistä oppiainetta. Laïcité on vuoden 1905 valtion ja uskonnon erottavaan lakiin perustuva periaate, jonka hyväksymisessä etenkin katolisella kirkolla meni vuosikymmeniä. Vaikka sen perusidea onkin selkeä, liitetään periaatteeseen myös monia arvoja kuten vapaus, veljeys ja tasa-arvo, ja sen soveltaminen käytännön kysymyksissä on osoittautunut haastavaksi (Konttori 2015b).

Laïcité oli erityisesti päähuivikysymyksen keskipisteessä, kun pohdittiin, koskeeko julkisen tilan neutraalius myös sen käyttäjiä, eli koulun tapauksessa oppilaita, mutta periaate nousi esille myös kasvohunnusta käydyissä keskusteluissa. Ranskalaisten muslimiyhteisöjen sitoutuminen laïcité-periaatteen noudattamiseen on nähty etenkin 2000-luvulla tärkeänä, ja sitä myös heiltä suoraan tivattiin muun muassa juuri Gerin-komission järjestämässä kuulemistilaisuuksissa (Konttori 2015a). Oman vakaumuksen näyttäminen päähuivin tai kasvohunnun kaltaisella näkyvällä vaatekappaleella on ollut monille laïcité-periaatteen tiukkaa tulkintaa kannattaville ranskalaisille liikaa.

Yvette Roudy ja epätasa-arvoinen kasvohuntu

Entisen naisten oikeuksista vastaavan ministerin, Yvette Roudyn, kuulemistilaisuudessa ei jää epäselväksi hänen kielteinen kantansa kasvohunnun käyttöä kohtaan. Roudy näkee kasvohunnun käytön ja siihen liittämänsä uskonnollisen fundamentalismin osoituksena hyökkäyksestä tasavaltaa ja sen arvoja kohtaan.

[...] kyseessä on poliittinen propaganda, jonka taustalla on tietty poliittinen virtaus, joka käyttää uskontoa ja hyökkää periaatteitamme vastaan.¹

Tämän hyökkäyksen takana, meidän tasavaltamme, meidän oikeusvaltiomme, meidän laïcité-periaattemme ovat hyökkäyksen kohteina.²

¹ [...] *il s'agit d'une propagande politique orchestrée par un courant politique particulier qui utilise la religion et s'attaque à nos principes.*

² *Derrière cette attaque, c'est notre République, notre État de droit, notre principe de laïcité qui se trouvent attaqués.*

Nämä lainaukset kertovat toisaalta siitä vakavuudesta, jolla Roudy suhtautuu kasvohuntuun, toisaalta siitä, että hän näkee tilanteen ennen muuta poliittisena propagandana. Roudyn asenne kasvohuntua kohtaan on selkeän kielteinen. Puhe hyökkäyksestä tekee tilanteesta vakavan, jopa sotaisan, ja me-pronominin käyttö puolestaan luo kuvaa kasvohunnusta ja sen taustalle ymmärrettystä ideologiasta ei-ranskalaisina. Myöhemmin Roudy määrittelee vielä tarkemmin itse kasvohuntua ja sen käyttäjää:

Naisen identiteetti on pyyhitty pois, nainen on naamioitu, häntä ei ole olemassa – ja se onkin tarkoituksena.³

Yllä olevassa lainauksessa näkyy selkeästi puhujan kielteinen asenne kasvohuntua kohtaan. Kasvohunnun käyttäjä ei ole omista asioistaan päättävä henkilö, vaan huntu hävittää hänen identiteettinsä, ja sen myötä nainen lakkaa olemasta. Tämän ohella Roudy käyttää toistuvasti kasvohunnusta virheellistä nimitystä burka, mikä vie ajatukset Afganistaniin ja siellä talibanien hirmuhallintoon, ja lisäksi hän viittaa kasvohuntuun Troijan hevosesta: jos sen annetaan pujahdtaa osaksi tasavaltaa, seuraa sitä joukko uusia vaatimuksia. Nominaatiostrategiana puhe Troijan hevosesta toimii hyvin länsimaiselle kuulijakunnalle; se kertoo välittömästi, että kasvohuntuun liittyy puhujan mukaan jotain epäilyttävää, josta on syytä olla huolissaan. Näin Troijan hevonen toimii itse asiassa samalla myös predikaatiostrategiana, ilmaisuun liittyvien merkitysten myötä.

Paitsi poliittisena propagandana, Roudy määrittää kasvohuntua myös uskonnon kautta. Seuraavassa lainauksessa hän toteaa, ettei huivinkäyttöä ole kirjattu Koraaniin ja hakee siten kasvohuntua kohtaan kriittiselle kannalleen tukea muslimien pyhästä kirjasta.

