

Kulttuuri ja etnisyyden politisoituminen

MIKAEL MATTLIN

Johdanto

Kulttuuri on ollut ”in” jo jonkin aikaa. Sitä viljellään mitä moninaisimmissa yhteyksissä. Puhutaan esimerkiksi globaalikulttuurista, organisaatiokulttuurista, rauhankulttuurista¹ ja strategisesta kulttuurista. Kulttuuri-käsitteen rajat omilta tuntuvat käyttömahdollisuudet ovat oire kulttuurin määrittämisen vaikeudesta. Alituisena uhkana kulttuurista puhuttaessa on ollut käsitteen selittävän vaikutuksen karkaaminen. Koska kulttuuri on kaikkea, onko se silloin mitään?² Käsitteen diffuusi olemus ilmenee myös etnisyytutkimuksessa, jossa siihen lähes aina viitataan, mutta harvemmin kovin perusteelli-

sesti selitetään, mitä kulttuurilla tarkoitetaan tai millä tavalla kulttuurin oletetaan vaikuttavan etnisyyteen tai päinvastoin. Tämä kirjoitus yrittää omalta osaltaan auttaa etnisyyden ja kulttuurin suhteiden selkiyttämässä pohtimalla, minkälaisia eri rooleja kulttuurilla on etnisyyden eri vaiheissa. Erityisesti kulttuurin toimiminen välittävänä tekijänä mobilisaation ja avoimeen konfliktiin ajautumisen välillä on politiikan tutkimuksen kannalta tärkeä aihe, jota ei ole kovin paljon käsitelty. Rajallisen tilan vuoksi en käsittele rakenteellisten tekijöiden ja taloudellisten ym. intressien vaikutusta etnisen konfliktin syntymiseen.

Kulttuurin merkityksen korostaminen on lisääntynyt paitsi etnisyytutkimuksessa myös yleensä politiikan tutkimuksessa (esim. Hedetoft 1999; Huntington 1993; Inglehart 1988; Tempelman 1999). Silloin kun politiikan tutkijat ovat käsitelleet kulttuuria, tuloksena on usein kuitenkin tahtonut olla enemmän savua kuin tulta. Osasyynä tähän lienee taipumus määritellä kulttuuri arvojen, asenteiden ja mielipiteiden kautta. ”Arvojen” ja toiminnan välillä on usein nähty selvä yhteys (Inglehart ja Carballo 1997; Almond ja Verba 1963). Arvotutkimusten ongelmana on, että ne tuottavat yleensä niin yleisluontoisia tuloksia, että niiden perusteella on vaikea sanoa mitään konkreettista yhteiskunnasta tai kulttuurista. Esimerkiksi yhdessä tutkimuksessa suomalaisten tärkeimmiksi arvoiksi identifioitiin hyväntahtoisuus, univer-

¹ Unesco lanseerasi tämän käsitteen muutama vuosi sitten (ks. esim. Cha 1999).

² Kulttuurin näkeminen kokonaisvaltaisena järjestelmänä, jolla on voimakas toimintaa ohjaava vaikutus, ja maailmasta, joka jakaantuu toisistaan erillisiin, itseriitisiin ”yhteiskuntiin” (Comaroff ja Comaroff 1993, xv), oli yleistä varhaisessa antropologiassa ja joissakin sosiologian suuntauksissa, esimerkiksi rakennefunktionalismissa (ks. esim. Parsons 1967; Douglas 1986). Käsitteeseen lienee vaikuttanut paitsi tutkimuksen kohteet, jotka antropologiassa usein olivat suhteellisen eristyneitä, pieniä yhteisöjä, myös se, että niin antropologia kuin sosiologiakin syntyivät kansallisvaltioiden kulta-aikana, jolloin kansallisvaltio lännessä ”kansallisti” kulttuurin (Löfgren 1989) tehden kansan, valtion, yhteiskunnan ja kulttuurin erottamisen hankalaksi.

salismi, turvallisuus, yhdenmukaisuus ja itseohjautuvuus (Puohiniemi 1993, 26). Samansuuntaisia tuloksia olisi varmaan saatu monessa muussakin yhteiskunnassa.

Etnisyysteorioiden ”suurista nimistä” Fredrik Barth on ehkä ollut lähimpänä käsitystä kulttuurista arvoina. Barthin mukaan etninen identiteetti on läheisessä yhteydessä kulttuurisesti spesifiin arvojärjestelmään (Barth 1969a, 25; 1969b). Barth perusti väitteensä tapaustutkimuksiin, joissa ryhmien väliset erot elämäntavoissa olivat suuret. Siksi on kyseenalaista, paljonko vaikutusta tällaisilla arvojärjestelmillä on etnisyyten tilanteessa, jossa ryhmien väliset erot ”elämäntavoissa”, koulutuksessa ja asuinpaikoissa ovat häviävän pienet. Jos ”arvoilla” on vaikutusta etnisyyteen, tämä ilmennee lähinnä tietyissä kiistakäsityksissä, joissa ryhmien välillä on olemassa merkittävä ero suhtautumisessa.

Keskittymällä arvoihin ja asenteisiin emme vielä ymmärrä kovinkaan paljon kulttuurin olemuksesta ja dynamiikasta tai kulttuurierojen vaikutuksesta etnisyyteen. Tätä kulttuurikäsitystä täytyy siksi täydentää ainakin kolmella muulla käsityksellä: kulttuuri *toimintatapoina*, *symboleina* ja *tulkintakehyksinä*. Nämä vastaavat jotakuinkin sosiologeille ja kulttuuriantropologeille tuttuja käsitteitä *code*, *marker* ja *frame*. Kaikkia näitä kolmea kulttuurin aspektia esiintyy etnisyysskirjallisuudessa, joskaan ei aina näiden käsitteiden alla. Näillä eri aspekteilla on myös erilaisia rooleja etnisyyden eri vaiheissa.

Lähtökohtaisesti olisi myös hyvä erottaa neljä eri tasoa etnisyydestä puhuttaessa: 1) syyt etnisen jaon muodostumiseen, 2) etnisiä identiteettejä ylläpitävät prosessit, 3) etninen mobilisaatio/etnisyyden politisoituminen ja 4) avoin etninen konflikti. Toimintatavoilla on eniten merkitystä etnisiä identiteettejä ylläpitävinä tekijöinä. Kulttuurisymbolit sekä ylläpitävät identiteettejä että toimivat mobilisaation välineinä. Kulttuuristen tulkintakehysten merkitys on puolestaan suurin mobilisaatio- ja konfliktivaiheissa.

