

Valtion antropologiaa

Tutkimuksia ihmisten hallitsemisesta ja vastarinnasta

Toimittaneet

TUOMAS TAMMISTO

HEIKKI WILENIUS



Valtion
antropologiaa

Valtion antropologiaa

*Tutkimuksia ihmisten hallitsemisesta
ja vastarinnasta*

Toimittaneet

TUOMAS TAMMISTO JA HEIKKI WILENIUS



SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURAN TOIMITUKSIA 1470

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Kirja on saanut tukea Koneen Säätiöltä.



© 2021 Tuomas Tammisto, Heikki Wilenius ja SKS

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International

Kannen suunnittelu: Timo Numminen

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-398-4 (nid.)

ISBN 978-951-858-399-1 (EPUB)

ISBN 978-951-858-400-4 (PDF)

ISSN 0355-1768 (nid.)

ISSN 2670-2401 (verkkajulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/skst.1470>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä.

Tutustu lisenssiin englanniksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> tai suomeksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <https://doi.org/10.21435/skst.1470> tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turenki 2021

Sisällys

KIIITOKSET 7

JOHDANTO: UUSI VALTION ANTROPOLOGIA 9

Tuomas Tammisto ja Heikki Wilenius

KUKA HARJOITTA AFROBRASILIALAISIA USKONTOJA,
SANOKOON SEN! 45

Elina I. Hartikainen

POLIITIKOT SEISOVAT MUURAHAIKSEON PÄÄLLÄ:
VALTIONRAKENNUSPERFORMANSSEJA UGANDASSA 76

Henni Alava

VALTIONMUODOSTUS PAPUA-UUDEN-GUINEAN
LUONNONVARARAJASEUDULLA 98

Tuomas Tammisto

VALTIO, MAA JA LUONNONVARAPROJEKTIT
KOILLIS-MADAGASKARILLA 121

Jenni Mölkänen

KOLTTASAAMELAISET JA VALTION TEOLLISET HANKKEET 147

Panu Itkonen

KOHTI EKOSOSIAALISEN YHTEISELON POLITIIKKAA: MITÄ VOIMME
OPPIA ALKUPERÄISKANSOILTA VALTION UUDISTAMISESTA? 172

Eija Ranta

RIKOLLISUUDEN PELKO JA MUUTTUVA VALTIO NYKY-KUUBASSA 197

Heidi Härkönen

MIKÄ IMAGO, KENEN VALTIO? 219

Liina Mustonen

VARAINKERUU, VERONKANTO JA MORAAALITALOUS FIDŽILLÄ
(ELI VALTIO TAKAAPÄIN) 246

Matti Eräsaari

VAIKEA VALTIO: KOLLEKTIIVISTEN HALLINTAJÄRJESTELMIEN
LEGITIMITEETTIONGELMAT SALOMONSAARILLA 272

Jari Kupiainen

ELETYT UTOPIAT: ETNOGRAFIA, DEMOKRATIA JA ANARKISTISEN
ANTROPOLOGIAN MAHDOLLISUUS 302

Timo Kallinen

LOPPUSANAT – ANTROPOLOGINEN NÄKÖKULMA: IHMISET TEKEVÄT
VALTION JA JOUTUVAT ELÄMÄÄN SEN KANSSA 327

Anu Lounela

Kirjoittajat 347

Abstract 352

Hakemisto 353

Kiitokset

Tämä teos on osa Suomen Antropologisen Seuran vuosikirjasarjaa, joka esittelee uutta antropologista tutkimusta suomeksi. Kiitämme seuraa hankkeen hyväksymisestä ja työn tukemisesta. Olemme toimittaneet tätä teosta ja kirjoittaneet omat artikkelimme osana Koneen Säätiön rahoittamaa projektia ”New regimes of commodification and state formation on the resource frontier of Southeast Asia”. Kiitämme projektin johtajaa Anu Lounelaa sujuvasta yhteistyöstä ja Koneen Säätiötä kaikesta tuesta. Toimittajat kiittävät kahta anonymia vertaisarvioitsijaa, joiden tarkkanäköisten huomioiden ansiosta käsikirjoituksesta tuli parempi. Kiitämme Suomalaisen Kirjallisuuden Seuraa käsikirjoituksemme hyväksymisestä ja erityisesti Anu Milleriä, Maija Yli-Kätkää ja Eija Hukkaa avusta teoksen toteuttamisessa. Kiitämme Miisa Lehtistä tarkasta oikoluvusta ja Maija Räisästä kärsivällisestä taittotyöstä. Toimittajina haluamme kiittää teoksen kirjoittajia heidän teksteistään sekä hyvästä yhteistyöstä projektin aikana. Kaikki teoksen artikkelit perustuvat pitkäkestoiseen kenttätööhön, joka ei olisi mahdollista, elleivät eri ihmiset ja yhteisöt olisi antaneet meidän tehdä tutkimusta heidän parissaan. Suurin kiitos kuuluu viime kädessä heille.

Helsingissä 12.3.2021

Tuomas Tammisto ja Heikki Wilenius

Johdanto: Uusi valtion antropologia

Tuomas Tammisto

<https://orcid.org/0000-0001-9767-7832>

Heikki Wilenius

<https://orcid.org/0000-0003-4601-2392>

Mikä on valtio? Klassinen vastaus tähän kysymykseen lähtee siitä, että kyseessä on poliittisen organisoitumisen muoto, johon kuuluvat byrokraattinen, rationaalinen hallinto ja tiettyyn alueeseen kohdistuva suvereniteetti eli voimankäytön yksinoikeus. Tässä teoksessa tähän kysymykseen vastataan antropologisesta näkökulmasta, jolloin analyysin lähtökohtana ei ole valtion käsite vaan se, miten valtio rakentuu, mitä vaikutuksia näillä rakenteilla on ja millaisiksi valtiot koetaan. Antropologia on historiallisesti tarkastellut ihmisyhteisöjä valtioiden reunamilla tai ulkopuolella, mikä on vaikuttanut siihen, miten tieteenalassa on käsitteellistetty valtion toiminta. Lisäksi antropologien ensisijainen tutkimusmenetelmä on etnografia eli osallistuva havainnointi, joka painottaa ihmisten kokemuksia sosiaalisesta todellisuudestaan. Nämä kaksi tekijää – etnografinen metodologia ja valtion marginaalien tutkimuksen historia – ovat olennaiset ainesosat sille, mitä erityistä annettavaa antropologialla on valtion tutkimukselle.

Valtio on ollut eräs yhteiskuntatieteiden keskeisimmistä tutkimuskohteista, erityisesti saksalaisessa valtiotieteen (*Staatslehre*) perinteessä,

jossa on painotettu hegeliläisittäin edistyksen, järjenkäytön ja valtion kehityksen yhteenkietoutuneisuutta (Jann 2003: 98; Marcuse 2013 [1940]: 11). Antropologeille valtio on tutkimuskohteena ollut hankalammin määriteltävä – ehkä juuri siitä jo edellä mainitusta syystä, että varhaiset antropologit keskittyivät tutkimaan yhteiskuntia, jotka olivat järjestäytyneet joko valtiottomasti tai joiden valtiot poikkesivat merkittävästi alueellaan suvereniteettia käyttävästä, Westfalenin rauhaan (1648) perustuvasta valtion mallista. Toisaalta, kuten tässä johdantoartikkelissa osoitamme, juuri tämä jännitteinen suhde valtioon on eräs antropologisen valtiotutkimuksen vahvuuksista.

Johdantoartikkelimme eri osioissa esittelemme nykyisen valtion antropologian keskeisiä suuntauksia. Käsittelemme aluksi lyhyesti antropologisia valtion määritelmiä. Seuraavassa, ”Klassikot”-nimisessä osiossa esittelemme poliittisen antropologian oppihistoriaa ja näytämme, miten se loi pohjan varsinaiselle valtion antropologialle ja miten uusi valtion antropologia suhteutuu aiempaan antropologiseen tutkimukseen. Jatkamme oppihistoriallista katsausta osiossa ”Takaisinkytkentämekanismit valtion antropologiassa”, jossa esittelemme sitä, miten aiemmassa antropologiassa tutkittiin erityisesti muita kuin länsimaisia valtioita sekä poliittisen järjestäytymisen muotoja siirtomaissa. Kolonialistisen valtionmuodostuksen tutkimuksella on merkittävä vaikutus nykyaikaisen antropologian ymmärrykseen valtiosta, sen luonteesta ja muodostumisprosesseista. Tässä osiossa tarkastelemme myös varhaista antropologista tutkimusta osana kolonialistista projektia. ”Tasa-arvoiset yhteisöt ja löyhät ryhmitymät” -osiossa käsittelemme sitä, miten valtiosta tulee kollektiivinen toimija diskursiivisten ja symbolisten prosessien kautta. Seuraavassa osiossa ”Luonnonvarat ja omaisuus” käsittelemme valtion aineellista ja alueellista pohjaa eli sitä, miten valtio määrittelee alueensa ja sillä olevat luonnonvarat sekä turvaa niiden omistuksen. Osoitamme, että valtio ei vain määrittele näitä asioita, vaan niiden määrittely myös synnyttää valtion. Viimeisessä osiossa, ”Hallinta ja hallinnan tekniikat”, esittelemme tapoja, joilla ihmisten kokemuksia valtiovallasta on tutkittu antropologiassa. Tämän tutkimusperinteen keskeiset löydökset liittyvät siihen, että valtion vaikutukset eivät rajoitu tiedontuotantoon ja tilan hallintaan, vaan se tuottaa ihmisissä myös ajattelutapoja ja affekteja.

Miten antropologiassa sitten käsitteellistetään valtio? Thomas Hansen ja Finn Stepputat (2001: 5) toteavat, että valtio on näyttäytynyt antropologeille kaksijakoisena käsitteenä. Yhtäältä ”valtio” koostuu konkreettisista instituutioista, ja toisaalta se on, etenkin toimijana, sosiaalinen kuvitelma. Samaten valtio on yhtäältä persoonaton, kaukainen ja ikään kuin yhteiskunnan yläpuolella (ks. myös Ferguson & Gupta 2002: 981) ja toisaalta henkilöitynyt, paikallinen ja läsnä ihmisten elämässä (Hansen & Stepputat 2001: 5). Lähdemme tässä johdannossa Hansenin ja Stepputatın alustavasta tai yleisluontoisesta määritelmästä, jonka mukaan valtio on suvereenin vallan institutionalisaatio (Hansen & Stepputat 2001: 2).

Tämän valtion määritelmän taustalla on kaksi keskenään ristiriitaista tai vastakkaista tutkimusperinnettä. Ensimmäinen on Antonio Gramscin analyysiin pohjautuva suvereniteettia korostava perinne, jossa valtion katsotaan edustavan tietyn yhteiskuntaluokan valta-yrityksiä ja hegemoniaa (Gramsci 1971 [1926]: 12–13). Toinen on Michel Foucault’n tutkimuksista inspiroitunut perinne, jossa huomio kiinnitetään suvereniteetin ja vallan oikeutuksen sijasta hallinnan tekniikoihin. (Hansen & Stepputat 2001: 2.) Valtion kaksijakoisuuteen ovat kiinnittäneet huomiota muutkin antropologit, kuten Begoña Aretxaga (2003: 397, 407) sekä Nicholas Herriman ja Monika Winarnita (2016: 133), jotka huomauttavat, että valtio on januskasvoinen instituutio, jolla on yhtäältä yksinoikeus väkivaltaan alueellaan ja toisaalta velvollisuus huolehtia kansalaistensa hyvinvoinnista.

Valtion kaksijakoisuus ei siten johdu vain siitä, että valtiota on analysoitu keskenään ristiriitaisista tai jännitteisistä teoreettisista näkökulmista, vaan väkivaltaisen ja huolehtivan valtion välinen ristiriita kuvaa sen eri puolia. Seuratun antropologi ja sosiologi Pierre Bourdieuta Hansen ja Stepputat syventävät käsitystä valtion eri puolista toteamalla, että valtion valta perustuu neljään osa-alueeseen. Ensimmäinen on edellä mainittu väkivalta, jonka käytön valtio pyrkii monopolisoimaan alueellaan. Toinen alue on taloudellinen valta eli kyky verottaa ja säädellä taloudellista toimintaa. Kolmas osa-alue on tiedollinen valta, joka ilmenee siinä, että valtio huolehtii koulutuksesta, laatii viralliset opetussuunnitelmat ja määrittelee ”virallisen tiedon”. Viimeinen osa-alue on symbolinen

valta eli muun muassa oikeuslaitos, juridinen kieli ja asioiden vahvistaminen. Yhdessä nämä neljä osa-aluetta tekevät valtiosta niin sanotun meta-auktoriteetin eli auktoriteetin, joka määrittelee ja oikeuttaa muut auktoriteetit. Yksinkertaisemmin ilmaistuna näiden osa-alueiden hallinnan vuoksi valtiolla on aina viimeinen sana alueellaan. (Hansen & Stepputat 2001: 5–6.)