Huomautan aluksi, ettei huivinkäyttöä – kasvohunnun tai muutenkaan – ole kirjattu Koraaniin. Näkemykseni mukaan kyseessä on keksintö, jonka takana on omaa ideologiaansa propagoiva uskonnon fundamentalistinen haara. Kuten tiedämme, kaikissa uskonnoissa on fundamentalistinsa: heitä on ollut katolisten ja protestanttien joukossa.⁴

Roudy ei perustele väitettään Koraanin sisällöstä millään tavoin, vaan esittää sen toteavasti, tosiasiassa. Huomioitta jää muun muassa se, että huivin ja etenkin kasvohunnun käyttö jakaa myös muslimioppineiden mielipiteitä, samoin kuin se, että erityisesti päähuiville löytyy monien oppineiden mukaan perusta Koraanista. Kyseessä on siis Roudyn oma tulkinta tai käsitys Koraanin sisällöstä. Koraaniin vetoaminen on siinä mielessä merkityksellistä, että mikäli voidaan osoittaa, ettei kasvohunnun käyttö ole osa uskonnon harjoittamista, ei sen kieltäminen myöskään ole uskonnonvapauslainsäädännön vastaista. Roudy viittaa myös muslimeihin, joiden kanssa hän on keskustellut, ja jotka ovat puolustaneet laïcité-periaatetta ja kritisoineet kasvohunnun käyttöä. Näin hän hakee tukea omalle näkemykselleen myös muslimiyhteisön sisältä, tarkentamatta kuitenkaan sen enempää keiden kanssa hän on puhunut.

Toteavaa, Koraania käsittelevää lausetta seuraa väite, jossa auktoriteetti paikantuu puhujaan itseensä. Kasvohunnun käyttö on Roudyn mukaan osa uskonnon fundamentalistista tulkintaa.

³ *L'identité de la femme est gommée, la femme est masquée, elle n'existe pas – et c'est bien le but.*

⁴ *Je remarque d'abord que le port du voile, intégral ou non, n'est pas inscrit dans le Coran. Selon moi, c'est une invention de la part d'une branche intégriste religieuse qui vise à propager son idéologie. Nous savons d'ailleurs que toutes les religions ont leurs intégristes : il y en a eu chez les catholiques et chez les protestants.*

Näin kasvohuntu on itse asiassa sittenkin uskonnollinen vaatekappale, mutta sen puuttuminen Koraanista ja liittyminen fundamentalistiseen ideologiaan vie siltä pois oikeanlaisen uskonnollisuuden asemaa. Tulkintaa siitä, että Roudy kyseenalaistaa kasvohunnun uskonnollisuuden, tukee kuitenkin Gerin-komission jäsenen, Bérengère Polettin lausahdus:

Sanotte, rouva ministeri, ettei burkan käyttö ole uskonnollinen määräys. Olen aivan samaa mieltä: se ei ole Koraanin, vaan ekstremistien ja fanaatikkojen määräämä.⁵

Toinen merkittävä auktoriteetti, johon Roudy viittaa oikeuttaakseen argumenttinsa, on Ranskan perustuslaki. Hän huomauttaa muun muassa seuraavasti: "Kuitenkin laïcité-periaate on kirjattu perustuslakiin."⁶ Asetettuna vastakkain argumentin kanssa, jonka mukaan kasvohunnun käyttö ei löydy Koraanista, perustuslaissa mainitun laïcitén asema vahvistuu. Roudy kuitenkin kehottaa komissiota perustamaan suosituksensa argumentille sukupuolten välisestä tasa-arvosta, joka sekkin löytyy perustuslaista.

Olen luetellut teille joukon argumentteja. Mutta käyttäkää vain yhtä: miesten ja naisten välinen epätasa-arvo – sukupuolten välinen tasa-arvo löytyy perustuslaista. Älkää lähtekö neokolonialismin tai syyllisyyden kaltaisille alueille. Keskustelin Ihmisoikeusliiton (*Ligue des droits de l'homme*) puheenjohtajan kanssa, ja se meni todella huonosti. Hänen mukaansa muslimeja ei tulisi stigmatoida. Miksi? Ovatko he niin herkkiä? Ei tule unohtaa, että olemme tasavallassa, oikeusvaltiossa.⁷

Kasvohuntu määrittyykin Roudyn puheessa paitsi fundamentalismina niin myös naisten ja miesten välisen epätasa-arvon symbolina. Ottaessaan esiin tasa-arvokysymyksen Roudy samalla kritisoi Ranskan Ihmisoikeusliiton puheenjohtajan näkemystä siitä, ettei muslimeita tulisi stigmatoida puhuttaessa kasvohunnusta ja siihen liittyvistä ongelmallisista tekijöistä. Roudy ei itse näe mahdollisessa stigmatisoinnissa ongelmaa. Ihmisoikeusliiton toi osaksi keskustelua komission jäsen Bérengère Poletti, joka ennen Roudyn vastausta kommentoi liiton omassa kuulemistilaisuudessaan esittämää suvaitsevaisuutta ja koulutusta puoltanutta lausuntoa shokeeraavaksi.