Etnisen jaon syyt: sosiaalisen työnjaon ja kulttuurierojen yhtyminen

Aikaisemmasta kyseenalaistamattomasta suhtautumisesta etnisyyteen ja nationalismiin on

viime vuosien aikana siirrytty toiseen ääripäähän, jossa lähes kaikki etnisiin identiteetteihin liittyvä nähdään konstruoituna tai jopa luotuna. Ruandan ja Jugoslavian tragedioissa poliittisen mobilisaation vaikutus etnisten konfliktien leimahtamiseen olikin niin silmiinpistävä, että sen kieltäminen on lähes mahdotonta. Etniset konfliktit eivät kuitenkaan synny yksistään mobilisaation seurauksena. Jotta etnisyyttä voitaisiin mobilisoida, etnisten ryhmien olemassaolo täytyy ensin muodostua reaalisesti sosiaalisiksi faktaksi yhteiskunnan jäsenille.

Etnisyys on ehkä parhaiten ymmärrettävissä *sosiaalisen organisaation periaatteena*, kuten jotkut etnisysteoreetikot ovat ehdottaneet. Tämän näkemyksen mukaan etnisyyden erityispiirre on, että siinä yhdistyvät yhteiskunnan jäsenten luokittelu sosiaaliin ryhmiin kulttuuristen erojen perusteella ja näiden ryhmien stereotyyppinen osoittaminen eri paikkoihin sosiaalisessa työnjaossa. Etnisyys on siten perusteeltaan samalla kulttuurinen jako ja luokkajako, joiden yhtyminen usein on historiallisten ”sattumien” tulosta (Comaroff 1992, 50–52, 60–61; Brass 1991, 19; Gates 1981, 253–255, 260–266). Ajan mittaan alkuperäinen työnjako saattaa hävitä ja kulttuurierot häivetä, mutta etnisyyttä merkitsevänä sosiaalisen organisaation periaatteena usein pysyy. Syyt etnisen sosiaalisen organisaation syntymiseen tuleekin erottaa selvästi sitä ylläpitävistä prosesseista. Tällaisella rakenteellisella etnisyyttä määritelmällä on etunsa, se on tarpeeksi laava, eikä se määrittele etnisiä ryhmiä niiden oletetun ”sisällön” kautta (ks. Smith 1986, 26–28; Geertz 1973, 110–111), vaan se kohdistaa huomion etnisen jaon syntyprosessiin.

Määritelmään täytyy kuitenkin vielä lisätä yksi elementti: *etnisiä jakoja ovat vain ne jaot, joita on totuttu pitämään etnisinä*. Tällä tautologiselta kuullostavalla lauseella viitataan siihen, että kaikkia yllämainitut kaksi ehtoa täyttäviä jakoja ei tavanomaisesti pidetä ”etnisinä”, vaan osaa on totuttu käsittelemään kielellisinä tai uskonnollisina jakoina ja ryhmien välisiä kiistoja kielikiistoina tai uskonnollisina kiistoina. Tietyn yhteiskunnallisen jaon mieltämisellä etniseksi jaoksi saattaa joissain tapauksissa olla tilannetta kärjistävä vaikutus. Siten yhden tarkkailijan esittämä väite, jonka mukaan ”ryhmästä tulee etninen vasta, kun eri ryhmien erot muo-

dostuvat yhteiskunnallisesti merkittäviksi” (Tennberg, 1993, 28), voidaan myös joissakin tilanteissa kääntää pääläelleen: ryhmien erot muodostuvat yhteiskunnallisesti merkittäviksi, kun ryhmästä tulee ”etninen”, kun sitä aletaan pitää etnisenä jakona.

Uudet etnisyysteoriat ovat pitkään kritisoidut ns. primordialistista näkemystä etnisyydestä (esim. Shils 1957; Geertz 1973; Smith 1986, 1989) ja rakentaneet vaihtoehtoista teoriaa (esim. Barth 1969a,b; Brass 1991). Primordialismin johtavana ajatuksena on usein nähty etnisten ryhmien luonnollisuus ja sitä on siksi pidetty staattisena, jopa vaarallisena, ”rasistisena” näkemysena, joka näkee ryhmien väliset suhteet luonnostaan antagonistisina (ks. esim. Tempelman 1999, 18–21; Eisenstadt ja Giesen 1995). Tällaiseen naiviin primordialismiin ei usko kovinkaan moni edes niin sanotuista primordialisteista. Sen sijaan primordialismille keskeinen ajatus etnisyyden ”periytyvyydestä” ja siitä, että etnistä identiteettiä ei siten voi suoraan verrata muihin kollektiivisiin identiteetteihin, koska se ei ole yhtä helposti vaihdettavissa, on vaikea ohittaa. Periytyvyys on kuitenkin ehkä paremmin ymmärrettävissä etnisen identiteetin siirtymisenä isältä tai äidiltä³ lapselle ennemmin kuin oletettuna biologisena yhteytenä kaikkiin saman etnisen ryhmän jäseniin (*descent*).

Francisco Gil-White on tutkinut etnisyyden periytymistä Mongoliassa. Valtaosa hänen tutkimistaan kazakeista oli ”primordialisteja”, sikäli kun he olivat sitä mieltä, että lapsi on kazakki, jos hänen isänsä on kazakki, vaikka hänen äitinsä olisi mongolialainen, vaikka äiti olisi mongolialainen ja ympäristössä isää lukuunottamatta kaikki olisivat mongolialaisia ja vaikka kazakkilapsi olisi yksivuotiaana adoptoitu mongolialaisperheeseen ja kasvanut täysin mongolialaisessa ympäristössä tietämättä biologisista vanhemmistaan (Gil-White 1999,

794–799). Keskeistä on, että lapsen vanhemmille useimmissa yhteiskunnissa on selvää, mihin etniseen ryhmään lapsi kuuluu, ja etninen identiteetti siten on lapselle ”esistrukturaation” kautta annettu. Valtiot lisäksi usein ”auttavat” etnisen identiteetin määrittelyssä erilaisilla virallisilla luokittelulla. Missä määrin ihmisten koulutustason nousu ja yleisimpien etnisyyden ja nationalismiteorioiden tunnettavuuden lisääntyminen vaikuttavat siihen, miten myös ihmisten käsitykset etnisyydestä, esimerkiksi sen periytymisestä, muuttuvat, on kysymys, joka vielä kaipaavaa tutkimusta.

Etninen identiteetti on käytännössä usein yksilölle annettu reaalin sosiaalinen fakta, jolla saattaa olla hyvinkin todellisia vaikutuksia hänen elämänmahdollisuuksiinsa (Archer 1995, 196–208). Etnisyys saa siten usein reifioitua periaatteen ominaisuuden (Comaroff 1992, 59–61; hyvä keskustelu reifikaation käsitteestä on Maynard ja Wilson 1980). Tämä ei tarkoita, että etnisyyden olisi ikuisesti muuttumaton kategoria, ainoastaan sitä, että oman etnisyytensä muuttaminen ei yleensä ole kovin helppoa ja että muutokseen tarvitaan usein vähintään sukupolvenvaihdos ja seka-avioliitto tai johdonmukainen muutaman sukupolven kestänyt erilainen itse-kategorisointi (Gil-White 1999, 808–814).