Hansenin ja Stepputatın määritelmä toimii hyvänä lähtökohtana tälle teokselle, koska se kuvaa niitä moninaisia valtion osa-alueita ja valtionmuodostuksen prosesseja, joita esittelemme tässä johdannossa ja joita yksittäiset kirjoittajat käsittelevät artikkeleissaan. Johdantoartikkelimme rakenne ei suoraan seuraa Hansenin ja Stepputatın jaottelua, mutta eri osioissa esittelemämme keskustelut ja tämän teoksen yksittäiset artikkelit käsittelevät heidän kuvaamiaan osa-alueita. Hansenin ja Stepputatın jaottelu muistuttaa Michel-Rolph Trouillot'n (2001) keskustelua käytännön vaikutuksista, joita käsittelemme tarkemmin ”Hallinta ja hallinnan tekniikat” -osiossa. Trouillot'n käsittelemät teemat ovat sisällöltään samoja kuin Hansenin ja Stepputatın erittelemät osa-alueet, mutta hänelle ne eivät ole ennalta määritellyn instituution – eli valtion – ominaisuuksia vaan yhteiskunnallisen toiminnan vaikutuksia, jotka tuottavat valtion tai valtionkaltaisen lopputuloksen. Tämä on tyypillistä antropologiselle näkökulmalle, joka ei lähde tarkasteluissaan ennalta määritellyistä instituutioista vaan ihmisten käytännön toimista, jotka erilaisissa konteksteissa synnyttävät tai muovaavat instituutioita.

Indonesiassa ja Papua-Uudessa-Guineassa tutkimusta tehneinä antropologeina ammennamme erityisesti meille tutuimmasta Kaakkois-Aasian ja Tyynenmeren tutkimusperinteestä. Pyrimme näin sitomaan teoreettiset keskustelut valtion luonteesta empiirisiin tapaustutkimuksiin ja osoittamaan, kuinka nämä keskustelut nousevat konkreettisista ilmiöistä. Papua-Uusi-Guinea ja Indonesia ilmentävät hyvin myös nykyisen uuden valtion antropologian kiinnostuksen kohteita, kuten ei-eurooppalaisten ja valtiottomien yhteisöjen asemaa ennen siirtomaa-aikaa ja sen aikana, jälkikolonialistista valtionmuodostusta ja paikallisyhteisöjen roolia osana monikulttuurisia valtioita.

Antropologit ovat tutkineet politiikan instituutioita läpi koko tieteenalan historian. Alun perin antropologit tutkivat ei-länsimaisia valtioita,

kuten Kaakkois-Aasian rituaaleihin keskittyviä ”teatterivaltioita” tai Afrikan perinteisiä kuningaskuntia, sekä ennen kaikkea yhteisöjä, joiden poliittinen järjestäytyminen poikkesi radikaalisti valtiollisesta järjestäytymisestä ja vaikutti sille jopa vastakkaiselta. Tämän lisäksi antropologit ovat tutkineet valtiollisten ja ei-valtiollisten yhteisöjen kohtaamista sekä kartoituksen ja väestönlaskentojen kaltaisia käytännön tekniikoita, joilla valtion järjestystä on luotu ja ylläpidetty.

Uusi valtion antropologia ammentaa näistä keskusteluista, mutta se ei tarkastele valtiota homogeenisena toimijana vaan katsoo, miten ja missä olosuhteissa ”valtio” muodostuu toimijaksi, ketkä sitä edustavat ja mitkä ovat konkreettiset valtionmuodostuksen prosessit. Tutkimuskohteena on se, miten eri tavoin eri yhteisöt ja ihmisryhmät kulloinkin mieltävät valtion, miten ihmiset yhtä aikaa saattavat paeta valtion otetta ja pyrkiä rakentamaan valtiota paikallisesti ja miten valtio on alati muuttuva monitahoinen rakennelma.

Tämän teoksen artikkelit edustavat tätä uutta valtion antropologiaa ja tarkastelevat valtiota monipuolisesti ajassa ja paikassa vaihtelevana sosiaalisena ja kulttuurisena ilmiönä. Kaikki artikkelit perustuvat pitkäkestoiseen etnografiseen tutkimukseen, jossa valtiota, sen muotoja ja muodostumista tarkastellaan empiirisesti paikallisesta näkökulmasta ja jossa ihmisten yhteiskunnallista toimintaa tarkastellaan ottamalla osaa siihen. Tämän tyyppisen tutkimuksen erityinen vahvuus on herkkyyss tunnistaa laajojen yhteiskunnallisten prosessien yksityiskohdat ja se, miten nämä yksityiskohdat tuottavat yhteiskunnallisia rakenteita.

Klassikot

Antropologiassa on tutkittu poliittisia instituutioita tieteenalan alkua ajoista lähtien. Esimerkkinä varhaisesta poliittiseen organisoitumiseen keskittyneestä tutkimuksesta on Lewis Henry Morganin Irokeesiliittoa käsittelevä teos (1969 [1851]), jonka tarkka sukulaisuusjärjestelmän erittely toimi mallina myöhemmälle etnografiselle tutkimukselle. Keskeinen virstanpylväs oli Meyer Fortesin ja Edward Evan Evans-Pritchardin toimittama teos *African Political Systems* (1940). Sen paljon keskustelua

herättäneessä esipuheessa Alfred Radcliffe-Brown muotoilee vastausta kysymykseen, missä mielessä valtio on antropologinen kysymys.

Ensinnäkin kaikki ihmisyyhteisöt ovat jollakin tapaa territoriaalisia, ja kaikissa poliittisissa järjestelmissä on kyse sisäisen (esim. laki) ja ulkoisen (esim. asevoimat) järjestyksen vaalimisesta (Radcliffe-Brown 1940: xiv). Toiseksi valtiot, joilla on suvereniteetti eli yksinoikeus omaan alueeseensa, tulisi ymmärtää osana laajempaa, valtioiden välistä poliittista järjestelmää (Radcliffe-Brown 1940: xxi). Kolmanneksi valtiota sellaisenaan ei ole olemassa; on vain joukko ihmisiä, jotka ovat yhteydessä toisiinsa suhteiden järjestelmässä (Radcliffe-Brown 1940: xxiii). Tästä seuraa Radcliffe-Brownin mukaan se, ettei valtiolla ole varsinaisesti valtaa – on vain yksittäisten ihmisten auktoriteetti (suhteessa toisiin ihmisiin).

Radcliffe-Brown oli siis hyvin kriittinen antropologisille mahdollisuuksille tutkia valtiota instituutiona tai edes ideologisena konstruktiona ja sen sijaan kehotti keskittymään politiikan organisoitumisen tutkimukseen (Radcliffe-Brown 1940: xxiii). Christian Krohn-Hansen ja Knut Nustad kirjoittavat valtionantropologisen kokoelmateoksensa johdannossa, että Radcliffe-Brown teki ”valtavan karhunpalveluksen” antropologialle väittäessään, että valtio ei ole järkevä tutkimuskohde etnografiselle analyysille (Krohn-Hansen & Nustad 2005: 5). Antropologit keskittyivätkin – Fortesin ja Evans-Pritchardin teoksen esimerkkiä seuraten – tutkimaan ”valtiottomien yhteiskuntien” politiikkaa. Palaamme Fortesiin ja Evans-Pritchardiin tarkemmin artikkelin seuraavassa osiossa.

Vaikka Radcliffe-Brown esitti argumenttinsa provokatiivisesti, Krohn-Hansen ja Nustad näkevät hänen olleen myös osittain oikeassa, ennen kaikkea siinä, että valtiota ei pitäisi ajatella konkreettisena (ja fetišoituna) tutkimuskohteena (Krohn-Hansen & Nustad 2005: 5). Philip Abrams kehitti edelleen tätä Radcliffe-Brownin näkemystä (Abrams 1988 [1977]). Hänen mukaansa valtio koostuu monista pienistä instituutioista, jotka *kuvitellaan* yhtenäisiksi. Valtio on siis ideologinen konstruktio. Abrams kehottaa tutkimaan näiden instituutioiden vaikutuksia ja sitä, keihin nämä vaikutukset kohdistuvat. Tämä analyttinen lähestymistapa – jonka juuret ovat siis *African Political Systems* -teoksessa – muistuttaa Michel Foucault’n hallinnallisuuden käsitettä ja Michel-Rolph Trouillot’n ajatusta valtion vaikutusten analyysistä, joka on

keskeinen uuden valtion antropologian teoreettisista vaikutteista (ks. Krohn-Hansen & Nustad 2005: 6). Foucault'n ja Trouillot'n lähestymistapoja käsittelemme tarkemmin osiossa ”Hallinta ja hallinnan tekniikat”.

Seuraava merkittävä askel politiikan antropologiassa oli Edmund Leachin tutkimus kachineiden poliittisista järjestelmistä Burman ylänköalueilla (Leach 1967 [1954]). Leach vei edeltäjiään pidemmälle eurooppalaisen valtiokäsitteen käsitteellisen purkamisen. Hän osoitti, että valtion, kansan ja rajojen käsitteiden välinen yhteys ei ollut niin väistämätön kuin tähän asti oli oletettu, ja lisäksi hän painotti poliittisten järjestelmien dynaamisuuutta. Esimerkiksi Burman ylänköalueilla oli kaksi erilaista hallinnon ideologiaa, joista toinen painotti aristokraattisten päälliköiden perittyä valta-asemaa ja toinen taas piti linjasukujen vanhimpien muodostamaa neuvostoa legitiimin vallan lähteenä (Leach 1960; Leach 1967 [1954]). Ennen kaikkea Leachin etnografia osoitti, että erilaisten poliittisten järjestelmien välillä saattoi olla riippuvuussuhteita. Nykypäivän antropologit tekevät edelleen tähän ajatukseen pohjautuvaa analyysia esimerkiksi keskusvallan ja raja-alueiden välisistä suhteista.

Toinen Kaakkois-Aasiaan sijoittuva merkkipaalu valtion antropologiassa tutkimuksessa oli Clifford Geertzin analyysi 1800-luvun balilaisesta valtiosta. Geertzin argumentti oli, että valtioiden tutkimuksessa painotettiin liikaa Max Weberiltä (1992 [1919]: 158–159) peräisin olevaa ajatusta valtiovallasta väkivaltamonopolina. Hän halusi analysoida politiikkaa sen rituaalien ja symbolien kautta. Geertzin mukaan balilaiset valtakunnat olivat niin sanottuja teatterivaltioita. Tällä hän ei tarkoittanut samaa kuin esimerkiksi suomalaiset politiikan kommentaattorit heidän kutsuessaan politiikkaa ”teatteriksi”, jossa teeskennellään tai näytellään. Teatterivaltio järjesti rituaaleja, joiden tarkoitus oli peilata yhteiskunnan kosmologisia totuuksia (Geertz 1980: 116). Poliitiikan tavoitteena oli muodostaa valtio luomalla rituaalien kautta kuningas. Mitä täydellisempi ja jumalallisempi kuningas pystyttiin rituaalien kautta luomaan, sitä esimerkillisempi valtion keskipiste oli. Mitä esimerkillisempi valtion keskipiste pystyttiin luomaan, sitä todellisempi kuningaskunta oli (Geertz 1980: 124; ks. myös Tambiah 1985). Rituaali ei ollut ulkoista politiikalle, vaan päinvastoin politiikka oli kosmologista järjestystä mallintavaa rituaalia.

Kolmas poliittisen antropologian klassikko, joka dekonstruoi Westfalin rauhasta periytyviä länsimaisia olettamuksia poliittisen vallan luonteesta, oli Pierre Clastresin *La Société contre l'État* (1974). Clastresin argumentin ydin oli, että politiikkaa on myös ilman valtiovaltaa tai väkivaltamonopolia ja että antropologian on oltava sensitiivinen erityyppisille politiikan lajeille (Clastres 1987 [1974]: 14). Teoksessaan Clastres analysoi Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen yhteiskuntien politiikkaa, jonka tarkoitus oli paeta valtiota ja organisoitua käskyvaltaa vastaan (Clastres 1987 [1974]: 22–24, 44–45).

Clastresin oivallus katsoa valtiota valtiottomien yhteiskuntien näkökulmasta tuotti uudenlaista antropologista tutkimusta. Eräs keskeinen teos tässä tutkimustraditiossa oli Brian Fergusonin ja Neil Whiteheadin toimittama artikkelikokoelma sodankäynnistä valtioiden raja-alueilla (1999a [1992]). Teoksessa kritisoitiin ajatusta valtiottomien yhteiskuntien väkivaltaisuudesta sillä perusteella, että suurin osa tästä tutkimusaineistosta on kerätty tilanteessa, jossa valtio oli sotilaallisesti laajentumassa näiden yhteisöjen alueille. Tällaiset tutkimukset eivät siis kerro siitä, millaisia valtiottomat yhteisöt sinänsä ovat, vaan siitä, millaisia ne ovat ollessaan sodassa valtion kanssa, eikä jatkuvuutta valtiokontaktia edeltävän ja sen jälkeisen sodankäynnin välillä voida olettaa suoralta kädeltä. (Ferguson & Whitehead 1999b: 6, 26, 28.) Ferguson ja Whitehead määrittelevät raja-alueen tai ”heimovyöhykkeen” (*tribal zone*) alueeksi, joka on valtion jatkuvan vaikutuksen alaisena mutta ei sen hallinnassa. Käsitteellä ”heimo” kirjoittajat eivät viittaa valtiottomiin tai alueen alkuperäisiin asukkaisiin sinänsä, vaan ”heimo” on poliittinen yksikkö tai liittouma, joka syntyy, kun valtiottomat yhteisöt kohtaavat valtion, ja identifioituminen ”heimoksi” on keino, jolla nämä yhteisöt suhteuttavat itsensä valtion poliittiseen koneistoon. Historiallisesti valtion toimijat ja lähetysaarnajat puolestaan pyrkivät luomaan ”heimoihin” itselleen tunnistettavia poliittisen auktoriteetin muotoja, kuten päälliköitä, joiden kanssa toimia. Näin ”heimovyöhyke” on tila ja myös ajanjakso, jossa valtiollisesti ja ei-valtiollisesti järjestäytyneet yhteiskunnat tulevat tietoisiksi toisistaan ja uudella tavalla myös itsestään. (Ferguson & Whitehead 1999b: 13–14.)