Yvette Roudy oikeuttaa laïcitén merkitystä korostavaa argumenttiaan myös viittaamalla katoliseen kirkkoon, jolla kesti pitkä tovi hyväksyä periaate, kuten aiemmin olen maininnut. Roudy muun muassa viittaa kokemuksiinsa pormestarina pyhiinvaelluskohteena tunnetussa kaupungissa, jossa hän kohtasi ilman ongelmia lukuisia piispoja. Samoin, Roudy viittaa nimellä paavin neuvonantajaan Jean-Louis Tauraniin, joka on kirjoittanut hyväksyvänsä laïcitén. Hän käyttää siten argumentaationsa tukena nimenomaan uskonnollisia auktoriteetteja, ei esimerkiksi tutkijoita. Hän toteaa myös seuraavasti:

⁵ *Vous dites, Madame la ministre, que le port de la burqa n'est pas d'ordre religieux. Je suis tout à fait d'accord : il n'est pas imposé par le Coran, mais par des extrémistes et des fanatiques.*

⁶ *Or le principe de laïcité est inscrit dans la Constitution.*

⁷ *Je vous ai énuméré un certain nombre d'arguments. Mais n'en utilisez qu'un: celui de l'inégalité entre hommes et femmes – le principe de l'égalité entre hommes et femmes figurant dans la Constitution. Ne vous laissez pas embarquer sur d'autres terrains, comme celui du complexe néocolonialiste ou celui de la culpabilité. J'ai discuté avec le président de la Ligue des droits de l'homme, et cela s'est très mal passé. Selon lui, il ne faudrait pas stigmatiser les musulmans. Pourquoi ? Seraient-ils si fragiles ? N'oublions pas que nous sommes en République, dans un État de droit.*

Meillä ei ole ongelmia roomalaiskatolisen kirkon johdon kanssa Ranskassa. On selitettävä, että laïcitéä koskeva laki pätee kaikkialla, uskonnoista riippumatta: kirkot ovat erillään valtiosta ja uskonto kuuluu yksityiselle elämänalueelle.⁸

Katolisen kirkon suhde laïcité-periaatteeseen on aikanaan ollut kitkainen, ja Roudyn argumentaatio implikoi, että katolisen kirkon hyväksytyä periaatteen tulisi muiden uskontokuntien seurata esimerkkiä. Laïcité-periaatteen korostaminen on kuitenkin jossain määrin ristiriitaista, kun huomioidaan Roudyn näkemys kasvohunnusta osana fundamentalistista ideologiaa: mikäli kasvohunnun uskonnollisuus on kyseenalaista, on kyseenalaista myös laïcité-periaatteen soveltaminen kasvohuntukysymykseen, sillä periaate koskettaa nimenomaan uskontoja.

Kuulemistilaisuutensa lopussa Roudy palaa vielä kasvohunnun mahdolliseen uskonnollisuuteen ja toteaa uskovansa vakaasti, että kyseessä on poliittinen ilmiö. Tämä tapahtuu sen jälkeen, kun hän on ohjeistanut komission jäseniä keskittymään mahdollisessa uudessa laissa sukupuolten välisen tasa-arvon korostamiseen. Näin, vaikka hän on puhunut kuulemistilaisuutensa aikana useaan otteeseen kasvohunnun yhteydessä laïcité-periaatteesta, muotoutuu kasvohunnusta matkan varrella puhtaasti poliittinen kysymys, johon on parasta puuttua tasa-arvoargumentilla.

Roudyn argumentaatioissa näkyy myös tukeutuminen yleisessä tiedossa oleviin faktoihin. Tämä näkyy jo aiemmin esitetyssä lainauksessa, jossa Roudy toteaa fundamentalismista seuraavasti: "Kuten tiedämme, kaikissa uskonnoissa on fundamentalistinsa: heitä on ollut katolisten ja protestanttien joukossa." Ilmaisuihin "kuten tiedämme" pyrkii tekemään sitä seuraavasta näkemyksestä jaettua, kyseenalaistamatonta tietoa ja vetoaa siten kuulijoita yhtymään puhujan näkemykseen. Roudyn näkemys uskonnoista on luettavissa ainakin kahdella eri tapaa. Ensimmäinen näistä korostaa sitä, että kaikki uskonnot ovat ongelmallisia, koska niissä kaikissa on fundamentalisteja. Tällainen luentatapa istuu uskontovastaiseen diskurssiin, joka oli vahvimmiltaan suuren vallankumouksen jälkeisinä vuosina, mutta on edelleen löydettävissä ranskalaisesta yhteiskunnasta. Toinen luentatapa itse asiassa normalisoi islamia, mikäli Roudyn lausahduksen ymmärtää tarkoittavan, ettei islam ole sen kummempi uskonto kuin muutkaan.