Viime vuosina identiteetikeskustelussa on usein esiintynyt käsityksiä, että ”olen helsinkiläinen kun olen Tampereella, suomalainen Brysselissä ja eurooppalainen jenkeissä”, mikä on ehkä oireellista omalle ajallemme tyypilliselle ”muokkaa oma identiteettisi”-ajattelulle (ks. Tempelman 1999, 22–23; Hall 1996, 347; Giddens 1991, 3–5). Tällä tavalla esitettyä identiteettien tilannesidonnaisuus on helppo hyväksyä. Kokonaan toinen kysymys on kuitenkin, ovatko kaikki identiteetit yhtä voimakkaita ja voimneko vapaasti valita oman itseidentiteettimme komponentit, siis myös etnisen identiteettimme?

Etnisyyttä ylläpitävät kulttuuriset prosessit: kulttuuri toimintatapoina

Yksi vaikutusvaltaisimmista etnisyysteorioista on epäilemättä ollut Fredrik Barthin 1960-luvulla muotoilema ns. tilannesidonnainen etnisyysteoria. Barthin on joskus ymmärretty tar-

³ John Westerholm on huomoinut, että 1950–1970-luvuilla Suomessa kaksikielisissä (suomi-ruotsi) perheissä, lapsesta tuli suomenkielinen erityisesti jos äiti oli suomenkielinen (Westerholm 1993, 182). Seka-avioliitot ovat muutenkin mielenkiintoisia tutkimuskohteita: tapahtuuko etnisyyden periytyminen tiettyssä yhteiskunnassa johdonmukaisesti isältä lapselle vai äidiltä lapselle?

koittavan, että ihmiset etnisyyden suhteen ovat rationaalisia toimijoita, jotka itse tekevät valintoja omasta etnisestä statuksestaan ja että etniset ryhmät siten ovat samanlaisen itsekategoriisoinnin (*self-ascription*) tehneiden yksilöiden muodostama kollektiivi, ilman mitään erityistä kulttuurista sisältöä (Gil-White 1999; Horowitz 1975, 124). Barth ei kuitenkaan käsittäkseni varauksetta allekirjoita tällaista rationaalisen toimijan mallia.

Yksi Barthin keskeisiä huomioita etnisyydestä oli etnisen *kategorisoinnin* (*ascription*) ja etnisen identiteetin *suorittamisen* (*performance*) erottaminen toisistaan. Edellinen on riippuvainen alkuperästä ja vakaumuksesta, kun taas jälkimmäinen usein riippuu erilaisista pääomista (kulttuurisista ja/tai taloudellisista). Toisin sanoen, vaikka etniseen identiteettiin useimmiten synnyttään, tämän statuksen menestyksellinen ylläpitäminen vaatii pääomia, joiden puuttuminen aiheuttaa toistuvaa epäonnistumista etnisen identiteetin suorittamisessa ja johtaa siksi identiteetin vaihtamisstrategioihin (Barth 1969a, 25–28; 1969b, 132–133). Myös alhaisen statuksen omaavaa etnistä identiteettiä pyritään usein vaihtamaan. Sosiaalisen identiteetin vaihdon onnistumiseen vaikuttaa kuitenkin olennaisesti ryhmien välisen rajan ”läpäisevyys”.

Se, että esimerkiksi alhaisen statuksen omaavaa sosiaalista identiteettiä pyritään vaihtamaan, ei sinänsä ole mitenkään erikoista. Olenaista on kuitenkin, että kun kyseessä on etninen identiteetti, rajojen läpäisevyyden aste on usein suhteellisen alhainen verrattuna moniin muihin sosiaalisiin identiteetteihin. Pyrkimykset toisen etnisen identiteetin ”suorittamiseen” tarkoittaakin yleensä tämän toisen etnisen identiteetin *kulttuurista* suorittamista, joka *ei* ole sama asia kuin onnistunut etnisen identiteetin vaihtaminen. Etnisen identiteetin vaihtaminen edellyttää lähes aina vastaanottavan ryhmän hyväksyntää, mikä harvoin on itsestäänselvää (esim. Gates 1981, 253–255).⁴

Etnisten ryhmien vakaus ja jatkuvuus perustuvat ensisijaisesti etnisen ryhmän jäsenyyden ”periytymiseen”. Sitä ylläpitävät kuitenkin myös kulttuurierot. Yksi kulttuurierojen ilmenemismuoto koskee poikkeavia toimintatapoja, joiden kautta etnisten ryhmien välisiä rajoja *rutiininomaisesti* uusinnetaan ja vahvistetaan valikoivan havainnoinnin kautta. Kun kaksi ruotsinkielistä keskustelevat bussissa äänekkäästi keskenään, käsitys ”äänekkäistä” suomenruotsalaisista erona ”hiljaisiin” suomalaisiin saa vahvistuksen. Ja jos he eivät puhu ruotsia, heitä tuskin erottaa ruotsinkielisiksi. Haluan painottaa sanaa ”rutiininomaisesti”, sillä tämä on nimenomaan hyvin arkipäiväinen tilanne, jolla ei yleensä ole sen suurempaa poliittista merkitystä. Keskeistä on kuitenkin, että ryhmien väliset erot *koetaan todellisina*, mikä usein myös edellyttää, että niillä on jonkinlaista todellisuus pohjaa.

Toimintatapoihin liittyvät paitsi opitut ja omaksutut, *tavanomaiset toimintamallit* myös erilaiset *kulttuuriresurssit* (kognitiiviset ja kielelliset aspektit). Yhdessä nämä muodostavat sen, mitä voisi kutsua *kulttuurikompetenssiksi* (vrt. Bourdieun käsitteet *dispositio* ja *habitus*, Bourdieu 1990, 52–65). Kulttuuriresurssilla tarkoitan kaikkea sitä, tiedostettua tai tiedostamatonta, erityistietoa ja tietotaitoa, jota ihmisellä on, *koska* hän on osa jotakin kulttuuria. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tällaiset resurssit olisivat täysin ainutlaatuisia. Päinvastoin kulttuuriresurssilla on usein paljon yhtäläisyyksiä. Koska ihmiset usein, ja enenevässä määrin, ovat osallisia useampaan kuin yhteen kulttuuripiiriin, kulttuurikompetenssia ei myöskään pidä mieltä niin, että jokaisella henkilöllä on vain yksi kompetenssi. Esimerkiksi vähemmistön edustaja on usein samanaikaisesti enemmän tai vähemmän kompetentti toimimaan sekä oman vähemmistönsä parissa että valtaväestön joukossa, joskaan hän ei ehkä aina *halua* toimia kummankin kulttuurin mukaan

⁴ Vaikka kategorisointi ja itsekategoriisointi olivat Barthille keskeisiä, hän korosti usein myös tavalla tai toisella identiteettimuutoksen rajoitteita, sitä, että muutos vaatii ”vastaanottavan” ryhmän hyväksymisen, että toisen ryhmän poliittisten velvollisuuksien ja kulttuuristen käytäntöjen omaksuminen on mahdollista oman

etnisen itse-identifikaation muuttumatta ja että etnisten ryhmien välisten kulttuurierojen huomattava pieneminen ei välttämättä johda etnisten identiteettien organisatorisen relevanssin vähenemiseen tai etnisten ryhmien välisiä rajoja ylläpitävien prosessien romahkamiseen (Barth 1969a, 22–33).