Clastresilaisesta politiikan tutkimuksesta on saanut vaikutteita myös James Scottin *Seeing like a State* (1998), joka on historiallinen katsaus

siihen, miksi valtion politiikka, etenkin tavoitellessaan laajamittaista yhteiskunnallista muutosta, on usein vahingollinen kansalaisilleen. Scott analysoi teoksessaan ristiriitaa valtion tiedontuottamisen ja kansalaisten arkitodellisuuden välillä. Kun valtio näkee sosiaalisen maailman katas-
terina, maarekisterinä, se tekee kohtalokkaita yksinkertaistuksia siitä, mitkä asiat ovat ihmisten elämälle välttämättömiä. Kirjan käsittelemiä esimerkkejä tästä ovat muun muassa Neuvostoliiton maaseudun pakko-
kollektivisointi, Tansanian Ujamaa-politiikka ja Kiinan Suuri harppaus.

Scottin teoksia on siteerattu laajasti yhteiskuntatieteissä, ja antropologiassa hänen argumenttinsa on vaikuttanut esimerkiksi joukkoon tutkimuksia, joissa analysoidaan erilaisten instituutioiden, kuten yritysten (Ferguson 2005), markkinoiden (Fourcade & Healy 2017) tai kansalaisjärjestöjen (Schuller 2007), tapaa jäsentää sosiaalista todellisuutta. Ylipäätään Scottin näkökulmaa soveltaneiden tutkimusten monipuolisuus osoittaa paitsi sen, että valtiomaista yksinkertaistavaa tiedontuottamista tapahtuu monenlaisissa yhteyksissä, myös sen, että valtiomaisia vaikutuksia tapahtuu muidenkin kuin valtion edustajien toiminnan seurauksena. Tämä Michel-Rolph Trouillot'n (2001: 126) tekemä huomio on keskeinen taustaolettamus niin sanotussa uudessa valtion antropologiassa, ja palaamme siihen myöhemmin tässä artikkelissa.

Takaisinkytkentämekanismit valtion antropologiassa

Varhaiset antropologit tutkivat siirtomaavaltaa edeltäneitä valtioita, valtiottomia yhteiskuntia sekä näiden ja siirtomaavaltojen vuorovaikutusta. He toimivat usein myös siirtomaahallinnon osana, ja heidän tuottamansa tieto vaikutti siihen, miten siirtomaahallinto ymmärsi oman roolinsa ja paikalliset yhteiskunnat sekä miten valtiota tällaisessa kontekstissa tuli muodostaa. Tällaista mekanismia, jossa osa vaikuttaa laajempaan kokonaisuuteen, kutsutaan takaisinkytkennäksi. Tässä osiossa tarkastelemme sitä, miten antropologinen tutkimus valtiosta on vaikuttanut valtionmuodostukseen.

African Political Systems -teoksessa Fortes ja Evans-Pritchard pyrkivät luokittelemaan ja vertailemaan afrikkalaisia poliittisia järjestelmiä joh-

tamalla tapaustutkimuksista yleisiä sosiologisia lakeja, varhaisen antropologian luonteen mukaisesti (Fortes & Evans-Pritchard 1940: 2–3). He jakavat teoksen kahdeksan tapaustutkimusta ensin kahteen ryhmään: toisessa ovat keskitetyn poliittisen hallinnon järjestelmät ja toisessa hajautetun sukulaisuuden mukaan järjestäytyneet poliittiset järjestelmät. Fortes ja Evans-Pritchard toteavat, että ensimmäinen ryhmä eroaa laadullisesti toisesta, sillä ne ovat järjestäytyneet valtiollisesti, ne ovat hierarkkisempia ja niissä on omat hallintokoneistonsa, päälliköt, kuninkaat ja sotakoneistot, kun taas jälkimmäiset ovat tyypillisesti hierarkiattomia, tasaveroisempia ja linjasukujen mukaan järjestäytyneitä. (Fortes & Evans-Pritchard 1940: 6–8.)

Nämä afrikkalaiset valtiot olivat usein monikielisiä ja -kulttuurisia – Fortesin ja Evans-Pritchardin mielestä juuri keskitetyn hallinnon ansiosta, mikä mahdollisti kulttuurisesti erilaisten yhteisöjen integroimisen samaan järjestelmään (Fortes & Evans-Pritchard 1940: 9). Samaten ”afrikkalaisille valtioille” oli kirjoittajien mielestä tyypillistä se, että hallitsijat pystyivät hallitsemaan voimaa käyttäen vain tiettyyn pisteeseen asti: kuninkailla ja päälliköillä oli kyllä oikeus verottaa ja siten ylläpitää valtiota, mutta heillä oli myös alamaisiaan kohtaan lukuisia velvollisuuksia, joista alamaiset olivat hyvin tietoisia ja joista kiinni pitäminen oli välttämätöntä, mikäli hallitsija halusi säilyttää valtansa (Fortes & Evans-Pritchard 1940: 12–14). Fortes ja Evans-Pritchard kiinnittivät myös huomiota kolonialismiin ja arvioivat siirtomaavaltujen ja -hallinnon vaikutusta afrikkalaisiin poliittisiin järjestelmiin.

African Political Systems -teosta sekä muita siihen kirjoittaneiden antropologien, kuten Max Gluckmanin ja Audrey Richardsin, varhaisia teoksia voidaan pitää perustellusti poliittisen antropologian lähtölaukauksena. Fortes, Evans-Pritchard, Richards ja Gluckman olivat kaikki kiinnostuneet siitä, miten erityyppiset yhteiskunnat järjestäytyvät poliittisesti. Sen lisäksi, että tämä varhainen afrikanistinen antropologia on vaikuttanut nykyiseen valtion antropologiaan aloittamalla poliittisen antropologian perinteen, se muovasi aiheen kysymyksenasettelua vuosiksi eteenpäin. Erityisesti Fortesin tutkimukset afrikkalaisista linjasuvuista vaikuttivat siihen, miten myöhemmät antropologit hahmottivat valtiottomien yhteiskuntien yhteiskunnallista järjestäytymistä.

Fortesin ja afrikanistien vaikutuksen vuoksi antropologiassa yleisesti oletettiin, että kaikki valtiottomat yhteiskunnat, tai ”heimoyhteiskunnat”, olisivat järjestäytyneet linjasukuihin. Linjasuvulla tarkoitetaan sukuryhmiä, esimerkiksi klaaneja, joiden jäsenet katsovat polveutuvansa samasta esivanhemmasta tai ”linjasta”. Tyypillisesti linjasukuyhteiskunta koostuu useasta tällaisesta ryhmästä, jotka ovat keskenään samantasoisia ja enemmän tai vähemmän tasaveroisia. Afrikkalaiset linjasuvut olivat Fortesin ja Evans-Pritchardin mukaan tyypillisesti segmentaarisia: ne jakautuivat sisäisesti myös samantasoiseen yksikköihin, esimerkiksi alaklaaneihin ja perhekuntiin, ja yhdistyivät myös suurempiin yksikköihin, kuten puoliskoihin (*moiety*), jotka puolestaan yhdistyivät ”heimoksi”. Nämä linjasuvut seurasivat joko isän tai äidin linjaa. Antropologit ajattelivat, että heidän tehtävänä on selvittää linjasukujen täsmällinen rakenne.

Fortesin ja Evans-Pritchardin edustama poliittinen antropologia vaikutti kahdella tavalla valtion antropologiaan. Yhtäältä se vakiinnutti käsityksen, että jos yhteiskunta ei järjestäydy valtiollisesti, sen paikalla on korporatiivisia linjasukuja tai vastaavia ryhmiä. Toisaalta erityisesti Britanniassa ja muissa siirtomaavaltioissa myös antropologia oli osa kolonialistista projektia, joko suoraan tai vähintään epäsuorasti – epäsuorasti siksi, että antropologit olivat usein siirtomaavaltiojen kansalaisia ja tekivät tutkimustaan usein siirtomaissa. Tutkimus tapahtui siis siirtomaakon-tekstissa, jossa antropologit toimivat siirtomaahallinnon säätelemässä tilanteessa (ks. esim. Asad 1995 [1973]). Tämän lisäksi antropologien tekemä tutkimus tuotti siirtomaiden yhteiskunnista tietoa, joka kiinnosti myös siirtomaahallintoa. Tämän vuoksi antropologeja toimi myös suoraan siirtomaahallinnossa sekä tekemässä tutkimusta että kouluttamassa hallinnon jäseniä (Kuklick 1991: 47–51; Kuper 1983: 100; ks. myös Ferguson 1999: 32). Esimerkiksi Evans-Pritchard toimi toisen maailmansodan aikana Britannian siirtomaahallinnossa (Kuper 1983: 121).

Eurooppalaiset siirtomaavallat ja erityisesti Iso-Britannia pyrkivät mahdollisuuksien mukaan käyttämään hyväkseen paikallisia valtarakenteita siirtomaiden hallinnassa eli käyttämään epäsuoraa hallintaa. Siirtomaahallinnolle työskentelevien antropologien tehtävänä oli tunnistaa paikalliset hallintamuodot ja erityisesti päälliköt, jotta siirtomaahallinto

voisi värvätä heidät osakseen. On tärkeä muistaa, että siirtomaaprojekti, ja epäsuora hallinto sen osana, nojasi kuitenkin mitä suurimmassa määrin voimaan: se luotiin ja sitä ylläpidettiin väkivalloin (Mbembe 2001: 25). Kolonialismi ja koloniaaliset dynamiikat eivät ole myöskään vain etäällä tapahtuvia tai tapahtuneita asioita, vaan myös Suomen valtion ja sitä edeltävien hallintojen toimia Lapissa ja Saamenmaalla voidaan perustellusti pitää kolonialismina (ks. Kuokkanen 2007; 2020; Nyssönen & Kortekangas 2020)

Epäsuora hallinto ja antropologia sen osana olivat osa siirtomaissa tapahtuvaa valtionmuodostusta. Esimerkiksi Fortesin ja Evans-Pritchardin (1940: 15) mukaan epäsuora hallinto ja siirtomaavallan voima vaikuttivat kahtalaisesti. Yhtäältä valtiottomissa yhteiskunnissa siirtomaavallan päälliköiksi nostamien henkilöiden poliittinen valta ja asema vahvistivat osana epäsuoraa hallintoa. Toisaalta yhteiskunnissa, joissa oli siirtomaavaltaa edeltävä valtio, paikallisten hallitsijoiden asema heikkeni, kun heidät alistettiin osaksi epäsuoraa hallintoa.

Jari Kupiainen kuvaa valtion legitimizeettiä läntisen Tyynenmeren Salomonsaarilla käsittelevässä artikkelissaan muun muassa tätä prosessia. Kupiainen näyttää, kuinka paikalliset päälliköt joutuivat siirtomaajaksena jakamaan auktoriteettinsa siirtomaavirkamiesten ja lähetyssaarnaajien kanssa. Tämä puolestaan teki paikalliskulttuurien säilyttämisestä uudella tavalla poliittisesti merkittävän asian, joka vaikuttaa edelleen salomonsaarelaisten suhtautumiseen valtioon.

Uudessa-Guineassa puolestaan siirtomaaisännät Saksa ja Britannia loivat uudet rakenteet paikallishallinnolle ja asettivat paikallisia päälliköiksi, joiden tehtävänä oli toimia hallinnon edustajina ja välittäjinä paikallisyhteisöjen ja siirtomaahallinnon välillä (Kituai 1998: 2, 4–5). Kuten yllä totesimme, siirtomaahallinnot ja sen toimintaa tukevat tahot pyrkivät myös luomaan olettamiaan tai itselleen tunnistettavia poliittisen auktoriteetin muotoja, kuten päällikkyyttä (ks. esim. Ferguson & Whitehead 1999b: 14). Myös Timo Kallinen kuvaa artikkelissaan, kuinka siirtomaajalla erityisesti hallintovirkamiesten ja lähetyssaarnaajien kuvaukset paikallisista ”heimoista” ja päälliköistä kehitettiin usein suoraan siirtomaahallinnon tarpeisiin, ja ne vakiintuivat myös osaksi tapaa, jolla siirtomaiden yhteiskunnat ymmärrettiin.

Timo Kallinen kuvaa artikkelissaan, kuinka nykyisessä Ghanassa syntyi 1800-luvun loppupuolella myös autoetnografinen perinne, jossa eurooppalaisen koulutuksen saaneet ghanalaiset poliittiset aktivistit tutkivat paikallisia yhteiskuntia. Heidän tarkoituksenaan oli kehittää modernia valtiota ja erityisesti ghanalaiselle perinteelle perustuvia demokraattisia päätöksenteon malleja. Myöhemmin taas brittien siirtomaahallinto pyrki oikeuttamaan hallintaansa juuri epäsuoran hallinnon kautta ja ylistämään ”ghanalaista demokratiaa” juhlapuheissaan, vaikka afrikkalaisilla ei käytännössä ollut mahdollisuutta vaikuttaa siirtomaahallinnon toimiin. Sekä eurooppalaisten että ghanalaisten etnografisia kuvauksia ghanalaisesta päätöksenteosta ja päällikkyuden luonteesta on käytetty osana hyvin erilaisia valtionmuodostusprojekteja aina siirtomaavallan vakiinnuttamisesta kansalliseen vapautukseen ja sotilasdiktatuurin puolustamisesta jälkikolonialistiseen osallistavaan hallinnon kehittämiseen.