Huomio kiinnittyy myös lainauksen loppuun, jossa Roudy toteaa nimenomaan menneessä aikamuodossa, että fundamentalisteja on ollut myös katolisten ja protestanttien joukossa. Tämä varsin kyseenalainen mennyt aikamuoto luo omalta osaltaan kuvaa katolisesta ja protestanttisesta kristillisyydestä ongelmattomina uskonnollisuuden muotoina, islamista poiketen. Kristinuskon ja ranskalaisen yhteiskunnan yhteensopivuus nousee esiin Roudyn puheessa myös muissa kohdin, kuten olen jo aiemmin osoittanut.

"Meillä" olevaan kollektiiviseen tietoon viitataan myös seuraavassa lainauksessa, joka on samalla esimerkki kasvohuntua käyttävien naisten kyseenalaistamisesta.

Jotkut naiset sanovat, että hunnun käyttäminen kertoo heidän vapaudestaan. He ovat yleensä nuoria ja tyyliltään avoimia ja vapaita. He selittävät meille, että heille kyseessä on valinta, ja he ovat todennäköisesti vilpittömiä. Mutta me tiedämme, että manipulaatio on helppoa ja että jotkut orjat rakastavat kahleitaan. Lopuksi, tietyt ehdollistamiset, jotka alkavat hyvin varhaisessa vaiheessa, voivat vakuuttaa

⁸ *Nous n'avons donc pas de problèmes avec les hauts responsables de l'Église catholique romaine en France. Il faut expliquer que la loi sur la laïcité s'applique partout, quelles que soient les religions: les Églises sont séparées de l'État et la religion relève du domaine privé.*

ne, jotka eivät ole harjoittaneet tai kokeneet vapauttaan. Kyseessä on siis ehdollistaminen, organisoitu alistaminen ja ylivalta.⁹

Lainauksen alussa Roudy käyttää ilmaisua ”jotkut naiset”, mikä luo kuvaa pienestä vähemmistöstä ja siinä mielessä vähämerkityksisestä näkökannasta. Se, että nämä naiset ovat ”nuoria” ja ”todennäköisesti vilpittömiä”, luo kuvaa naisista naiiveina ja tietämättöminä, etenkin kun seuraavassa lauseessa heidät asetetaan vastakkain tarkemmin määrittelemättömällä ”meillä” olevan tiedon kanssa. Nämä nuoret naiset eivät ymmärrä olevansa todellisuudessa manipulointia ja ehdollistamisen uhreja. Roudy sulkee pois sen vaihtoehdoisen, tutkimuksenkin tukeman, näkemyksen, että moni nainen itse asiassa valitsee vapaaehtoisesti kasvohunnun käytön, etenkin eurooppalaisessa kontekstissa (Brems 2014). Huomionarvoista on myös orjista puhuminen, sillä se kyseenalaistaa naisten toimijuuden lopulleen: orjilla ei saa olla omaa tahtoa vaan he toimivat siten, kuin heidän isäntänsä käskevät. Sanavalinnoillaan Yvette Roudy poistaa kasvonsa peittävilta naisilta vallan päättää itse omasta pukeutumisestaan, mikä on huomionarvoista, sillä onhan kyseessä juuri naisten oikeuksien puolustajana tunnettu henkilö. Roudyn puheenvuorossa ei näykään Mancinin näkemys siitä, että ymmärrys naisten oman valinnan merkityksestä kasvohuntuun liittyen olisi lisääntynyt.

Yhteenvetona voidaan todeta, että Yvette Roudy vähintäänkin kyseenalaistaa puheessaan kasvohunnun uskonnollisuuden Koraaniin, muslimien kanssa käymiinsä keskusteluihin ja omaan näkemykseensä vedoten. Kasvohuntu osoittautui laajemminkin Gerin-komission kuulemistilaisuuksissa ongelmalliseksi määriteltäväksi juuri uskonnon suhteen; edes kaikki muslimit eivät olleet valmiita määrittelemään kasvohuntua uskonnolliseksi (Konttori 2015b, 210). Roudy vahvistaa omalla puheenvuorollaan kuulemistilaisuuksien hegemonista käsitystä kasvohunnusta naisen alistamisen yhtenä muotona, jättämättä tilaa vaihtoehtoisille tulkinnoille. Ajatus siitä, että nainen todella voisi vapaaehtoisesti päättää peittää kasvonsa, kyseenalaistuu. (Konttori 2015b, 222–227.) Islamia uskontona Roudy käsittelee vähemmän, mutta puuttuu kuitenkin kysymykseen islamin stigmatisoinnista kasvohuntukeskustelun myötä. Hänen suorasukainen kysymyksensä siitä miksi islamia ei saisi stigmatisoida, eroaa selkeästi muusta, aihetta käsittelevästä keskustelusta kuulemistilaisuuksien aikana (Konttori 2015b, 217–219). Roudyn puheessa erityisesti katolinen kirkko näyttyy hyväksyttävänä uskontona, koska laïcité-periaate ei aiheuta sille enää ongelmia. Islamin ja laïcitén välinen suhde näyttyy sen sijaan ongelmallisena eritoten kasvohunnun kaltaisen fundamentalistiseksi määrittävän symbolin myötä.