(Liebkind 1996, 16–19).⁵ Kompetenssit eivät siis sulje toisiaan pois. Kompetensseja ei voi myöskään käsittää niin, että ihmisellä joko on tai ei ole tietty kulttuurikompetenssi, vaan niitä voidaan hallita paremmin tai huonommin. Valamiehistöinä toimivat yleensä saman kompetenssin omaavat muut henkilöt.

Erot toimintatavoissa saattavat juontaa juurensa erilaisista ”elämäntavoista”, joita ryhmillä oli, kun ne ensi kerran joutuivat kontaktiin. Ne ovat myös ainakin jossain määrin seurausta historiallisesti poikenneesta työnjaosta, usein myös kapunkilaisten ja maalaisten välisestä vastakkainasettelusta. Tänä päivänä erilaisista elämäntavoista puhuminen on usein teennäistä, koska erot etnisten ryhmien välillä tässä suhteessa monesti ovat häviävän pieniä. Ryhmien eläessä yhdessä samassa yhteiskunnassa ne myös jakavat yhteisiä toimintatapoja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö elämäntapakäsitettä usein käytettäisi, erityisesti silloin kun oma ryhmä koetaan uhatuksi, esimerkiksi maahanmuuton seurauksen.

Tällaiset tavanomaiset toimintatavat eivät luonnollisestikaan ole muuttumattomia, eikä eroja toimintatavoissa etnisten ryhmisen välillä siten myöskään pidä mieltää staattisina tai essentialistisina. Toimintatavat elävät ja muuttuvat, mutta sikäli kun tietyssä ajankohtana ryhmien välillä on havaittavissa joitakin stereotyyppisiä eroja käyttäytymiskoodeissa (nämä erot on totuttu liittämään ryhmien ”olemuksen”) niillä on etnisiä identiteettejä ylläpitävää vaikutusta. Kyse on siis ennakkokäsityksistä ja niiden hyvin rutiininomaisesta vahvistamisesta. Kulttuurierojen todellisuuden hyväksyminen ei tarkoita, että etnisen ryhmän sisäiset, joskus suuretkin, erot toimintatavoissa unohdettaisiin. Etnisen ryhmän sisäiset alakulttuurit lienevät pikemmin sääntö kuin poikkeus. De-Shalit mainitsee maalliset Euroopan-juutalaiset ja uskonnolliset sepharadijuutalaiset esimerkkinä kulttuurin sisäisestä jaosta (De-

Shalit 1996, 908). Ero etnisen ryhmän sisäisten alakulttuurien ja kahden etnisen ryhmän välisten kulttuurierojen välillä on kuitenkin vaikeampi määritellä teoriassa kuin käytännössä.

Vaikka olen puhunut erilaisten toimintatapojen merkityksestä etnisyyttä ylläpitävinä tekijöinä, on tärkeää, ettei näihin lueta liian paljon kausaalista merkitystä etnisyyden kannalta. Kulttuurikompetenssin merkitys kasvaa kuitenkin tietyissä tilanteissa, ennen kaikkea kriisissä. Kulttuuriryhmän rajat eroavat etnisen ryhmän rajoista siinä, että jälkimmäisen rajat yleensä voidaan määritellä suhteellisen tarkasti, edellisen ei (esim. Barth 1969a). Kriisissä kulttuuriryhmän muuten epämääräiset rajat piirrettään usein tarkemmin ja niistä pyritään tekemään yhteneviä etnisen ryhmän rajojen kanssa. Ryhmän jäsenet alkavat vaatia todisteita oikeanlaisesta identiteetistä, kulttuuristen toimintatapojen, symbolien ja ”uskontunnustusten” kautta (Ross 1997, 318–319; Brass 1991, 62–63). Kärjistetysti voisi sanoa, että kulttuuri-eroissa usein on *kysymys enemmän muodosta kuin sisällöstä*.

Etninen mobilisaatio/politisoituminen: kulttuuri symboleina

Osa etnisyydeskustelun epämääräisyydestä liittyyneen sanan ”identiteetti” monimerkityksellisyyteen. Identiteettiä on usein käytetty kaikenkattavana terminä kuvaamaan yksilön ja kollektiivin välistä suhdetta. Monessa suhteessa olisi kuitenkin tarkoituksenmukaista erottaa ”identiteetti” ja ”identifikaatio” toisistaan (Brubaker ja Cooper 2000; Hall 1996, 344). Etnisyyden kohdalla voisimme esimerkiksi puhua etnisestä *identiteetistä* kun viittaamme syntymän kautta saamaamme etnisen ryhmän jäsenyyteen. *Identifikaatio* puolestaan viittaa enemmän etnisen ryhmän, sen symbolien ja ”elämäntavan” kanssa samaistumiseen (Liebkind 1996, 11–13). Identifikaatio on pitkään ollut keskeinen käsite sosiaalipsykologiassa ja psykologiassa, etenkin sosiaalisessa identiteetteiteoriassa (Tajfel 1978) ja psykoanalyysissa (esim. Kristeva 1993). Psykoanalyttisessä kehitysperspektiivissä identifikaatiota tapahtuu, kun ihminen luo siteitä ulkoiseen objektiin, ja nämä kiintymykset muuttavat kyseisen henkilön tulevaisuuden toimintaa (Ross 1997, 304). Sikä-

⁵ Brubaker ja Cooper ovat tarttuneet identiteetti-termin käyttöön liittyviin ongelmiin. He ehdottavat joukon uusvanhoja termejä korvaamaan kovaa inflaatiota kokenutta identiteetti-termiä: identifikaatio, kategorisaatio, itseymmärrys ja sosiaalinen asema (Brubaker ja Cooper 2000).

li kun ihmisen identifikaatioilla on merkittävää vaikutusta hänen poliittiseen toimintaansa, identifikaatioprosessi on myös politiikan tutkimuksen kannalta tärkeä (Bloom 1990).