Vastaavasti antropologit ovat niin ottaneet osaa siirtomaavallan vakiinnuttamiseen kuin myös kritisoineet sitä. Papua-Uuden-Guinean itsenäistyessä antropologit kehittivät paikallisten intellektuellien kanssa tutkimustensa pohjalta Uuteen-Guineaan sopivaa lainsäädäntöä, jossa perinteelle ja erityisesti perinteisille maanomistuksen muodoille annettiin tärkeä rooli (Fingleton 2007: 26).

Antropologisella tiedontuotannolla on ollut myös epäsuorempia, diskursiivisia vaikutuksia. Indonesiassa siirtomaahallinnon aikaiseen antropologiseen tutkimukseen perustuva ajatus paikallisista tavoista (indonesiaksi *adat*) jatkoi diskurssina Suharton ajan diktatuurissa, jossa nämä tavat nähtiin turvallisena tapana juhlia maan diversiteettiä. Kun kulttuurierot käsitteellistettiin eroina esimerkiksi arkkitehtuurissa, tapaoikeudessa tai laulutyyliissä, ne eivät uhanneet maan yhtenäisyyttä (Davidson & Henley 2007: 9–10). Joissain tapauksissa yksittäisetkin antropologiset tutkimukset tai käsitteet ovat muokanneet paikallista itseymmärrystä sosiaalisen todellisuuden luonteesta. Esimerkiksi monet Clifford Geertzin Indonesiasta tekemät analyysit ovat olleet vaikutusvaltaisia julkisessa keskustelussa, ja muun muassa edellä mainittu tutkimus balilaisesta teatterivaltiosta on saattanut muokata politiikan käytäntöjä (ks. esim. MacRae 2005).

Nämä esimerkit kertovat siitä, että antropologinen tutkimus on osa diskurssia valtiosta; tutkimukseen vaikuttaa sen yhteiskunnallinen viitekehys, ja toisaalta tutkimus voi vaikuttaa tämän viitekehysten muuttumiseen. Tämänäyttypistä takaisinkytkentää tutkimuksen ja sosiaalisen todellisuuden välillä Anthony Giddens on kutsunut kaksoishermeneutiikaksi. Giddensin esimerkki tästä on juuri valtion teoretisointi: suvereniiteetin käsite ja siihen liittyvät valtion käsitteellistykset olivat aikoinaan uusia tapoja ajatella valtiovaltaa, kun taas nyt niistä on tullut osa yleistä ymmärrystä siitä, mitä on valtiovalta (Giddens 1984: xxxiv–xxxv).

Antropologista ymmärrystä muovannut niin sanottu representaation kriisi 1980-luvun puolivälistä eteenpäin (ks. Marcus & Fischer 1986) on tehnyt valtion antropologiasta aikaisempaa tietoisemmän näistä takaisinkytkentämekanismista. Tästä kertovat lukuisat tutkimukset siitä, miten erilaiset ihmisryhmät yrittävät representoida itseään suhteessa valtioon. Esimerkiksi Jaap Timmer on tutkinut Indonesian Itä-Kalimantanilla paikallisia eliittejä, jotka jäljittelevät valtion instituutioiden toimintaa luomalla valtiomaista toimintaa paikallisin voimin (Timmer 2010). Tällöin scottilainen ajatus valtion tavasta katsoa kansalaisiaan kääntyy pääläelleen; joissain tilanteissa ihmisiä ei niinkään kiinnosta, miten valtio näkee heidät, vaan he haluavat tulla nähdyksi valtion kaltaisena toimijana, esimerkiksi ylläpitääkseen heille edullisia valtasuhteita tai maankäyttöjärjestelyjä.

Tasa-arvoiset yhteisöt ja löyhät ryhmittymät

Fortes ja Evans-Pritchard lähtivät siitä, että jos yhteiskunta ei järjestäydy valtiollisesti, on valtion tilalla jotain muuta, tyypillisesti linjasuku. Uusi polvi antropologeja lähti 1950- ja 1960-luvuilla tutkimaan valtiottomia yhteiskuntia muun muassa Uuden-Guinean ylängöille olettaen löytävänsä niistä linjasukuja. Todellisuus näissä paikoissa oli kuitenkin toinen: uusiguinealaiset yhteiskunnat eivät yleensä jakautuneet selkeisiin linjasukuihin. Antropologisen tiedon karttuessa huomattiin, että brittien siirtomaahallinnon Afrikassa kehittämät mallit linjasuvuista eivät olleet yleismaailmallisesti päteviä kuvauksia valtiottomista yhteiskunnista.

Uudempi tutkimus valtiottomissa yhteiskunnissa osoitti, etteivät kollektiiviset toimijat, kuten linjasuvut tai klaanit, olleet itsestäänselvästi olemassa vaan sosiaalisen toiminnan tulosta. Ne olivat sosiaalisia rakennelmia, jotka piti tuottaa esittämällä ne esimerkiksi puheissa tai rituaaleissa. Myös valtio on tämänkaltainen sosiaalinen konstruktio. Tässä osiossa esittelemme pääpiirteet tästä erityisesti melanesialaisten yhteiskuntien piirissä tehdystä analyysistä, joka syntyi kritiikkinä afrikanistista linjasukututkimusta kohtaan ja joka on vaikuttanut merkittävästi nykyiseen antropologiseen ymmärrykseen valtion luonteesta.

Antropologit, kuten John Barnes (1962) ja Roy Wagner (1974), huomauttivat, etteivät Uuden-Guinean ylängöillä olevat ryhmät olleet yksilinjaisia sukuryhmiä, kuten Fortesin ja muiden tutkimat afrikkalaiset segmentaariset yhteiskunnat, eivätkä selvärajaisia tai staattisia, olipa kyse suku- tai kieliryhmistä. Wagner (1974) esitti, että ne eivät välttämättä olleet ryhmiä lainkaan, ainakaan siinä merkityksessä kuin antropologit olettivat, vaan esimerkiksi tilannekohtaisia sosiaalisia luokitteluja.

Esimerkiksi Uuden-Guinean daribien käyttämät käsitteet *pagebidi* (juuren ihmiset) ja *be bidi* (talon ihmiset) eivät Wagnerin mukaan viittaneet kiinteisiin ryhmiin vaan toimivat tilannekohtaisina luokitteluina sille, miten seremoniallisissa vaihdoissa jaettiin lahjoja. Esimerkiksi kun mies ja nainen avioituivat, aviomies ja hänen isänpuoleiset sukulaisensa antoivat miehiseksi luettuja arvoesineitä lahjaksi vaimon veljille ja lähisukulaisille. Lahjan antava osapuoli olivat ”talon ihmiset” ja vastaanottajat taas ”juuren ihmiset” (Wagner 1974: 110). Toisessa tilanteessa, kun esimerkiksi naimaton nuorimies piti symbolisesti erottaa äidistään, hänen enonsa ja äidinpuoleinen lähisukulaisensa olivat ”juuren ihmiset”, kun taas ”talon ihmiset” olivat isänpuoleinen suku (Wagner 1974: 110).

Wagner kiinnittää artikkelissaan huomiota kahteen seikkaan. Ensinnäkin daribit, kuten monet muutkin Uuden-Guinean yhteisöt, tuottivat sosiaalisia erotteluja, esimerkiksi sukulaisuutta, jatkuvien vaihtojen ja seremoniallisten lahjojen avulla (Wagner 1974: 108). Toiseksi kysymykset siitä, miten sosiaaliset ryhmät muodostuvat ja miten yksilöistä koostuva yhteiskunta pysyy koossa, askarruttivat ulkopuolisia, eivät daribeja (Wagner 1974: 103–104). Daribien yhteiskunnassa keskeinen kysymys oli, miten luodaan sosiaalisesti tarpeellisia erotteluja, joiden

perusteella ihmiset avioituivat ja jakoivat keskenään vaurautta (ruokaa, sikoja ja arvoesineitä) (Wagner 1974: 108–109). Wagnerin mukaan aiemmat antropologit ja siirtomaavirkamiehet halusivat löytää kiinteitä ryhmiä, kuten klaaneja, joten he tulkitsivat daribien luokittelut ryhminä (Wagner 1974: 112). Syynä tähän oli perustavanlaatuinen ajatus siitä, että yhteiskunta koostuu selkeistä ryhmistä ja instituutioista, olipa kyse sitten valtion instituutioista tai linjasuvuista.

Samalla kun antropologit huomasivat, ettei Uuden-Guinean ylängöillä ollut selkeitä linjasukuja, Marilyn Strathern (1988) totesi sukulaisuutta, sukupuolta ja henkilöyttä käsittelevissä tutkimuksissaan, että Papua-Uuden-Guinean ylängöillä henkilöt nähtiin niin sanotusti relationaalisina eli erilaisten suhteiden tuottamina jakamattomien yksilöiden sijasta. Tämä ei tarkoita, etteivätkö ylänköläiset mieltäisi ihmisiä yksilöinä, vaan että he tunnistavat, antavat arvoa ja tekevät näkyviksi ne sosiaaliset suhteet, jotka ovat tuottaneet heidät ja jotka ovat heidän toimintansa taustalla. Esimerkiksi lapsen katsotaan olevan tulos hänen äitinsä ja isänsä yhteydestä, joka usein mielletään fyysisten aineiden, kuten veren ja siemennesteen, vaihtona, sekä erilaisista sukulaisuus- ja hoivasuhteista, joiden varassa lapsi on kasvanut (ks. myös Tammisto 2016). Vastaavasti johtoasemaan taitavilla seremoniallisilla vaihdoilla päässeen miehen, niin sanotun *big manin*, menestyksen taustalla nähdään laaja tukiverkosto, jonka avulla mies on päässyt asemaansa (ks. Martin 2013: 183, 191).

Näiden huomioiden innoittamana monet Uudessa-Guineassa tutkijasta tehneet antropologit kiinnittivät myös entistä tarkempaa huomiota melanesialaisten yhteiskuntien sosiaaliseen organisaatioon, johtajuuteen ja ryhmiin. Esimerkiksi Francesca Merlan ja Alan Rumsey (1991: 2–3, 15) vastasivat Wagnerin kysymykseen sosiaalisten ryhmien olemassaolosta ja luonteesta Uuden-Guinean ylängöillä. He toteavat, että Uuden-Guinean ylänköyhteisöissä on kyllä ryhmiä, jotka elävät pidempään kuin yksittäiset jäsenensä, toimivat yksikköinä esimerkiksi maanomistusasioissa tai konfliktitilanteissa ja ovat suhteessa vastaavan tasoisiin ryhmiin, mutta näiden ryhmien ylläpitäminen vaatii jatkuvaa työtä. Merlanin ja Rumseyin mukaan mitään ryhmiä, etenkin korporatiivisia, ei tulisi nähdä ennalta olemassa olevina yksikköinä vaan kiistanalaisina. Nämä ryhmät synnytetään ja tuotetaan uudestaan aina enemmän tai vähemmän

ongelmallisesti sosiaalisen toiminnan kautta. (Merlan & Rumsey 1991: 40–41.) Uuden-Guinean ylängöillä tilanteet, joissa ryhmät uusinnetaan, ovat usein seremoniaalisia vaihtoja tai konflikteja, kuten maakiistoja, joissa esimerkiksi johtoasemissa olevat miehet pyrkivät esiintymään ryhmiensä edustajina ja kyseenalaistamaan kilpailevien miesten asemaa tai ryhmän vaateiden oikeutusta. Ryhmien luominen ja uusintaminen on siis performatiivista, minkä vuoksi Alan Rumsey (2000: 112) on kiinnittänyt erityistä huomiota kielellisiin konventioihin ja puheeseen.

Linjasukuteorioiden kritiikki, tutkimus relationaalisesta henkilöydestä ja Uuden-Guinean dynaamisista sosiaalisista ryhmistä, on vaikuttanut valtion antropologiaan kahdella tärkeällä tavalla. Ensinnäkin yllä kuvattu tutkimustraditio on valottanut sitä, miten valtiottomat yhteiskunnat organisoituvat, mitä muotoja politiikka niissä saa ja miten ne astuvat vuorovaikutukseen valtion kanssa. Toisekseen keskustelu ryhmien luonteesta Uuden-Guinean ylängöillä kiinnitti antropologien huomion siihen, että sosiaaliset kokonaisuudet ja ryhmät – olivatpa ne sitten klaaneja, yrityksiä tai valtioita – eivät ole muuttumattomia vaan niiden olemassaolo riippuu taitavasta sosiaalisesta toiminnasta. Näiden huomioiden pohjalta antropologit ovat sittemmin pohtineet, minkälaista on esimerkiksi yritysten tai kansallisvaltioiden toimijuus.

Arjessamme kohtaamme ja käytämme usein sellaisia ilmaisuja kuin ”Suomi keskustele Venäjän kanssa” tai kuinka esimerkiksi ”Nokia antaa tulosvaroituksen”. Mutta kuka tällöin itse asiassa toimii? Voiko ”Suomi” tai ”Nokia” toimia, vai onko toiminta aina tiettyjen ihmisten toimintaa? Antropologi Robert Foster (2010: 97) esittää tämän kysymyksen ja toteaa, että sosiaaliset kokonaisuudet ja ”oikeudelliset henkilöt”, kuten yritykset, muistuttavat Marilyn Strathernin kuvailemia ”relaationaalisia henkilöitä”, joiden identiteetti ja olemassaolo yksikkönä on sidoksissa laajempaan sosiaalisten suhteiden kenttään, ja antropologin tehtävä on kartoittaa, mikä tämä kenttä on (Foster 2010: 97). Fosterin mukaan tutkimuksen tavoitteena pitää olla selvittää, missä tilanteissa ja sosiaalisissa viitekehyksissä tietyn henkilön toiminta nähdään jonkin laajemman kokonaisuuden toimintana.