Roudyn asenne suhteessa uskontoon ja uskonnollisuuteen on selkeän kielteinen silloin, kun kyseessä on hänen fundamentalistiseksi määrittämänsä ryhmä tai tapa. Fundamentalismilla ei ole sijaa Ranskassa. Sen sijaan kristinusko, jossa fundamentalismi esiintyy Roudyn mukaan menneessä aikamuodossa ja joka on pitkän kamppailun jälkeen hyväksynyt tasavallan lait ja periaatteet, näyttyy Roudyn puheessa ongelmattomana. Entinen ministeri asettuu puheellaan osaksi ranskalaista hegemonista diskurssia, jossa uskonnon paikka on yksityisen alueella, ja jossa julkisesti esiintuotava uskonnollisuus kyseenalaistetaan, jopa tuomitaan.

⁹ *Certaines femmes déclarent que porter le voile relève de leur liberté. Elles sont en général jeunes et d'allure très libre. Elles nous expliquent qu'il s'agit pour elles d'un choix, et elles sont probablement sincères. Mais nous savons que la manipulation est facile et que certains esclaves aiment leurs chaînes. Enfin, certains conditionnements, qui commencent très tôt, peuvent convaincre ceux qui n'auraient pas pratiqué ou éprouvé leur liberté. C'est donc une affaire de conditionnement, de soumission organisée et de domination.*

Argumentaatioissaan Roudy oikeuttaa näkemyksiään viittaamalla perustuslain ja Koraanin kaltaisiin keskeisiin teksteihin, mutta myös katolisen kirkon auktoriteetteihin. Katolinen kirkko toimiikin eräänlaisena esimerkkinä, jota islamin tulisi seurata. Roudyn kritiikin kohteeksi joutuu muun muassa Ranskan Ihmisoikeusliiton puheenjohtaja, jonka kanssa keskustellessaan Roudy ei selvästi ole päässyt yhteisymmärrykseen kasvohuntukysymyksestä. Päähuiveista ja kasvohunnuista käytyjen poliittisten keskustelujen yksi olennainen piirre oli kyseenalaistamaton sitoutuminen laïcité-periaatteeseen, eikä Roudy tee tässä poikkeusta. On kuitenkin oleellista huomata, että siitä, mitä kaikkea laïcité tarkoittaa, ei ollut yhteisymmärrystä. Fortierin näkemys laïcitéta koskevasta lukutaidottomuudesta on yhteensopiva väitöskirjassa esittämäni analyysin kanssa. (Konttori 2015b.)

Suhteessa kontekstiinsa – toisin sanoen Gerin-komission järjestämiin muihin kuulemistilaisuuksiin ja niissä esitettyihin näkemyksiin – Roudy ei siis merkittävästi poikkea valtavirrasta. Kuulemisissa vallitsi, jollei yksimielisyys niin kuitenkin vahva näkemys siitä, että kasvohuntu on ongelmallinen, fundamentalistiseen ja/tai salafistiseen islamintulkintaan liittyvä vaatekappale, jota ei välttämättä ole syytä tarkastella uskonnollisena ilmiönä. Yvette Roudyn tavoin monet kuulemistilaisuuksissa puhuneet henkilöt kannattivat kasvohunnun kieltävää lakia ja perustelivat sitä muun muassa laïcité-periaatteella ja tasa-arvon vaateella. (Konttori 2015b.)

On esitetty, että Ranskaa voisi luonnehtia kulttuurisesti värisokeaksi (Konttori 2015c). Tämä pätee myös uskontoon. Julkisessa tilassa ranskalainen identiteetti menee tasavaltalaisen ideologian mukaan kaikkien muiden ryhmäidentiteettien edelle. Historiallisista syistä johtuen uskonto on edelleen monille ranskalaisille herkkä aihe, etenkin julkisessa tilassa, sillä uskonto nähdään vahvasti yksityiselle alueelle kuuluvaksi. Taustalla on ennen suurta vallankumousta, ja osin vielä sen jälkeenkkin katolisella kirkolla ollut merkittävä valta muun muassa opetusta koskevissa kysymyksissä, sekä pitkään jatkunut yhteiskunnallinen keskustelu siitä, mikä (ennen muuta) katolisen kirkon asema ranskalaisessa yhteiskunnassa tulisi olla. Ranskalaisten uskontolukutaitoa ja ylipäätään keskustelua uskonnosta vaikeuttaa myös se, ettei uskontoa opeteta kouluissa. Näin henkilön tiedot eri uskonnoista eivät välttämättä ole kovinkaan kattavat.