Jokainen ihminen identifioituu useisiin sosiaalisiin identiteetteihin eri tasoilla. Identifikaatioiden voimakkuus luonnollisesti vaihtelee henkilöittäin ja myös ajassa. Identifikaation voimakkuuteen vaikuttavat ainakin kasvatus ja aikaisemmat henkilökohtaiset kokemukset, mutta myös laajemmat yhteiskunnalliset tapahtumat. Identifikaatioita usein myös tarkoituksellisesti manipuloidaan. Eri yhteiskuntaeliittien rooli etnisten identiteettien ”mobilisoina”, erityisesti ennen avointen etnisten konfliktien puhkeamista, lienee kiistattomasti todettu. Tällaisen mobilisaation taustalla on usein nähty eliittien instrumentaaliset tavoitteet (Oberschall 2000; Brass 1991, 69–102). Mobilisaation onnistumisen kannalta vähintään yhtä tärkeää lienee ryhmän sisällä koettu tarve ryhmän arvostuksen (*esteem*) ja itsetunnon (*self-esteem*) nostamiseen.

Etnisen identiteetin mobilisoiminen tapahtuu usein näkyvien kulttuurisymbolien kautta. Kulttuurin ymmärtäminen symboleina lieneekin etnisyytutkimuksessa parhaiten käsitelty kulttuurin aspekti (ks. esim. Brass 1991). Kulttuurisymboleilla on ryhmäjäsennyden identifioimista ja identifioimista helpottavana tekijänä usein myös tärkeä etnisyyttä ylläpitävä vaikutus. Kulttuurisymboleilla viitataan tavallisesti kieleen ja uskontoon tai näiden näkyviin representaatioihin (risti, huntu, pyhät paikat, tietyt henkilöt), mutta myös esimerkiksi laulu tai tanssi voivat olla merkittäviä kulttuurisymboleita. Abner Cohenia lainaten voisimme käyttää näistä nimitystä *artikuloivat kulttuurimuodot*, jolla hän tarkoittaa sellaisia kulttuurin osia, joita ryhmän jäsenet tiettyinä ajankohtana mieltävät kulttuurinsa olennaisimmaksi osaksi. Tällaiset kulttuurimuodot ovat aina läheisessä yhteydessä politiikkaan, mutta niiden politisoimisen potentiaali vaihtelee (Cohen 1993, 148–150).

Usein on todettu, että vain joistakin symboleista tulee poliittisesti tärkeitä (Barth 1969a, 35a). Uskontoa on usein pidetty erityisen helposti mobilisoitavana symbolina, yhtä usein kielelläkin on nähty olevan kiinteä yhteys etnisyyteen. Brassin näkemyksen mukaan kult-

tuurisen ryhmän arvot ja instituutiot antavat viitteitä siitä, mitkä symbolit ja vetoomukset ovat tehokkaita, mutta nämä tuntemalla ei voida kuitenkaan ennustaa, mitkä symbolit käytännössä muodostuvat tärkeiksi (Brass 1991, 74). Kahden etnisen ryhmän välisissä suhteissa *helposti mobilisoitavat symbolit löytyvät todennäköisesti niistä kulttuuritekijöistä, jotka alunperin toimivat ryhmäjäsennyden erottelevana tekijänä*. Kysymys palautuu siis alkuperäiseen kulttuurierot/statuserot-asetelmaan. Jos kieli alunperin oli se tekijä, jonka perusteella ryhmän jäsenyys ensisijaisesti pääteltiin, kieli on myös todennäköisesti tehokkain mobilisaation väline. Periaatteessa mikä tahansa kulttuurimuoto kuitenkin kelpaa, kunhan ryhmän jäsenet hyväksyvät sen ja pitävät sitä tärkeänä.

Etninen konflikti: kulttuuri tulkintakehyksenä

On tärkeää huomata, että *tie etnisyyden politi-soitumisesta avoimeen etniseen konfliktiin ei ole kaikkialla yhtä pitkä*. Tämän tien pituuteen näyttäisi vaikuttavan olennaisesti yksi etnisyysskeskustelussa suhteellisen vähälle huomiolle jäänyt kulttuurin aspekti: kulttuurin ymmärtäminen tulkintakehyksenä (tai kognitiivisena kehyksenä). Tulkintakehys-näkökulma on yksi mielenkiintoisimpia etnisyyden ja kulttuurin välisten yhteyksien aspekti, erityisesti mitä tulee etnisen mobilisaation ja avoimen etnisen konfliktin puhkeamisen väliseen suhteeseen. Tulkintakehys yhdistää tapahtumia ja ihmisiä merkitykselliseen narratiiviin, joka on järjestyksellään ja joka voidaan kommunikoida (Snow ym. 1986).

Tulkintakehysten voidaan nähdä toimivan monenlaisissa eri tilanteissa, mutta jotta käsitteen selittävä voima ei karkaisi, on ehkä parempi mainita vain kaksi etnisyyteen liittyvää erityistapausta. Ensimmäinen on tilanne, jossa etnisestä konfliktista itsestään on tullut niin voimakkaasti sosiaalista elämää strukturoiva tekijä, että voidaan puhua ”etnisen konfliktin kulttuurista” (Ross 1997, 315–321). Tällaiset tilanteet ovat empiirisesti aika harvinaisia, Israel lienee yksi parhaista esimerkeistä. Toinen, mielenkiintoisempi tapaus tulkintakehyksen vaikutuksesta etnisyyteen on ajatus niin sanotusta ”kriisikehyksestä” (*crisis frame*). Oberschall on

pyrkinyt selittämään, miksi Jugoslaviassa ajautettiin niin nopeasti rauhanomaisesta rinnakkainelosta etnisiin puhdistuksiin. Hän hahmotti kaksi eri tulkintakehystä, ”normaalikehyksen” ja ”kriisikehyksen”, joista edellinen oli hänen mukaansa hallitseva Titon aikakaudella, jälkimmäinen puolestaan sai yliotteen Jugoslavian hajoamisen alettua. Kriisikehyksen olemassaolo ihmisten kollektiivisessa muistissa edesauttoi nopeaa siirtymistä rinnakkaiselosta konfliktiin mobilisaation alettua (Oberschall 2000).

Jos oletamme, että tällaisia kriisikehyksiä on olemassa, seuraava kysymys on, ovatko kriisikehykset universaali ihmisyyteen liittyvä ilmiö vai tietyille yhteisöille spesifi ilmiö? Jos kysymyksessä on universaali ilmiö, etniset konfliktit ovat periaatteessa mahdollisia tai jopa todennäköisiä kaikkialla, missä on useita etnisiä ryhmiä ja missä esiintyy etnistä mobilisaatiota. Toinen vaihtoehto olisi, että vain tietyt yhteiskunnat ovat, joskaan eivät ehkä ikuisesti, tuomittuja toistuviin etnisiin konflikteihin tai ainakin ne huomattavasti todennäköisemmin ajautuvat niihin mobilisaation seurauksena.