Nykyisen Papua-Uuden-Guinean ylängöillä toimivaa ylikansallista Porgera-kaivosprojektia tutkinut Alex Golub (2014: 17, 20, 25) toteaa,

että ollessaan vaikuttavimmillaan sosiaaliset kokonaisuudet tiivistyvät usein yksilöihin. Toisaalta, jotta yksilöiden toiminta olisi yhteiskunnallisesti vaikuttavaa, heidän on usein pyrittävä saamaan toimintansa vaikuttamaan laajemman sosiaalisen kokonaisuuden ilmenemältä. Tämä tulee hyvin ilmi Porgera-kaivokseen liittyvissä kysymyksissä ja erityisesti kaivoksen perustamiseen liittyneissä neuvotteluissa, joissa syntyivät sosiaalinen kokonaisuus, kaivosyritys, ja toisaalta alueen asukkaat, jotka käsitteellistettiin neuvottelujen myötä alueen perinteisinä omistajina ja alkuperäiskansana, ipileinä (Golub 2014: 2). ”Kaivosyritys” ja ”ipilit” eivät olleet koherentteja ryhmiä, mutta ”kaivoksen” ja ”ipilien” välisissä neuvotteluissa ne muuttuivat sosiaalisiksi tosiseikoiksi, kun esimerkiksi paikalliset miehet edustivat ”ipileitä” paikallisina maanomistajina ja valtio, muut ipilit ja yrityksen edustajat tunnustivat heidän roolinsa laajemman kokonaisuuden edustajina.

Laajemman kokonaisuuden – eli sosiaalisen toimijan – esittäminen voi myös epäonnistua. Porgera-laakso Uudessa-Guineassa oli vielä 1940-luvulla valtion näkökulmasta rajaseutua, jolla Australian siirtomaahallinnon valta ei ollut vakiintunut (Golub 2014: 80). Golub kuvaa, kuinka siirtomaahallinnon virkamies yritti rajoittaa alueella toimivien kullankaivajien toimintaa mutta nämä eivät noudattaneet hänen käskyjään. Samankaltaisen huomion tekee Uudessa-Guineassa maakiistoja tutkinut Keir Martin (2013: 94, 97), joka kuvaa, kuinka maakiistoissa osanottajat eivät useinkaan kiistä sitä, että tietyt ryhmät, kuten klaanit, ovat maata omistavia yksikköjä, mutta riitelevät siitä, kuka edustaa mitään ryhmää ja millä oikeutuksella sekä ketkä kyseiseen ryhmään kuuluvat. Näillä kiistoilla ja neuvotteluilla on todellisia vaikutuksia: valtio tunnustaa tietyn ryhmän omistusoikeuden, kaivos perustetaan, tai paikalliset tunnustavat valtion auktoriteetin. Tai kuten antropologi Rupert Stasch (2011: 164) asian ilmaisee, sosiaaliset ryhmät ovat yhtäaikaaisesti keinotekoisia ja ongelmallisia semioottisia rakennelmia ja aitoja toimijoita, joilla on materiaalisia vaikutuksia.

Valtion performatiivisuus ja sosiaalisten toimijoiden esittäminen, luominen ja uudelleentuottaminen ovat keskeisiä kysymyksiä niin sanotussa uudessa valtion antropologiassa, jossa valtiota ei nähdä ongelmattomana kokonaisuutena tai yksikkönä vaan häilyvänä sosiaalisena raken-

nelmana, jota ihmisten täytyy personifoida. Tässä teoksessa erityisesti Henni Alava ja Elina Hartikainen keskittyvät valtion performatiivisiin piirteisiin ja etenkin siihen, miten valtio ilmenee kansalaisilleen puheessa, median välityksellä ja erilaisten hankkeiden kautta. Alava kuvaa artikkelissaan, kuinka 2010-luvun Ugandassa valtio näyttäytyy sisällissodan jälkeisessä Acholimaassa paikallisille ”muurahaiskekojen päällä puhumisena”. Ilmaisuihin viittaa siirtomaa-aikaan, jolloin siirtomaahallinnon virkamiehet ja heidän valitsemansa paikalliset päälliköt puhuttelivat ihmisiä muurahaiskekojen päältä. Hartikainen puolestaan tarkastelee sitä, miten väestönlaskentahankkeessa Brasilian afrokaribialaisten uskontojen harjoittajat pyrkivät esittämään itsensä tietyn tyyppisinä kansalaisina ja miten toisaalta heidän aktivisminsa otetaan osaksi ”aktivistivaltion” politiikkaa. Väestönlaskennat paitsi tuottavat hallinnan kannalta tärkeää tietoa myös ovat yksi byrokraattinen rituaali tai performanssi, jolla valtio toimijana tehdään näkyväksi kansalaisille (Ferguson & Gupta 2002).

Luonnonvarat ja omaisuus

Yksi uuden valtion antropologian keskeinen huomio on, että luonnonvarahankkeet ja valtionmuodostus, ymmärrettynä valtion roolin muuttamisena, vahvistamisena tai jopa valtion luomisena, kulkevat usein käsi kädessä (Bridge 2011; 2014; Lund 2011). Luonnonvarahankkeet ovat aina alueellistavia eli territorialisoivia hankkeita (Bridge 2011: 825). Territorialisatiolla tarkoitetaan laajasti ottaen tietyn toimijan tai tiettyjen toimijoiden pyrkimystä määrittää alue ja sen rajat sekä hallita ihmisiä ja luonnonvaroja näiden rajojen sisällä (Vandergeest & Peluso 1995: 387–388). Peter Vandergeest ja Nancy Peluso toteavat, että alue ja alueellistaminen ovat keskeisiä käytännön välineitä, joilla valtio käyttää valtaansa ja juurruttaa hallintansa. Valtion alueellinen suvereniteetti yhtäältä määrittää alueella asuvat ihmiset valtion kansalaisiksi ja toisaalta muodostaa pohjan valtion auktoriteetille hallita alueensa sisällä olevia resursseja ja ihmisiä. (Vandergeest & Peluso 1995: 385.)

Jotta luonnonvaroja voidaan hyödyntää, täytyy ensiksi määritellä, mitä luonnonvarat ovat, ketkä ne omistavat ja miltä alueelta niitä otetaan.

Tämän vuoksi luonnonvarahankkeet ovat usein luonteeltaan territorialisovia. Luonnonvarat eivät ole itsestäänselvästi olemassa, vaan niissä on kyse aina yhteiskunnallisista määritelmistä. Ajatus voi kuulostaa epäintuitiiviselta, sillä esimerkiksi hiilen olemassaolo ei ole riippuvainen ihmisestä saati ihmisen luomus. Hiili on toki hiiltä, mutta se on polttoaine ja resurssi vain tietyn tyyppisissä taloudellisissa ja yhteiskunnallisissa oloissa (Moore 2015: 145). Kaivosteollisuutta tutkinut antropologi Alex Golub (2014: 18) osoittaa, kuinka se, mikä milloinkin mielletään resurssiksi, on riippuvainen monimutkaisista taloudellis-poliittisista tekijöistä. Kun kullan markkinahinta on matala, on kasa kiviaineista, jossa on vain pieni pitoisuus kultaa, kaivosyhtiön kannalta jätettä, koska kullan erotelu olisi kalliimpaa kuin siitä saatava hinta. Hinnan ollessa tarpeeksi korkea sama kasa onkin resurssi, vaikka sen fyysinen koostumus ei ole muuttunut mihinkään (Golub 2014: 18).

Luonnonvarahankkeet ja luonnonvarojen määrittely liittyvät usein kiinteästi valtionmuodostukseen myös siksi, että niissä on kyse omistuksesta. Luonnonvaroja, omistusjärjestelmiä ja valtionmuodostusta Kaakkois-Aasiassa tutkinut antropologi Christian Lund (2011: 886–888) toteaa, että olennaista ei ole kysyä vain, mitkä toimijat omistavat jotain tai kenelle luonnonvarojen omistus ja hallinta siirtyy, vaan myös, mikä taho määrittelee ja turvaa omistuksen. Tämä taho on usein valtio. Tämä on konkreettinen esimerkki valtion roolista meta-auktoriteettina tai muut auktoriteetit määrittelevänä auktoriteettina, jota käsitelimme tämän johdannon alussa. Lund kuitenkin huomauttaa, että mikään yksittäinen kokonaisuus itsessään ei ole valtio, vaan valtio, tai pikemminkin suvereniteetti, on eri instituutioiden ja toimijoiden ominaisuus (Lund 2001: 887). Omistuksen suhteen suvereniteetti määrittyy sen mukaan, kuka pystyy määrittelemään ja turvaamaan tietyn järjestelyn. Kun ihmiset tunnustavat tai hyväksyvät tietyn maanomistusjärjestelyn, he myös hyväksyvät ja tunnustavat järjestelyn määrittäneen tahon auktoriteetin tai vallan (Lund 2001: 886).

Tämä ei tarkoita, että ihmiset välttämättä pitäisivät järjestelyä tai päätöstä esimerkiksi oikeana tai hyvänä, mutta kun he tunnustavat, että asia on näin, he myös tunnustavat, että järjestelyn taustalla olevalla taholla on käytännössä valta tehdä niin. Esimerkiksi Uuden-Britannian saaren

pohjoisosien asukkaat Papua-Uudessa-Guineassa voivat pitää siirtomaa-aikana kirkolle menetettyjä maita väärin perustein heiltä vietyinä, mutta he kuitenkin tunnustavat, että maiden omistus on seurakunnalla. Samalla he hyväksyvät, että valtio ja erityisesti sen maakysymyksistä vastaavat virastot ja lainsäädäntö pystyvät turvaamaan kirkon maanomistuksen ja että saadakseen maansa takaisin heidän on toimittava näiden valtion instituutioiden kautta.

Vastaavasti esimerkiksi 2000-luvun taitteessa Länsi-Kalimantanilla Indonesiassa tietyt dajakkiryhmät saattoivat pitää lain mukaan valtiolle kuuluvia kesannoivia kaskimaita ominaan mutta joutuivat istuttamaan sinne kumipuulehtoja, jotta heillä olisi paremmat perusteet väittää maita omikseen (Wilenius 2012: 367–368). Näin he eivät tunnustaneet sitä, että valtio piti maita omaisuutenaan, eivätkä kokonaan sitä, että valtiolla olisi valtaa määritellä omistusjärjestelmää, mutta joutuivat sopeuttamaan toimintaansa, jotta heidän tapaoikeutensa tulisi näkyväksi valtion suuntaan. Kuten Lund (2011: 885, 889) toteaa, omistuksen määrittely ei niinkään heijasta suvereeniutta tai ”valtiollisuutta” vaan onnistuessaan tuottaa sitä. Keskeinen jälkikolonialismin teoreetikko Achille Mbembe (2001: 92) on kiinnittänyt huomiota samaan ilmiöön ja kuvaa, kuinka monissa jälkikolonialistisissa tilanteissa suvereniteetti on hajautunut myös ylikansallisille ja yksityisille toimijoille, mikä kyseenalaistaa valtion asemaa ja valtaa.

Luonnonvarakysymyksiä tutkineet antropologit ovat käyttäneet käsitettä ”rajaseutu” (*frontier*) kuvaamaan tilannetta, jossa sekä vanhat että uudet järjestelyt eivät ole enää tai vielä vakiintuneita ja joka siten on avoin ja usein kiistanalainen. Rajaseutu ei näin ymmärrettynä ole vain alue vaan alueellinen ja ajallinen prosessi, joka alkaa ja loppuu (Tammisto 2020: 30). John McCarthy (2013: 184) on määritellyt rajaseudun muutoksen kohteena olevaksi alueeksi, jossa väestötiheys on tyypillisesti pieni, muuttomäärät alueelle suhteellisen suuria ja valtion instituutiot heikkoja tai eivät läsnä, minkä vuoksi laki on abstrakti käsite, sekä jolla eri toimijat kilpailevat runsaina pidettyjen luonnonvarojen hallinnasta. Rajaseuduilla eri toimijat, kuten yritykset ja paikallisyhteisöt, eivät kamppaile vain siitä, kuka hallitsee luonnonvaroja, vaan myös siitä, mikä määrittellään luonnonvaraksi ja millä perusteella (McCarthy 2013: 184).

Esimerkiksi paikallisyhteisö voi pitää metsää kesannoivina kaskipeltoina ja eri tavoin kulttuurisesti merkityksellisenä elinympäristönä, kun taas alueella toimivalle yritykselle se näyttäytyy luonnonvarana eli puu-tavaran lähteenä. Kun eri toimijat pyrkivät vakiinnuttamaan vaatimuksiaan luonnonvaroista, he myös tietoisesti tai ikään kuin huomaamatta pyrkivät vakiinnuttamaan eri arvo- ja omistusjärjestelmiä (McCarthy 2013: 184; ks. myös Lounela 2017). Tässä kuvitteellisessa esimerkitapauksessamme paikallisyhteisö voisi pitää metsää yhteismaalla sijaitsevana alueena, jonka käyttöä säätelevät sukulaisuus ja yhteisön vakiintuneet tavat, kun taas yritys näkisi metsän ostettavana hyödykkeenä ja pyrkisi tunnistamaan tahon, jolta ostaa hakkuuoikeudet. Valtio puolestaan voisi katsoa, että koska metsä on sen alueella ja jos se ei ole ”hyötykäytössä”, on maa ja metsä valtion omaisuutta.