Uskontolukutaidon kannalta tarkasteltuna Roudyn kuulemistilaisuudessa näkyy toisaalta se, että hän ei yleistä fundamentalistista islamintulkintaa koskemaan koko uskontoa ja näkee siten variaatiota uskonnon sisällä. Näin hän toteuttaa yhtä Diane Mooren esittämistä uskontolukutaidon perusväittämistä (Moore 2014, 381). Toisaalta hän katsoo kasvohunnun käytön olevan yksiselitteisen kielteinen asia, jossa naisten omalle vapaalle tahdolle ja siten ilmiön moninaisuudelle, ei jää tilaa. Hän perustelee kantaansa tulkinnallaan Koraanista jättäen huomioita sen, että islamin sisällä pään ja kasvojen peittämisestä on lukuisia eri tulkintoja. Tässä mielessä islam uskontona ja kasvohuntu symbolina näyttävät yksitulkintaisina. Ympäröivän kulttuurin vaikutus uskonnon harjoittamiseen jää sekin huomioita. Kasvohunnun käyttäminen on eri asia Persianlahden maissa kuin länsimaisessa Ranskassa, missä monet käyttäjistä ovat itse asiassa islamiin kääntyneitä naisia. Roudyn puheesta käy ilmi, että hän on pyrkinyt hankkimaan aiheesta tietoa, keskustelemalla muun muassa katolisen kirkon edustajien ja muslimien kanssa, mutta perustelee oman näkemyksensä näihin vedoten, antamatta vaihtoehtoisille näkemyksille huomiota.

Johtopäätökset

Tämän artikkelin tarkoituksena on ollut tehdä metodologinen avaus suomalaiseen uskontolukutaidon tutkimukseen. Olen soveltanut Adam Dinhamin tulkintakehystä valmiiksi tuotettuun,

tutkijasta riippumattomaan tekstiaineistoon politiikan kentältä. Aiempaan uskontolukutaidon tutkimukseen nähden lähestymistavan tuoreus liittyy toisaalta liikkumiseen pois kasvatuksen ja koulutuksen kentiltä, toisaalta diskurssihistoriallisen ja retorisen analyysin tuomiseen osaksi uskontolukutaidon tutkimusta. Esitän artikkelissa, että uskontolukutaitoinen ihminen pystyy myös lukemaan uskonnoista ja uskonnollisuudesta käytyjä keskusteluja kriittisesti arvioiden. Tämän takia on perusteltua tutkia myös valmiita aineistoja ja osoittaa miten ne ovat tulkittavissa uskontolukutaidon näkökulmasta. Kriittinen diskurssianalyysi eri suuntauksineen tarjoaa tällaiseen tutkimukseen käyttökelpoisia apuvälineitä.

Lähestymistapani toimii toisaalta akateemisessa tutkimuksessa analyysivälineenä tarkasteltaessa uskontolukutaitoon liitettyjen tekijöiden esiintymistä tekstissä, toisaalta yksinkertaistuksessa muodossa apuvälineenä kenelle tahansa oman uskonto- ja medialukutaidon lisäämiseksi. Erilaisten uskontoa ja uskonnollisuutta käsittelevien tekstien ja keskustelujen tarkastelussa huomion kiinnittäminen rajanvetoihin ja määrittelyihin, asennetta kuvaaviin ilmaisuihin sekä väitteiden perustelemiseen toimii selkeänä mallina kriittiselle (uskonto)lukutaidolle.

Lähestymistavassani on rajoituksensa. Mikäli sitä sovelletaan kuten tässä artikkelissa, ei tutkimuksessa päästä yleiskuvaan tilanteesta. Se, minkä tällainen lyhyen tekstiotteen lähiluku kuitenkin mahdollistaa, on kielenkäytön nyanssien yksityiskohtainen tarkastelu, mikä väkisinkin vaikeutuu, mikäli aineisto on laaja. Väitän, että kummallekin vaihtoehdolle on tarpeensa. Uskontolukutaidon kannalta on hyödyllistä niin yleiskuvan saaminen tietystä tilanteesta, kuin hienovaraisempi kielenkäytön tarkastelukin. Mielenkiintoinen sovelluskohde voisi olla tietyn henkilön argumentaatioon ja sen mahdolliseen muutokseen keskittyminen, valitsemalla aineistoksi tämän henkilön puheita tai kirjoituksia samasta aihepiiristä mutta eri vuosilta.

Toinen tapa käyttää pientä aineistoa olisi nostaa esimerkkejä suuremman aineiston joukosta. Näin olen omalla tavallaan toiminutkin tässä artikkelissa. Väitöskirjassani tarkastelin päähuiveista ja kasvohunnuista käytyjä poliittisia keskusteluja kokonaisuudessaan, mikä tuotti tulokseksi laajempia diskursseja ja yleistettäviä näkemyksiä. Osana tutkimusta olisi voinut jo tuolloin olla tämän artikkelin kaltainen yksittäisen kuulemistilaisuuden tarkastelu, joka mahdollistaa henkilön argumentaation tarkemman analyysin. Teoreettisesta näkökulmamuutoksesta huolimatta tämän artikkelin voikin nähdä jatkumona, tai täydennyksenä, väitöstutkimukselleni.