Avoimissa etnisissä konflikteissa pelolla, historiallisilla tapahtumilla ja kollektiivisilla muistoilla on suuri merkitys. Pelko on luonnollisesti inhimillinen ominaisuus. Spesifi pelko toisen etnisen ryhmän vihamielisyydestä tai kostosta liittyy kuitenkin tällaisen vaaran reaalisuuteen todennäköisyyteen ja on siten tiukasti yhteydessä tiettyihin yhteisöihin ja niiden kokemuksiin. *Voidaankin puhua etnisten konfliktien vahvasta historiallisuudesta.* Aikaisempi huono kohtelu toisen etnisen ryhmän taholta on ilmeinen pelkojen lähde, ja ”ennaltaehkäisevään” iskuun turvautuminen on siksi aina lähellä. Liian usein etnisissä konflikteissa tämän päivän sorrettuista tulee huomisen sortajia. Kaikilla yhteiskunnan ryhmillä ei kuitenkaan välttämättä ole tällaisia pelkoja. Mielenkiintoista on, että kollektiivinen pelkotila näyttäisi olevan jopa yleisempi huonosti toista ryhmää kohdelleen etnisen ryhmän joukossa kuin päinvastoin. Ross on todennut, että ”eristyneisyys”, ”haavoittuvuus” ja ”valittu kansa” ovat toistuvia teemoja etnisten ryhmien välisissä konfrontaatioissa (Ross 1997, 320; ks. myös Oberschall 2000, 987–994). Näin serbit ja israelilaiset tuntevat olevansa uhattuja ja uhreja, vaikkei tilanne ulkoapäin ehkä siltä näytäkään. Koston pel-

ko onkin usein voimakkaampi kuin uuden aggression pelko. Aikaisemmin ”uhrin” asemassa olleen ryhmän edustajien on myös usein vaikea ymmärtää näitä ”perusteettomia” pelkoja (esim. Peng 1995, 237–238).

Pelot liittyvät todellisiksi koettuihin uhkiin, mutta niillä on myös tiivis yhteys erilaisiin konstruointi- ja manipulaatioyrityksiin. Mobilisaatio kohdistuu usein kulttuuristen symboleiden kautta myös kollektiivisiin pelkoihin kulttuuristen tulkintakehysten kautta. Voidaan erottaa kahdenlaista mobilisaatiota: *akuuttia, pelkoja laukaisevaa ja kroonista, pelkotiloja ylläpitävää* mobilisaatiota. Yleensä kun puhumme etnisestä mobilisaatiosta, tarkoitamme käytännössä edellämainittua. Jälkimmäistä voidaan kuitenkin pitää vähintäänkin yhtä tärkeänä. Siinä missä akuutti mobilisaatio on näkyvää, ja usein avointa konfliktia välittömästi edeltävää, krooninen mobilisaatio tapahtuu pitkän ajanjakson aikana ”näkymättömästi”, perheessä, ystävien kesken tai etnisellä pohjalla toimivissa organisaatioissa⁶ ja tilaisuuksissa. Tällaista pitkäaikaista kollektiivista pelkotilaa on tehokkaasti ylläpidetty esimerkiksi Taiwanissa aikaisemmin keskusvallan monopolisoineiden ns. manterealaisten keskuudessa poliittisen liberalisaation aloittamisen ja kyseisen ryhmän aseman suhteellisen heikentymisen jälkeen (esim. Shi 1998, 18–20).

Cohen on puhunut karnevaaleista eräänä mobilisaation muotona, jossa kollektiivin eksklusiivisuuden tunnetta vahvistetaan ja sen poliittinen identiteetti määritellään (Cohen 1993, 148). Vaikka joskus mobilisaatio on siinä mielessä positiivista, ettei se ole suunnattu suoraan muita ryhmiä vastaan, tällaisen etnis-kulttuurisen mobilisaation ongelmana on kuitenkin aina vastaavanlainen ”turvallisuudilemma” kuin asevarustelussa. Yhden ryhmän nostaessa omaa profiiliaan muut ryhmät kokevat asemansa muuttuneen epävarmemmaksi ja turvattomammaksi, jolloin joudutaan helposti eräänlaiseen kulttuurimobilisaation kilpavarustelutilanteeseen (ks. esim. Davidson 1992, 152–159). Seurauksena on usein etnisyyden politisoituminen.

⁶ Oberschall väitti jo 1970-luvulla, että kollektiivin sisäisellä organisaatiotiheydellä on tärkeä yhteys mobilisaation nopeuteen ja kestävytyteen (ks. Tilly 1978, 81–83).

Kriisikehyks toimii tässäkin välittäjänä. ”Kilpa-varustelun” toteutuminen lienee huomattavasti todennäköisempää tilanteessa, jossa useammilla ryhmillä on tällaisia historiallisten kokemusten luomia kriisikehyksiä kuin tilanteessa, joissa niitä ei esiinny.

1990-luvun muotisana ”Toiseus” (esim. Triandafyllidou 1998; Kristeva 1993; Harle 1992) liittyy läheisesti etniseen mobilisaatioon. Kuten monen muun alunperin hyvän käsitteen kohdalla, Toiseus-käsitteen erittelemätön viljeleminen kaikissa mahdollisissa me/he-tilanteissa, on kuitenkin aiheuttanut sen analyttisen voiman laimentumisen. Olisi ehkä hyvä rajata analyysi koskemaan lähinnä niitä prosesseja, joissa *tietty* Toinen mobilisaation kautta rakennetaan ja legitimoidaan ja joka suuntaa sen jälkeen toimintaa. Olennaista ei ole eroavaisuus sinänsä, joka on jo olemassa, vaan se, mitä vaikutusta Toiseuden rakenteistumisella on toimitaan (Heiskanen 2000, 20–25; Aho 1994).

Mikään yhteiskunta ei ole täysin immuuni etnisille konflikteille. Johdonmukaisella mobilisaatiolla ja vihan lietsomisella sopivissa olosuhteissa konfliktin mahdollisuus on aina olemassa. Etnisten konfliktien historiallisuus kuitenkin merkitsee sitä, että etniset konfliktit ovat huomattavasti todennäköisempiä joissakin yhteiskunnissa kuin toisissa. Kollektiivisen pelkotilan ylläpitäminen kroonisella mobilisaatiolla saattaa olla keskeinen taustasy tilanteen nopeaan kärjistymiseen akuutin mobilisaation käynnistyessä (ks. esim. Kuper 1977, 250–252).⁷ Implikaatio, että Ruandan ja Burundin (Kuper 1977, 170–208), Jugoslavian (Oberschall 2000, 989–991) ja Indonesian monesti toistuneet etniset yhteenotot ovat valmistaneet maaperää yhä uusille tragedioille, on tietysti vähemmän mieltä nostattava.