Rajaseutudynamiikalle on tyypillistä, että kun eri toimijat kilpailevat hallinnasta, eivät kaikki toimijat tunnista tai tunnusta toisiaan ja heidän järjestelmiään. Esimerkiksi se mikä yritykselle näyttäytyy käyttämättömänä resurssina tai valtiolle koskemattomana metsänä, voi olla paikallisyhteisölle pitkään käytössä ollutta kaskiviljelymaata. Rajaseutudynamiikalle eli kamppailulle resurssien määrittelystä ja hallinnasta onkin tyypillistä, että toimijat, jotka pyrkivät vakiinnuttamaan vaateensa ja määritelmänsä, esittävät alueen ”erämaana” tai ”tyhjänä” (McCarthy 2013; Tsing 2005). Papuauusiguinealainen kirjallisuustieteilijä Regis Stella (2007: 49, 51) on kuvannut, kuinka Saksa ja Britannia esittivät Uuden-Guinean ”villinä erämaana” siirtomaa-ajan alussa. Samalla paikallinen käyttö ja tieto ikään kuin pyyhittiin pois, esimerkiksi antamalla paikoille eurooppalaiset nimet ja jättämällä paikalliset nimet huomiotta. Stella kiinnittää huomiota siihen, että tutkimusmatkoilla ”villiin erämaahan” ja kartoituksella oli tässä keskeinen rooli, sillä karttojen avulla Uusi-Guinea esitettiin koskemattomana ja vakiinnutettiin eurooppalaiset nimet (Stella 2007: 82). Myös Pohjoismaissa valtioiden luonnonvarahankkeet ovat pyyhkineet altaan paikallisia tapoja hallinoida ja käyttää luonnonvaroja. Rauna Kuokkanen on analysoinut näitä Suomen ja Norjan toiminnan kolonialistisia dynamiikkoja, joihin kuului mm. saamelaiten siida-järjestelmän ja omistusmuotojen asteittainen häivyttäminen (Kuokkanen 2020: 512–514).

Aiemmin tässä johdannossa mainittu James Scott (1998) on huomauttanut, että kartat ovat keskeinen vallankäytön väline, jolla tuotetaan luettavuutta, joka mahdollistaa sosiaalisten tilanteiden ja ympäristöjen hallitsemisen keskuksesta käsin. Kartat näyttävät kuitenkin vain sen tiedon, jonka kartan tekijä haluaa olevan esillä, ja karttojen voima perustuu myös siihen mitä ei näytetä. Osin tämä on käytännön seikka, sillä mitta-kaavassa 1:1 oleva kartta, joka on tarkka kopio sen esittämästä alueesta, olisi tietenkin täysin hyödytön ja myös mahdoton toteuttaa. Toisaalta karttojen avulla voidaan tietoisesti ja tiedostamatta peittää pois aiempia käytön muotoja. Esimerkiksi siirtomaavallat usein jakoivat ja nimesivät haluamansa alueet kartoilla jo ennen kuin valloittivat ne (Neocleous 2003: 418). Kartat eivät siis vain tuota tietoa ja luettavuutta, vaan niillä voidaan myös syrjäyttää aiemmin vakiintuneita tapoja, omistusjärjestelyjä ja käsityksiä alueesta.

Antropologit ovat käyttäneet käsitettä rajaseutu myös toisella tavalla eli kuvaamaan tilannetta, jossa nimenomaan valtion valta ei ole vakiintunutta. Esimerkiksi Brian Fergusonin ja Neil Whiteheadin (1999b) yllä kuvattu käsite ”heimovyöhyke” (*tribal zone*) kuvaa tilannetta, jossa valtio ja valtiottomat yhteiskunnat kohtaavat ja jossa molemmat tulevat tietoisiksi toisistaan, eroistaan ja myös itsestään. Vasta tässä vaiheessa valtiottomat yhteiskunnat määritellään heimoyhteiskunniksi. Kuten McCarthyn määritelmässä myös tässä rajaseututilanteessa on kyse kamppailuista siitä, miten yhteiskunnat järjestäytyvät, kuka hallitsee ja hallinnoi aluetta ja millä periaatteilla. Usein kyse on ja on ollut siitä, että valtiollisesti järjestäytynyt yhteiskunta pyrkii laajentamaan valtaansa ja pakottamaan alueen asukkaat noudattamaan valtiollista järjestystä. Usein tämänkaltainen valtionmuodostus kulkee käsi kädessä luonnonvarojen haltuunoton kanssa.

Rajaseuduilla valtionmuodostusprosessi on usein väkivaltainen ja monimutkainen. Historioitsija August Kituai (1998: 1–3) kuvaa, kuinka siirtomaavaltaa vakiinnutettiin Uudessa-Guineassa, jossa paikalliset yhteisöt eivät olleet järjestäytyneet keskusjohtoisesti tai valtiollisesti ja jossa siirtomaavallalla ja -valtiolla ei ollut paikallista oikeutusta. Prosessi alkoi 1800-luvun lopulla, kun Saksa ja Britannia aloittivat siirtomaavalloituksensa, ja jatkui 1914 Australian johtamana, kun Saksa menetti

siirtomaanomistuksensa ensimmäisen maailmansodan alussa Britannialle, joka siirsi hallinnon alusmaalleen Australialle. Valtiovallalta puuttui paikallinen oikeutus, ja aluksi myöskään epäsuora hallinto (ks. myös Kallinen; Kupiainen tässä teoksessa) ei onnistunut, koska Uuden-Guinean itsenäisissä yhteisöissä ei tyypillisesti ollut sellaista institutionalisoitua valtaa, jonka kautta niitä olisi voinut hallita. Siksi hallinnan oli aluksi oltava suoraa ja väkivaltaan perustuvaa. Avainasemassa tässä olivat uusiguinealaisista nuorista miehistä kootut siirtomaapoliisit, jotka paitsi pakottivat paikalliset noudattamaan uuden hallinnon lakeja myös toimivat tärkeinä välittäjinä siirtomaavirkamiesten ja paikallisten yhteisöjen välillä. (Kituai 1998: 4, 12, 18, 117.)

August Kituain tutkimus Uuden-Guinean siirtomaapoliisin roolista osoittaa, ettei siirtomaavallan vakiintuminen olisi onnistunut ilman paikallisista koottujen poliisien työtä. Pakon ja väkivallan lisäksi juuri poliisien paikallistuntemus ja rooli paikallisten yhteisöjen sekä siirtomaavallan tuntijoina oli tärkeä tekijä siirtomaavallan laajentamisessa (Kituai 1998). Prosessi Uudessa-Guineassa oli hidas, ja viimeiset rajaseudut ylängöllä tulivat Australian hallintaan vasta 1950-luvulla. Siirtomaavallan vakiintuminen ei myöskään ollut täydellistä. Se jäi monella alueella heikoksi, ja Uuden-Guinean eri paikallisyhteisöt säilyttivät monin tavoin itsenäisyytensä. Esimerkiksi suuri osa nykyisen Papua-Uuden-Guinean maapinta-alasta on edelleen paikallisyhteisöjen yhteisöomistuksessa (ks. Tammisto tässä teoksessa). Kituain teos kuvaa myös sitä, miten siirtomaiden paikallisväestö vastusti, otti osaa ja mukautui valtionmuodostusprojektiin eri tavoin ja motiivein.

Tässä teoksessa ympäristökysymysten ja valtionmuodostuksen suhdetta pohditaan kolmessa artikkelissa. Panu Itkonen käsittelee sitä, miten kolttasaamelaiset ovat eri aikoina olleet suhteessa Suomen valtion luonnonvarahankkeiden kautta. Nämä erilaiset hankkeet ovat vaikuttaneet kolttasaamelaisten toimeentuloon ja kulttuuriin mutta myös siihen, miten heidät on määritelty osaksi Suomen valtiota ja miten kolttasaamelaiset ovat vaikuttaneet näihin hankkeisiin ja valtion toimintaan. Itkonen artikkeli painottuu erityisesti alussa esittelemämme Hansenin ja Stepputatnin (2001) jaottelun valtiovallan taloudelliseen osa-alueeseen.

Jenni Mölkänen puolestaan tutkii artikkelissaan sitä, miten Madagaskarin tsimihetit ovat historian saatossa pyrkineet välttämään sekä paikallisille kuningaskunnille että siirtomaavallalle alistumista. Vaikka tsimihetit ovat pyrkineet pakenemaan valtion valtaa, luovat he eri tavoin suhteita itsenäiseen Madagaskarin valtioon muun muassa vaniljan kaupallisen viljelyn ja valtion luonnonsuojeluhankkeiden kautta. Mölkänen osoittaa, että Madagaskarin valtio ei ole monoliittinen vaan monitahoinen ja historiallisesti rakentunut instituutio, jota ovat muovanneet niin paikallisyhteisöt, Madagaskarin kuningaskunnat, siirtomaa-aika kuin kansainväliset toimijat.

Tuomas Tammisto kuvaa artikkelissaan, kuinka Papua-Uuden-Guinean maaseudulla, jossa valtion läsnäolo on vähäistä, sekä plantaasiyrittäjä että paikalliset luovat itse valtionkaltaista järjestystä. Paikallisten ja yritysten motiivit ovat osin erilaisia, mutta molemmat ovat pyrkineet luomaan uudelle öljypalmuplantaasille valtion instituutioita muistuttavia rakenteita: paikalliset työläiset saadakseen ääntään kuuluviin ja yritys pitääkseen yllä tietynlaista järjestystä. Tammiston artikkeli keskittyy valtionmuodostuksen alueelliseen puoleen eli siihen, miten eri toimijat, valtio mukaan lukien, pyrkivät määrittelemään ja hallitsemaan tiettyjä alueita.

Hallinta ja hallinnan tekniikat

Antropologiseen valtiotutkimukseen on keskeisesti vaikuttanut Michel Foucault'n ajattelu ja erityisesti hänen muotoilemansa ajatus hallinnallisuudesta (*governmentality*). Tällä käsitteellä viitataan siihen, että valtio ei ole pelkästään jokin rajattu instituutio vaan valtiovalta uusintaa itseään monenlaisten käytäntöjen kautta; hallinta tapahtuu tekniikoiden, ajatusmallien ja subjektiviteettien tuottamisen välityksellä (Foucault 1991).

Esimerkiksi edellä mainittu James Scottin tutkimus valtion näkökulmasta kansalaisiinsa hyödyntää Foucault'n ajatusta hallinnan tekniikoista. Scottin mukaan valtiolle on keskeistä luettavuus, tiedontuotanto, jossa tavoitteena on sosiaalisen todellisuuden yksinkertaistaminen ja kvantifiointi. Scott kiinnittää huomiota erityisesti tämänkaltaisten tek-

niikoiden riskeihin kansalaisten näkökulmasta ja asettaa vastakkain kansalaisten ja valtion intressit. Vaikka Scottin ajattelu on vaikuttanut paljon uudempaan valtion antropologiaan, tätä jyrkkää jaottelua valtion ja yhteiskunnan välillä on myös kritisoitu.

Michel-Rolph Trouillot kehittää edelleen ajatusta valtion vaikutuksista. Hänen mukaansa luettavuus on vain yksi valtion vaikutuksista, ja lisäksi tämääntyyppejä ”valtioefektejä” voivat tuottaa muutkin toimijat kuin valtiolliset instituutiot. Hän luettelee neljä erityyppistä valtioefektiä: eristämisaikutus, jossa tuotetaan yksilöitä, joita voidaan hallita ”julkisuutena”; identifikaatiovaikutus, jossa eristetyt yksilöt järjestellään kollektiiviksi, joissa yksilöt tunnistavat itsensä samanlaisiksi; luettavuusvaikutus, jossa tuotetaan hallinnan kieltä ja tietoa sekä työkaluja kollektiivien luokittelun ja sääntelyn tarpeisiin; ja tilallistamisaikutus, jonka kautta tuotetaan rajoja ja hallintoalueita (Trouillot 2001: 126).

Trouillot’n viitekehys on innoittanut paljon antropologista tutkimusta. Keskittymällä valtion vaikutuksiin voidaan analysoida valtiomaisia prosesseja, ilman että nojaututaan ennalta oletettuihin ajatuksiin siitä, mikä on valtio tai mitkä toimijat valtiota tuottavat. Toisaalta häntä on kritisoitu siitä, että hänen luettelemansa valtioefektit olettavat kaiken valtionmuodostuksen perustuvan kapitalistiseen, eurooppalaiseen valtiokäsitykseen (Krohn-Hansen & Nustad 2005: 7).

Kaksi Trouillot’n valtioefekteistä, eristäminen ja identifikaatio, viittaavat valtiovallan vaikutukseen yksilöiden kokemuksessa. Antropologisessa keskustelussa tämääntyyppeisiin ilmiöihin on yleensä viitattu subjektiviteetin käsitteellä. Subjektiviteetilla viitataan ihmisen sisäiseen elämään, joka on jossain määrin sosiaalisesti jaettua ja tuotettua. Keskeistä käsitteelle ovat tunnekokemukset, jotka ovat poliittisesti tuotettuja (Luhmann 2016: 345–6). Tämä tarkoittaa siis, että eräs valtion vaikutuksista on tuottaa tietynlaista ajattelua ja tunnekokemusta eli affekteja.