Mitä tulee Dinhamin tulkintakehyksen käyttöön, on se sellaisenaan hankalasti sovellettavissa valmiiseen aineistoon, sillä Dinhamin tutkimukset perustuvat ennen muuta haastattelu- ja kyselyaineistoihin. Näin on mahdollista kysyä suoraan henkilön näkemyksiä uskonnosta ja esimerkiksi niistä taidoista, joita hän kokee tarvitsevansa tietyissä tilanteissa ja ympäristössä. Tästä johtuen käytän omassa lähestymistavassani vain kolmea ensimmäistä kohtaa, eli kategoriaa, asennetta ja tietoa, ja olen lisäksi muokannut näihin sisältyviä kysymyksiä diskursiiviseen tarkastelutapaan soveltuviksi.

Dinhamin tulkintakehyksellä ja omalla lähestymistavallani on lisäksi yksi merkittävä ero. Dinham on korkeakouluja tutkiessaan tarkastellut tiettyjä, rajattuja ympäristöjä ja niissä ilmeneviä asenteita, tietoja ja taitoja. Hänen tutkimuksensa voidaan paikantaa osaksi toimintatutkimusta, jonka kautta pyritään myös muuttamaan tarkasteltavaa ympäristöä ja tuomaan sinne suosituksia. Diskursiivisella tekstitutkimuksella en pyri näin suoraan vaikuttavuuteen, vaan tavoitteena on niin akateemisen kuin yhteiskunnallisenkin keskustelun herättäminen. Davien ja Dinhamin mukaan uskontolukutaidon tutkimus on luonteeltaan avoimen normatiivista, ja siihen sisältyy

ajatus uskonnoista ja katsomuksista käytävän julkisen keskustelun laadun parantamisesta. Tämä näkyisi muun muassa stereotyyppien vähenemisenä. (Davie & Dinham 2019, 26. Ks. myös Dinham & Jones 2010, 6.) Näihin tavoitteisiin voi pyrkiä monin eri tutkimuksellisin keinoin, myös diskursiivisen tekstitutkimuksen kautta.

Kirjallisuus

Bowen, John R.

2007 *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781400837564>

Brems, Eva

2014 (toim.) *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge Studies in Law and Society. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591>

Burr, Vivien

1995 *An Introduction to Social Constructionism*. London and New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203299968>

Commission présidée par Bernard Stasi

2004 *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*. Paris: La Documentation française.

Conroy, James C.

2015 Religious illiteracy in school Religious Education. – Adam Dinham & Matthew Francis (toim.), *Religious literacy in policy and practice*, 167–185. Bristol: Policy Press.

<https://doi.org/10.1332/policypress/9781447316657.003.0009>

Davie, Grace & Adam Dinham

2019 Religious literacy in modern Europe. – Alberto Melloni & Francesca Cadeddu (toim.): *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies*, 17–28. ICLARS Series on Law and Religion. London and New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203730881-2>

Debré, Jean-Louis

2003 *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*. Rapport no. 1275. <http://www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rapports/r1275-t1.pdf> (Luettu 9.5.2019.)

Dinham, Adam

2015 Grace Davie and Religious Literacy: Undoing a Lamentable Quality of Conversation. – Abby Day & Mia Lövhelm (toim.) *Modernities, Memory and Mutations. Grace Davie and the Study of Religion*, 45–58. Farnham: Ashgate.

<https://doi.org/10.4324/9781315595955-5>

Dinham, Adam & Matthew Francis

2015 Religious literacy: contesting an idea and practice. – Adam Dinham & Matthew Francis (toim.), *Religious literacy in policy and practice*, 3–25. Bristol: Policy Press.

<https://doi.org/10.1332/policypress/9781447316657.003.0001>

Dinham, Adam, Matthew Francis & Martha Shaw

2017 Towards a Theory and Practice of Religious Literacy: A Case Study of Religion and Belief Engagement in a UK University. *Religions* 8:12, 276.

<https://doi.org/10.3390/rel8120276>

Dinham, Adam & Stephen H. Jones

2010 *Religious Literacy Leadership in Higher Education: an analysis of key issues and challenges for university leaders. Report*. Religious Literacy Leadership in Higher Education Programme, York. <http://research.gold.ac.uk/id/eprint/3916>. Luettu 9.5.2019.

Ferrari, Alessandro & Sabrina Pastorelli

2013 (toim.) *The Burqa Affair Across Europe. Between Public and Private Space*. Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate.

Fornerod, Anne

2013 The Burqa Affair in France. – Alessandro Ferrari & Sabrina Pastorelli (toim.), *The Burqa Affair Across Europe. Between Public and Private Space*, 59–76. Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate.

Fortier, Vincente

2019 Is religious illiteracy a private or a public issue? – Alberto Melloni & Francesca Cadeddu (toim.), *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies*, 102–110. ICLARS Series on Law and Religion. London and New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203730881-8>

Fox, Jonathan

2008 *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerin, André

2010 *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*. Rapport no. 2262. <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf> (Luettu 15.6.2019.)