⁷ Ross on löytänyt suuressa vertailevassa tutkimuksessa tulkintakehyksiäkin syvemmälle meneviä kulttuurisia syitä joidenkin yhteiskuntien konfliktialttiuteen. Konfliktialttiuteen on hänen mukaansa paljon todennäköisempää yhteiskunnissa, joissa sosialisatiosta puuttu lämpö ja tunne, joissa kasvatusta on kovaa ja joissa miehen sukupuoli-identiteetin konflikti on suuri (Ross 1997, 316).

Kulttuurifetisismistä kulttuurikamppailuihin?

Länsimaisille yhteiskuntatieteille erilaisten dikotomioiden rakentaminen on jokseenkin tyyppillistä. Etnisyyskeskusteluakin on käyty jatkuvasti erilaisten dikotomisten asetelmien ympärillä, yleensä primordialismin ja sen haastajien välillä. Primordialismista on rakennettu ”hyvä vihollinen”; on helppo teulata sen staattinen ja ”rasistinen” näkemys etnisyydestä. Kun keskustelua on ohjannut tämä kehysvalinta, aivan liikaa aikaa on käytetty tähän jo lähes ideologisia muotoja saaneeseen taistoon. Se, miten kulttuurierot ja kollektiiviset muistot yhdessä erilaisten konstruointiyhteyksien ja rakenteellisten asetelmien kanssa myötävaikuttavat etnisyyden merkityksiin eri tilanteissa, on saanut liian vähän tilaa.

Viime aikoina ovat jotkut tutkijat huomauttaneet, että vaikka kulttuurierot ryhmien välillä monessa yhteiskunnassa ovat pienentyneet, erilaisuuden korostaminen on lisääntynyt (Tempelman 1999, 25; Phillips 1995, 12). Näyttäisi siltä, että homogenisoinnin uhatessa, pelko oman ryhmän ja sen ”elämäntyylin” häviämisestä on johtanut monien kulttuuristen ryhmien korostuneeseen itsetietoisuuteen ja mobilisoitumiseen (Hedetoft 1999; Appadurai 1990). Vielä emme tiedä onko tämä ilmiö, jota voisimme kutsua ”kulttuurifetisismiksi”, ohimenevä trendi vai onko kyse pysyvämmästä ilmiöstä. Joka tapauksessa, suhtautumisemme etnis-kulttuuristen ryhmien mobilisaatioon on merkillisen kaksijakoinen. Etniseen mobilisaatioon ja kansallisten oikeuksien vaatimukseen suhtaudutaan nykyään varauksellisesti, mutta suhtautuminen kulttuuriseen mobilisaatioon ja kulttuuristen ryhmäoikeuksien vaatimukseen on huomattavasti positiivisempaa. Ero kulttuuristen vaatimusten ja ”kansallisten projektien” välillä on kuitenkin veteen piirretty viiva, koska kulttuuriryhmät usein mobilisoituvat etnisessä muodossa (Ross 1997; Barth 1969a, 33–35).⁸

⁸ 1990-luvulla oli yleistä esittää, että kansallisen itsemääräämisoikeuden vaatimus ensisijaisesti on vaatimus kulttuurisesta, ei poliittisesta autonomiasta. Avner De-Shalit on kritisoinut tätä käsitystä ja väittänyt että meidän täytyy erottaa multikulturalismi multietnisyy-

Susan McCarthy on tutkinut etnisiä ryhmiä Etelä-Kiinassa Yunnanin maakunnassa. Suurimmaksi osaksi Kiinan vähemmistökansojen mobilisoitumisen aste on kansantasavallan aikana ollut alhainen. McCarthy'n tutkimissa ryhmissä (Hui, Dai ja Bai) on kuitenkin viime aikoina esiintynyt selviä pyrkimyksiä oman kulttuurin ja kielen aseman nostamiseen. McCarthy korostaa, että tämä on pääosin tapahtunut valtakirjassaan sisällä, ja ryhmät mieltävät itsensä valtion heille antaman roolin mukaisesti vähemmistöiksi kiinalaisessa kansallisessa poliittisessa identiteetissä. Mutta, kuten McCarthy itse toteaa, valtakirjassaan sisällä toimiminen saattaa olla osittain instrumentalistinen valinta, eikä ole poissuljettua, etteivät uudet kulttuuriset organisaatiot ja verkostot jatkossa voisi toimia sosiaalisten liikkeiden kasvualustana (McCarthy 2000).

Jos hyväksymme näkemyksen, että kulttuuriliike on aina myös poliittinen liike⁹ (Cohen 1993, 154) ja että kulttuurisen ja etnisen identiteetin välillä on läheinen yhteys, kulttuuriliikkeen muuntautuminen etniseksi mobilisaatioksi on aina periaatteessa mahdollista. Sikäli kun kulttuuristen ryhmien korostunut itsetietoisuus johtaa lisääntyviin ”kulttuurikamppailuihin” eri tasoilla (Heiskanen 2000; Huntington 1993; Wallerstein 1990), kulttuurin monitahoiset vaikutukset etnisten ryhmien mobilisoitumiseen ja etnisten jakojen muuttamiseen etnisiksi konflikteiksi, on aihe, jota on vaikea sivuuttaa.

destä. Siinä missä yhden etnisen ryhmän sisäiset kulttuurierot useimmiten voidaan tyydyttää tarjoamalla kulttuurista autonomiaa, usean etnisen ryhmän yhteiskunnassa mobilisoitu etninen ryhmä harvoin tyytyy vain kulttuuriseen autonomiaan, vaan vaatii useimmiten myös poliittista itsemääräisoikeutta (De-Shalit 1996).

⁹ Esimerkiksi Taiwanissa 1980-luvulla nopeasti voimistunut paikallisen kulttuurin liike oli alusta alkaen kiinteässä yhteydessä poliittisiin päämääriin, erityisesti ns. syntyperäisten taiwanilaisten poliittisen vallan lisäämiseen (Hsiau 1998; Chang 1994, 121–124, 133–135).