Jari Kupiaisen artikkeli tässä teoksessa analysoi valtionmuodostuksen haasteita ja historiaa Salomonsaarilla ja keskittyy erityisesti *kastomin* käsitteeseen, jolla viitataan jaettuun kulttuuriperintöön ja arvoihin sekä niihin kytkeytyvään alueeseen. Kupiaisen argumentti on, että vaikka valtion diskurssissa *kastomin* toivotaan luovan salomonsaarelaista subjektiviteettia, käytännössä tähän asti käsite on toiminut enemmän jakavana

kuin yhdistävänä periaatteena saarten eri yhteisöjen välillä. Ylipäätään valtion vaikutukset saarilla ovat olleet epäyhtenäisiä ja katkonaisia.

Subjektiviteetin ja valtiovallan yhteyttä käsittelee Louis Althusser teoksessaan *Ideologiset valtiokoneistot* (1984), jossa hän käyttää interpellaation käsitettä selittämään, miten valtio vaikuttaa ihmisen subjektiviteettiin. Interpellaatio tarkoittaa käskynomaista kutsua. Althusser havainnollistaa tätä mekanismia esimerkiksi: kun valtiovallan edustaja, kuten poliisi, huutaa kadulla ”Hei te siellä!”, tähän kutsuun vastaaminen, esimerkiksi kääntymällä kohti poliisia, tekee ihmisestä valtiovallan subjektin (Althusser 1984: 129–30). Toisin sanoen ihmisten reaktionomainen toteutuminen tällaisessa tilanteessa kertoo siitä, että yksilöt ovat jo valtion ideologian alaisia.

Althusserin ajatus subjektiviteetin ideologisesta luonteesta on ollut vaikutusvaltainen teoretisoinneissa valtiovallasta: se on vaikuttanut esimerkiksi Foucault’n ja Judith Butlerin ajatteluun (Foucault 1991; Butler 1997). Butler painottaa interpellaatioiden analyysissaan niiden performatiivisia vaikutuksia, jotka tuottavat eri tavoin subjektiviteetteja. Valtiovaikutusten näkökulmasta katsottuna interpellaatiot tuottavat identifiikaatiovaikutuksia. Elina Hartikaisen artikkeli tässä teoksessa käyttää interpellaation käsitettä analysoidessa Brasilian väestönlaskennan valtiovaikutuksia ja esittelee, miten käsitettä on kehitetty eteenpäin lingvistiksessä antropologiassa.

Althusserin poliisin hahmo on keskeinen myös Begoña Aretxagan analyysissa valtion ristiriitaisuudesta: sen läsnäoloa pelätään, mutta sen huolenpitoa myös tavoitellaan (Aretxaga 2003). Tämän kehystyksen perusteella valtio on väkivaltainen ja uhkaava, mutta toisaalta se on paternalistisen hoivan lähde (Aretxaga 2003: 406–7). Aretxaga kehittää Trouillot’n ajatusta valtion vaikutuksista ja esittää, että jos valtio muodostuu diskurssien ja käytäntöjen vaikutuksista, nämä vaikutukset ovat ruumiillisia ja intiimejä (Aretxaga 2003: 403). Ihmisruumis toimii välittäjänä valtion ja ihmisten suhteessa, esimerkiksi diskursseissa kansallissankareista tai valtiollisissa hautajaisissa (Aretxaga 2003: 403).

Heidi Härkösen artikkeli tässä teoksessa käsittelee rikollisuuden ja valtiovallan diskursseja Kuubassa. Härkösen analyysissa tulee esille edellä mainittu valtion kaksinaisuus: rikollisuudesta puhumisen voi-

daan katsoa olevan vastarintaa repressiivistä valtiota vastaan, mutta samalla se myös uusintaa narratiivia totaalisesta valtiovallasta, joka kivistää vastustajansa ja jonka suojelua tavoitellaan (vrt. Aretxaga 2003: 406–407). Tässä teoksessa sekä Härkönen että sisällissodan jälkeisen Ugandan politiikkaa kuvaava Alava käsittelevät artikkeleissaan valtiovalan väkivaltaista osa-alueetta ja erityisesti taustalla olevaa valtion taholta tulevaa väkivallan uhkaa.

Aretxaga painottaa myös, että valtio koetaan ja kohdataan eri tavoin eri paikoissa ja tasoilla. Valtion marginaaleissa, pienellä paikkakunnalla, kohtaaminen valtion kanssa on intiimimpi: vuorovaikutus ennalta tuttujen viranomaisten kanssa on arkista. Tällainen kohtaaminen voi tulla kehystetyksi esimerkiksi korruption tai hylätyksi tulemisen diskurssien kautta (Aretxaga 2003: 396; Gupta 1995; Ramírez 2001).

Tässä teoksessa oleva Liina Mustosen artikkeli analysoi Egyptin eliitin suhdetta valtioon. Tämä kohtaaminen on abstraktia: valtiovallan performatiiviset ulottuvuudet yritetään kieltää painottamalla ylikansallisia yhteyksiä ja kulutustottumuksia. Samalla kuitenkin arabikevään mukanaan tuomat valtiovaikutukset tuottavat eliitissä epämurkuvuuden tunnetta.

Aretxagan tavoin Ann Laura Stoler (2007; 2010) on painottanut tutkimuksessaan valtion hallinnallisuuden affektiivista ulottuvuutta. Madeleine Reeves ja Mateusz Laszczkowski (2017: 3, 7) laajentavat ja täsmentävät Stolerin huomiota toteamalla, että nämä valtion aikaansaamat affektit usein jäävät katveeseen etnografisissa tutkimuksissa ja että affektit ovat keskeisiä poliittisen elämän rakenteellisia periaatteita, joita on tutkittava historiallisesti vaihtelevina ja mahdollisesti tapahtuvina ”rauhattoman kiihkeyden hetkinä”.

Hallinnallisuuden tematiikan alla on valtion antropologiassa tutkittu myös marginaalisuuden kokemusta. Anna Tsingin tutkimus Etelä-Kalimantanin Meratus-vuorilla asuvien kaskiviljelijöiden suhteesta valtioon korosti valtion fetissiluonnetta ja fabuloinnin tarvetta: fantastisten ja hirviömäisten valtiotarinoiden avulla marginaalisuuden kokemus suhteutettiin virkamiesten diskursseihin siitä, miltä kansalaisuuden kuuluisi tuntua (Tsing 1993). Veena Dasin ja Deborah Poolen artikkelikokoelmassa valtion marginaaleista kirjoittajat painottavat ajatusta valtion rakentumisesta marginaalisuuden kautta: valtion reunamille

työnnetty talouden ja politiikan eri muodot ja esimerkiksi käsitykset lahjanvaihdosta ja uhraamisesta voivat joissain tilanteissa määrittellä ja kyseenalaistaa valtion suhteen kansalaisiinsa (2004: 30). Antropologiassa on usein painotettu ajatusta siitä, että sen tehtävä on antaa ääni yhteiskunnan laidoilla eläville yhteisöille, jotka ovat kolonialismin tai neoliberalismin kaltaisten historiallisten prosessien syrjäyttämiä. Tässä mielessä Dasin ja Poolen teoksen painopiste menee antropologian ytimeen, ja sen voi sanoa olevan valtionantropologisen tutkimuksen suuri linja.

Matti Eräsaaren artikkeli tässä teoksessa tarkastelee fidžiläisten varainkeruutilaisuuksien menettelytapasääntöjä, jotka periytyvät valtion veronkantokäytännöistä. Analyysi havainnollistaa valtiovaikutusten historiallista kompleksisuutta ja valtion marginaalin ja keskustan välistä dynamiikkaa ja toimii muistutuksena siitä, että Trouillot'n valtiovaikutusten viitekehys on itsessään tiettyä historiallista kontekstia kuvaava ja yksinkertaistava analyysin apuväline, jota ei pitäisi ottaa annettuna.

Eija Ranta analysoi artikkelissaan alkuperäiskansa-aktivistien ja -päättäjien toimintaa Bolivian valtionhallinnossa, jossa he ajavat yhteisöllisyyttä ja ekologisuutta painottavaa *Vivir Bien* -politiikkaa. Ranta käyttää hallinnallisuuden ja marginaaliuden tutkimustradition työkaluja mutta soveltaa niitä vallan keskiössä tutkiessaan politiikkalinjauksesta käytävää keskustelua valtionhallinnossa.

Lopuksi: Kohti uutta valtion antropologiaa

Historiallisesti tarkasteltuna voidaan väittää, että antropologeilla on ollut ongelmallinen suhde valtioon: tieteenalan tarkastelun kohteena ovat perinteisesti olleet ihmisryhmät, joiden asema suhteessa valtiovaltaan on ollut poikkeava tai marginaalinen. Toisaalta valtion reunoilla olevia ihmisiä tutkimalla antropologit ovat tulleet kyseenalaistaneeksi valtioon ja sen toimintaan liittyviä uskomuksia. Kuten artikkelin alussa kirjoitimme, Radcliffe-Brownin kärjistyksistä, että valtion käsitettä ei pitäisi käyttää lainkaan antropologisessa analyysissä, vaikutti osaltaan siihen, että antropologit keskittyivät tutkimaan ”valtiottomia” yhteiskuntia (Krohn-Hansen & Nustad 2005: 5).

Veena Das ja Deborah Poole taas argumentoivat, että valtion käsitteistö on aina ohjannut poliittisen antropologian analyysia (2004: 5). Esimerkkinä tästä he mainitsevat Pierre Clastresin (1987), jonka mukaan pienyhteisöjen elämänmuodot perustuivat valtion välttelyyn. Valtio on siis läsnä vähintäänkin tavalla, joka määrittää analyysin ehdot, ”aavemaisena läsnäolona, joka muovaa vallan merkitystä ja muotoa kussakin yhteiskunnassa” (Das & Poole 2004: 5). Toisin sanoen silloinkin, kun antropologiassa on tarkasteltu valtiota, se on usein näyttäytynyt monoliittisena ja yhdenmukaisena toimijana ja ”valtiottomien” yhteiskuntien vastinparina.

Uudessa valtion antropologiassa otetaan huomioon nämä tutkimusperinteet ja niiden kritiikit. Valtio nähdään todellisena toimijana, jolla on aitoja yhteiskunnallisia ja materiaalisia vaikutuksia, mutta samalla tunnustetaan, ettei valtio ole itsestäänselvä tai ongelmaton kokonaisuus (esim. Mitchell 2006; Trouillot 2001). Päinvastoin, valtio on kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti monipuolinen ja ajassa ja paikassa hyvin eri muotoja saava ilmiö. Valtio voi kyllä toimia kokonaisuutena, mutta tämä kokonaisuus ja toimijuus on aina ihmisten toiminnan tulosta.

Nykyantropologit pyrkivät analyttisesti purkamaan tarkastelun kohteena olevan valtion osiinsa ja katsomaan, mistä instituutioista sekä yhteiskunnallisista ja materiaalisista suhteista se koostuu, ketkä siihen kuuluvat ja milloin. Vastaavasti pyritään ymmärtämään, missä tilanteissa ja olosuhteissa valtio vaikuttaa yhdenmukaiselta toimijalta ja miksi. Milloin tietty henkilö tai ryhmä onnistuu puhumaan ”valtion äänellä”? Milloin valtiona esiintyminen epäonnistuu? Miten valtion valta kulloisessakin tilanteessa rakentuu ja mihin se perustuu? Uusi valtion antropologia pyrkii tarkastelemaan ennen kaikkea valtioefektejä eli sellaista toimintaa, jonka lopputuloksena syntyy valtion kaltaista järjestystä (Lund 2011; Jansen 2014; Mitchell 2006; Trouillot 2001). Kuten valtioefektien keskeinen teoreetikko Michel-Rolph Trouillot (2001: 126) toteaa, ei valtiota tutkivien antropologien tule rajoittaa tarkasteluaan virallisiin, valtiollisiin tai muodollisiin instituutioihin, vaan on tarkasteltava eri tilanteita, joissa valtiota muodostetaan, sen roolia muutetaan tai joissa syntyy valtion kaltaista järjestystä.

Uusi valtion antropologia ei ole sekään yhdenmukainen teoreettinen suuntaus, vaan kuten yllä olemme esittäneet, sitä edustavat antropologit

tulevat eri tutkimusperinteistä ja tutkivat valtiota osittain hyvin erilaisistakin näkökulmista. Tämän teoksen artikkelit sijoittuvat eri tavoin suhteessa uuteen valtion antropologiaan. Artikkelit on jaettu neljään osioon sen perusteella, mitä teoreettisia, temaattisia tai metodologisia valintoja kirjoittajat ovat tehneet. Ensimmäisessä osiossa ovat Hartikaisen ja Alavan artikkelit, joita yhdistää tutkimusnäkökulma, joka painottaa valtion performatiivisia ja kansalaisten subjektipositioihin liittyviä ulottuvuuksia. Silloin kun valtio tekee jotain tai toimii tietyllä tavalla, tapahtuu tämä toiminta aina ihmisten kautta. Toiminta voi olla suorassa vuorovaikutuksessa puheen kautta välittyntä, kuten ”muurahaiskeon päällä” seisovien ugandalaisten poliitikkojen puhuessa suoraan ihmisille (Alava), tai eri medioiden kautta välittyntä, kuten väestönlaskentaa mainostavissa videoissa Brasiliassa (Hartikainen).