Hunter-Henin, Myriam

2012 Why the French Don't Like the Burqa: Laïcité, National Identity and Religious Freedom. *International and Comparative Law Quarterly* 61:3, 613–639.

<https://doi.org/10.1017/S0020589312000280>

Joppke, Christian

2009 *Veil: Mirror of Identity*. Cambridge, UK and Malden, MA: Polity Press.

Konttori, Johanna

2018 Uskontolukutaito ja suomalainen uskonnontutkimus. *Uskonnontutkija - Religionsforskaren* 7:2.

<https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v7i2.77407>

Konttori, Johanna

2015a Negotiating Republican Islam. The *Conseil français du culte musulman* and the debates on headscarves and full veils. *Journal of Religion in Europe* 8:1, 31–50.

<https://doi.org/10.1163/18748929-00801003>

Konttori, Johanna

2015b *Monsieur, näkemyksemme eivät ole samalta planeetalta! Poliittisen ja yhteiskunnallisen eliitin tulkintoja islamista ja kansallisesta identiteetistä musliminaisten pukeutumisesta käydyissä keskusteluissa 2000-luvun Ranskassa.* Uskontotiede 15. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.

Konttori, Johanna

2015c Monikulttuurisuus, uskonto ja koulu Ranskassa. – Riku Hämäläinen & Heikki Pesonen (toim.), *Kohtaamisia. Kirjoituksia uskonnosta, arjesta ja monikulttuurisuudesta*, 140–148. Uskontotiede 16. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.

Korteweg, Anna C. & Gökçe Yurdakul

2014 *The Headscarf Debates. Conflicts of National Belonging.* Stanford: Stanford University Press.

Kähkönen, Esko

2016 Uskontolukutaito sekulaarin ja uskonnollisen välisenä siltana. – Raili Gothóni, Susanna Hyväri, Marjo Kolkka & Päivi Vuokila-Oikkonen (toim.), *Osallisuus yhteiskunnallisena haasteena: Diakonia-ammattikorkeakoulun TKI-toiminnan vuosikirja 2*, 261–274. Diak Työelämä, 7. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-493-275-2>

Mancini, Susanna

2019 European law and the veil. Muslim women from victims to emblems of the enemy. – Alberto Melloni & Francesca Cadeddu (toim.), *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies*, 127–136. ICLARS Series on Law and Religion. London and New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203730881-11>

McGoldrick, Dominic

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

<https://doi.org/10.1163/ej.9789004175051.i-562.60>

Melloni, Alberto & Francesca Cadeddu

2019 (toim.) *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies.* ICLARS Series on Law and Religion. London and New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203730881>

Moore, Diane L.

2014 Overcoming Religious Illiteracy: Expanding the Boundaries of Religious Education. *Religious Education* 109:4, 379–389.

<https://doi.org/10.1080/00344087.2014.924765>

Moore, Diane L.

2015 Diminishing religious literacy: methodological assumptions and analytical frameworks for promoting the public understanding of religion. – Adam Dinham & Matthew Francis (toim.), *Religious literacy in policy and practice*, 27–38. Bristol: Policy Press.

<https://doi.org/10.2307/j.ctt1t89c7n.7>

Nilsson, Per-Erik

2018 *Unveiling the French Republic. National Identity, Secularism, and Islam in Contemporary France*. Studies in Critical Research on Religion 7. Leiden and Boston: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789004356030>

Pesonen, Heikki

2004 *Vihertyvä kirkko. Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 161. Helsinki: Suomen Tiedeseura.

Reisigl, Martin & Ruth Wodak

2001 *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*. London and New York: Routledge.

Sakaranaho, Tuula

2001a Uskontotieteen kohtauspaikka. Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. – Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*, 6–27. Uskontotiede – Religionsvetenskap – Comparative Religion 7. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.

Sakaranaho, Tuula

2001b Nurinkääntöjä. Retoriikka ja ideologia. – Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*, 28–44. Uskontotiede – Religionsvetenskap – Comparative Religion 7. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.

Scott, Joan Wallach

2007 *The Politics of the Veil*. The Public Square Book Series. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Selby, Jennifer A.

2011 Islam in France Reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin Report. *Journal of Muslim Minority Affairs* 31:3, 383–398.

<https://doi.org/10.1080/13602004.2011.599544>

Weil, Patrick

2011 *Être français. Les quatre piliers de la nationalité*. L'urgence de comprendre. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.

Willaime, Jean-Paul

2010 European Integration, *Laïcité* and Religion. – Lucian N. Leustean & John T. S. Madeley (toim.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, 17–29. London and New York: Routledge.

Wodak, Ruth

2001 The discourse-historical approach. – Ruth Wodak & Michael Meyer (toim.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, 63–94. *Introducing Qualitative Methods*. London: SAGE Publications Ltd.

<https://doi.org/10.4135/9780857028020.n4>

Wodak, Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl & Karin Liebhart

2009 (1999) *The Discursive Construction of National Identity*. Translated by Angelika Hirsch, Richard Mitten and J.W. Unger. 2nd Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.