LÄHTEET

- Aho, James. 1994. *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy*. Seattle: University of Washington Press.
- Almond, Gabriel ja Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Appadurai, Arjun. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. Teoksessa Mike Featherstone (toim.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Archer, Margaret. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrick. 1969a. Introduction. Teoksessa Fredrik Barth (toim.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitets forlaget.
- Barth, Fredrik. 1969b. Pathan Identity and Its Maintenance. Teoksessa Fredrik Barth (toim.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitets forlaget.
- Bloom, William. 1990. *Personal Identity, National Identity and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Brass, Paul. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi: Sage.
- Brubaker, Rogers ja Frederick Cooper. 2000. Beyond "Identity". *Theory and Society* 29, 1–47.
- Cha, In-suk. 1999. Towards a Culture of Peace. Teoksessa Philip Cam ym. (toim.), *Philosophy, Culture and Education*. Korean National Commission for Unesco.
- Chang, Mau-kuei. 1994. Toward an Understanding of the *Sheng-chi Wen-ti* in Taiwan: Focusing on Changes after Political Liberalization. Teoksessa Chen Chung-min ym. (toim.), *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives*. Taipei: Academia Sinica.
- Cohen, Abner. 1993. *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford: Berg.
- Comaroff, Jean ja John Comaroff. 1993. Introduction. Teoksessa Jean Comaroff ja John Comaroff (toim.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, John. 1992. Of Totemism and Ethnicity. Teoksessa Jean Comaroff ja John Comaroff (toim.), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Davidson, Basil. 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- De-Shalit, Avner. 1996. National Self-determination: Political, Not Cultural. *Political Studies*, 44, 906–920.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.

- Eisenstadt, S.N. ja B. Giesen. 1995. The Construction of Collective Identity. *Archives of European Sociology*, 36, 72–192.
- Gates Hill. 1981. Ethnicity and Social Class. Teoksessa E. Ahern ja H. Gates (toim.), *The Anthropology of Taiwanese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Gil-White, Francisco. 1999. How Thick Is Blood? The Plot Thickens...: If Ethnic Actors Are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy? *Ethnic and Racial Studies* 22:5, 789–820.
- Hall, Stuart. 1996. Ethnicity: Identity and Difference. Teoksessa Geoff Eley ja Ronald Grigor Suny (toim.), *Becoming National*. New York: Oxford University Press.
- Harle, Vilho. 1992. *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen*. Tampere: Rauhankirjallisuuden edistämisseura.
- Hedetoft, Ulf. 1999. The Nation-state Meets the World. National Identities in the Context of Transnationality and Cultural Globalization. *European Journal of Social Theory* 2:1, 71–94.
- Heiskanen, Ilkka. 2000. Sivilisaatioiden sodat, kulttuurikamppailut ja antiglobalismi. *Kosmopolis* 30:4, 7–37.
- Horowitz, Daniel. 1975. Ethnic Identity. Teoksessa Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (toim.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hsiau, A-chin. 1999. 1980 niandai yilai Taiwan wenhua minzu zhuyi de fazhan: yi [Taiwan (minzu) wenxue] wei zhu de fenxi (Taiwanilaisen kulttuurinationalismin kehitys 1980-luvulta lähtien: taiwanilainen (kansallis)kirjallisuus analyysin keskipisteenä). *Taiwan shehuixue yanjiu* 3, 1–51.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72, 3.
- Inglehart, Ronald. 1988. The Renaissance of Political Culture. *American Political Science Review* 82:4, 1203–1230.
- Inglehart, Ronald ja Marita Carballo. 1997. Does Latin America Exist? (And is There a Confucian Culture?): A Global Analysis of Cross-Cultural Differences. *PS: Political Science ja Politics*, March 1997.
- Kristeva, Julia. 1993. *Nations Without Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Kuper, Leo. 1977. *The Pity of it All: Polarisation of Racial and Ethnic Relations*. London: Duckworth.
- Liebkind, Karmela. 1996. The Social Psychology of Ethnic Identity. Teoksessa Jarmo Kervinen, Anu Korhonen ja Keijo Virtanen (toim.), *Identities in Transition. Perspectives on Cultural Interaction and Integration*. Publications of the Doctoral Program on Cultural Interaction and Integration 1. Turku: University of Turku.
- Löfgren, Orvar. 1989. The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*, 19, 5–23.
- McCarthy, Susan. 2000. Ethno-Religious Mobilisation and Citizenship Discourse in the People's Republic of China. *Asian Ethnicity* 1:2, 107–116.
- Maynard, Douglas ja Thomas Wilson. 1980. On the Reification of Social Structure. *Current Perspectives in Social Theory* 1, 287–322.
- Oberschall, Anthony. 2000. The Manipulation of Ethnicity: From Ethnic Cooperation to Violence and War in Yugoslavia. *Ethnic and Racial Studies* 23:6, 982–1001.
- Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press.
- Peng, Ming-min. 1995. *Peng Ming-min kan Taiwan* (Peng Ming-min katsoo Taiwania). Taipei: Peng Ming-min wenjiao jinhui.
- Phillips, A. 1995. *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.
- Puohiniemi, Martti. 1993. *Suomalaisten arvot ja tulevaisuus. Analyysi väestön ja vaikuttajien näkemyksistä*. Liite 2. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 5/1993. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia.
- Ross, Marc Howard. 1997. The Relevance of Culture for the Study of Political Psychology and Ethnic Conflict. *Political Psychology* 18:2, 299–326.
- Shi, Cheng-feng. 1998. Taiwan zuqun jieyou ji zhengzhi quanli zhi fenpei (Taiwanin etninen rakenne ja poliittisen vallan jakautuminen). Esitelmä *Zuqun Taiwan: Taiwan zuqun shehui bianqian* (Etninen Taiwan: muutoksia Taiwanin etnisessä yhteiskunnassa) -konferenssissa. Taipei, 23.–25.10.1998.
- Shils, Edward. 1957. Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties. *British Journal of Sociology* 8:2, 130–145.
- Smith Anthony. 1989. The Origins of Nations. *Ethnic and Racial Studies* 12:3, 340–67.
- Smith, Anthony. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Snow, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden ja Robert D. Benford. 1986. Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review* 51:4, 464–481.
- Tajfel, Henri. 1978. Social Categorization, Social Identity and Social Comparison. Teoksessa Henri Tajfel (toim.), *Differentiation Between Social Groups*. London: Academic Press.
- Tennberg, Monica. 1993. Etnisiä konflikteja selittävät teoriat ja niiden ongelmat. Teoksessa Pauliina Raento (toim.), *Yhdessä erikseen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Tempelman, Sasja. 1999. Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion. *Political Studies* 47, 17–31.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.
- Triandafyllidou, Anna. 1998. National Identity and the "Other". *Ethnic and Racial Studies* 21:4, 593–612.
- Wallerstein, Immanuel. 1990. Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. Teoksessa Mike Featherstone (toim.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Westerholm, John. 1993. Onko Suomessa regionalismia?. Teoksessa Pauliina Raento (toim.), *Yhdessä erikseen*. Helsinki: Gaudeamus.