Luonnonvarojen ja alueiden käyttö ja haltuunotto ovat myös keskeisiä kysymyksiä uudessa valtion antropologiassa, sillä niiden kautta luodaan valtiota määrittelevää taloudellista ja alueellista hallintaa. Nämäkään prosessit eivät ole yksioikoisia, vaan pelkästään luonnonvarojen määrittely on usein kiistanalainen ja monimutkainen hanke. Teoksen toinen osio, joka sisältää Tammiston, Mölkäsen ja Itkosen artikkelit, käsittelee näitä kysymyksiä. Valtion läsnäolo rakentuu arkisten toimien kautta ja joskus ”alhaalta ylöspäin”, esimerkiksi kun plantaasityöläiset päättävät muodostaa valtion kaltaisia instituutioita tilanteessa, jossa kansallisvaltion instituutiot, palvelu ja valta alueella eivät ole kattavia (Tammisto). Madagaskarilla asuvat tsimihetit alun perin pakenivat paikallisen valtion eli merinakuningaskunnan valtaa mutta ovat nykyään luonnonsuojeluhankkeissa ja vaniljan viljelijöinä monin eri tavoin osa Madagaskarin jälkikolonialistista valtiota (Mölkänen). Kolttasaamelaisten alueet ovat olleet Suomen valtion teollisten hankkeiden kohteena itsenäisyyden alusta asti, ja kolttasaamelaisten käsitykset alueen ja elinkeinojen merkityksestä poikkeavat merkittävästi valtion kulloisistakin hankkeista (Itkonen).

Rannan, Härkösen ja Mustosen artikkelit analysoivat valtiovallan diskursiivisia ulottuvuuksia ja niiden vaikutuksia teoksen kolmannessa osiossa. Boliviassa alkuperäiskansa-aktivistien ajama ekologisuuutta ja oikeudenmukaisuutta painottava ajattelu on lyönyt läpi valtionhallinnossa, mutta tämä diskurssi aiheuttaa ristiriitoja törmätessään hallinnon jat-

kuvuutta edustavien virkamiesten ajattelu- ja toimintatapoihin (Ranta). Keskiluokan pelko rikollisuudesta Kuubassa kertoo siitä, miten sekä valtion rooli että kansalaisten odotukset ovat muuttuneet sosialismin ajoilta (Härkönen). Vastaavanlainen valtion ja kansalaisten suhteen muutos tulee esiin myös Egyptin eliittejä ja arabikevättä tarkastelevassa artikkelissa (Mustonen).

Teoksen neljännen osion artikkelit, jotka ovat kirjoittaneet Eräsaari, Kupiainen ja Kallinen, ovat myös saaneet vaikutteita hallinnallisuuden prosesseja tutkivasta valtion antropologiasta, mutta ne keskittyvät erityisesti historiallisten prosessien tarkasteluun. Joskus paikalliset instituutiot muistuttavat valtiollisia instituutioita muodoltaan, vaikka niiden sisältö on saanut uudenlaisen tulkinnan, kuten on esimerkiksi fidžiläisessä varainkeruuintstituutiosta (Eräsaari). Vaikka valtion hallinta usein käsitteellistetään totaalisena, esimerkiksi Salomonsaarten tapauksessa historiallisesti tarkasteltuna valtion hallinta näyttäytyy sirpaleisena ja katkosten sävyttämänä (Kupiainen). Ghanassa on pitkä historia siirto-maavallan hallinnan haastamisessa vaihtoehtoisilla diskursseilla valtiovallasta, ja tätä historiaa tutkimalla voidaan haastaa käsityksiä siitä, mitä on demokratia tai millaiseen demokratiaan pitäisi pyrkiä (Kallinen).

Kirjan loppusanoissa Anu Lounela vetää yhteen artikkelien argumentteja ja teoreettisia keskusteluja sekä pohtii valtion sisäistä vaihtelua oman Indonesiaan sijoittuvan tutkimuksensa valossa. Kaikkia teoksen artikkeleita yhdistää se, että valtiota tarkastellaan nimenomaan tietyssä paikassa, historiallisessa, kulttuurisessa ja jopa ekologisessa viitekehyksessä olevana ja muuttuvana ilmiönä. Yhdessä artikkelit osoittavat, että vaikka valtio ei ole samanlainen kaikkialla, valtioihin vaikuttavat monet maailmanlaajuiset prosessit, kuten kolonialismin historia sekä asema maailmantaloudessa ja kansainvälisessä politiikassa. Etnografiset analyysit valtioista tuovat esiin ne tavat, joilla nämä prosessit vaikuttavat paikallisiin konteksteihin – usein haastamalla tausta-ajatukset siitä, miten valtiot toimivat tai miten niiden kuuluisi toimia.

LÄHTEET

- Abrams, Philip 1988. Notes on the Difficulty of Studying the State (1977). *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58–89.
- Althusser, Louis 1984. *Ideologiset valtiokoneistot*. Suomentaneet Leevi Lehto & Hannu Sivenius. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Aretxaga, Begoña 2003. Maddening States. *Annual Review of Anthropology* 32 (1): 393–410.
- Asad, Talal (toim.) 1995 [1973]. *Anthropology & the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Barnes, John A. 1962. African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62: 5–9.
- Bridge, Gavin 2011. Resource Geographies I: Making Carbon Economies, Old and New. *Progress in Human Geography* 35 (6): 820–834.
- Bridge, Gavin 2014. Resource Geographies II: The Resource-State Nexus. *Progress in Human Geography* 38 (1): 118–130.
- Butler, Judith 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Clastres, Pierre 1974. *La société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions de minuit.
- Clastres, Pierre 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Kääntäneet Robert Hurley & Abe Stein. New York: Zone Books.
- Das, Veena & Deborah Poole 2004. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. Teoksessa Veena Das & Deborah Poole (toim.): *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Jamie S. & David Henley 2007. Introduction: Radical Conservatism – the Protean Politics of Adat. Teoksessa Jamie S. Davidson & David Henley (toim.): *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. London: Routledge.
- Ferguson, Brian & Neil L. Whitehead (toim.) 1999a [1992]. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Oxford: James Currey.
- Ferguson, Brian & Neil L. Whitehead 1999b. The Violent Edge of the Empire. Teoksessa Ferguson, Brian & Neil L. Whitehead (toim.): *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Oxford: James Currey.
- Ferguson, James 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James 2005. Seeing Like an Oil Company: Space, Security, and Global Capital in Neoliberal Africa. *American Anthropologist* 107 (3): 377–382.
- Ferguson, James & Akhil Gupta 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist* 29 (4): 981–1002.
- Fingleton, Jim 2007. A Legal Regime for Issuing Group Titles to Customary Land: Lessons from the East Sepik. Teoksessa James Weiner & Katie Glaskin (toim.): *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*. Canberra: ANU Press.

- Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard 1940. Introduction. Teoksessa Meyer Fortes & Edward E. Evans-Pritchard (toim.): *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Foster, Robert 2010. Corporate Oxymorons and the Anthropology of Corporations. *Dialectical Anthropology* 34 (1): 95–102.
- Foucault, Michel 1991. Governmentality. Teoksessa Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (toim.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fourcade, Marion & Kieran Healy 2017. Seeing like a Market. *Socio-Economic Review* 15 (1): 9–29.
- Geertz, Clifford 1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Golub, Alex 2014. *Leviathans at the Gold Mine: Creating Indigenous and Corporate Actors in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.
- Gramsci, Antonio 1971 [1926]. The Intellectuals. Teoksessa Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith (toim.). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Kääntäneet Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Gupta, Akhil 1995. Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist* 22 (2): 375–402.
- Hansen, Thomas Blom & Finn Stepputat 2001. Introduction: States of Imagination. Teoksessa Thomas Blom Hansen & Finn Stepputat (toim.): *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Herriman, Nicholas & Monika Winarnita 2016. Seeking the State: Appropriating Bureaucratic Symbolism and Wealth in the Margins of Southeast Asia. *Oceania* 86 (2): 132–150.
- Jann, Werner 2003. State, Administration and Governance in Germany: Competing Traditions and Dominant Narratives. *Public Administration* 81 (1): 95–118.
- Jansen, Stef 2014. Hope For/Against the State: Gridding in a Besieged Sarajevo Suburb. *Ethnos* 79 (2): 238–260.
- Kituai, August Ibrum 1998. *My Gun, My Brother: The World of the Papua New Guinea Colonial Police 1920–1960*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Krohn-Hansen, Christian & Knut G. Nustad 2005. Introduction. Christian Krohn-Hansen & Knut G. Nustad (toim.): *State Formation: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Kuklick, Henrika 1991. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuokkanen, Rauna 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivän. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen ja Olli Löytty (toim.). *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kuokkanen, Rauna 2020. The Deatnu Agreement: A Contemporary Wall of Settler Colonialism. *Settler Colonial Studies* 10 (4): 508–528.
- Kuper, Adam 1983. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Laszczkowski, Mateusz & Madeleine Reeves 2017. Introduction: Affect and the Anthropology of the State. Teoksessa Mateusz Laszczkowski & Madeleine Reeves (toim.): *Affective States: Entanglements, Suspensions, Suspicions*. New York: Berghahn Books.
- Leach, Edmund 1960. The Frontiers of "Burma". *Comparative Studies in Society and History* 3 (1): 49–68.
- Leach, Edmund 1967 [1954]. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- Lounela, Anu 2017. Continuity and Change in Central Kalimantan: Climate Change, Monetization of Nature, and Its Bearing on Value Orientations. Teoksessa Cathrin Arenz, Michaela Haug, Stefan Seitz & Oliver Venz (toim.): *Continuity under Change in Dayak Societies*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Luhrmann, Tanya Marie 2016. Subjectivity. *Anthropological Theory* 6 (3): 345–361.
- Lund, Christian 2011. Fragmented Sovereignty: Land Reform and Dispossession in Laos. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 885–905.
- MacRae, Graeme 2005. Negara Ubud: The Theatre-state in Twenty-first-century Bali. *History and Anthropology* 16 (4): 393–413.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcuse, Herbert 2013 [1940]. *Reason and Revolution*. London: Routledge.
- Martin, Keir 2013. *The Death of the Big Men and the Rise of the Big Shots: Custom and Conflict in East New Britain*. New York: Berghahn Books.
- Mbembe, Achille 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- McCarthy, John 2013. Tenure and Transformation in Central Kalimantan: After the "Million Hectare" Project. Teoksessa Anton Lucas & Carol Warren (toim.): *Land for the People: The State and Agrarian Conflict in Indonesia*. Athens: Ohio University Press.
- Merlan, Francesca & Alan Rumsey 1991. *Ku Waru: Language and Segmentary Politics in Nebilyer Valley, Papua New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, Timothy 2006. State, Economy, and State Effect. Teoksessa Aradhana Sharma & Akhil Gupta (toim.): *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Moore, Jason 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso.
- Morgan, Lewis Henry 1969 [1851]. *League of the Iroquois*. New York: Corinth Books.
- Neocleous, Mark 2003. Off the Map on Violence and Cartography. *European Journal of Social Theory* 6 (4): 409–425.
- Nyyssönen, Jukka & Otso Kortekangas 2020. Siirtomaapolitiikkaa Saamenmaalla? Historiografisia näkökulmia Suomesta ja Ruotsista. *Historiallinen aikakauskirja* 118 (4): 545–550.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1940. Preface. Teoksessa Meyer Fortes & Edward E. Evans-Pritchard (toim.): *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Ramírez, María Clemencia 2001. *Entre El Estado y La Guerrilla: Identidad y Ciudadanía En El Movimiento de Los Campesinos Cocaleros Del Putumayo*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rumsey, Alan 2000. Agency, Personhood and the "I" of Discourse in the Pacific and Beyond. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (1): 101–115.

- Schuller, Mark 2007. Seeing like a Failed NGO: Globalization's Impacts on State and Civil Society in Haiti. *PoLAR: The Political and Legal Anthropology Review* 30 (1): 67–89.
- Scott, James 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Stasch, Rupert 2011. Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action. *Annual Review of Anthropology* 40 (1): 159–174.
- Stella, Regis 2007. *Imagining the Other: The Representation of the Papua New Guinean Subject*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Stoler, Ann Laura 2007. Affective States. Teoksessa David Nugent & Joan Vincent (toim.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Stoler, Ann Laura 2010. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tambiah, Stanley 1985. The Galactic Polity in Southeast Asia. Teoksessa Stanley Tambiah: *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tammisto, Tuomas 2016. Sukulaisuus on kovaa työtä: Ruoka, huolenpito ja sukulaisuus menneiden keskuudessa. Teoksessa Katja Uusihakala & Matti Eräsaari (toim.): *Ruoan kulttuuri: Antropologia näkökulmia ruoan tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tammisto, Tuomas 2020. Reprises: Chris Gregory's *Gifts and Commodities* and the Frontier. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 44 (3–4): 26–34.
- Timmer, Jaap 2010. Being Seen like the State: Emulations of Legal Culture in Customary Labor and Land Tenure Arrangements in East Kalimantan, Indonesia. *American Ethnologist* 37 (4): 703–712.
- Trouillot, Michel-Rolph 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42 (1): 125–138.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Vandergeest, Peter & Nancy Lee Peluso 1995. Territorialization and State Power in Thailand. *Theory and Society* 24 (3): 385–426.
- Wagner, Roy 1974. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands. Teoksessa Murray Leaf (toim.): *Frontiers of Anthropology*. New York: van Nostrand Company.
- Weber, Max 1992 [1919]. Politik als Beruf. Teoksessa Horst Baier, Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter & Johannes Winckelmann (toim.): *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden*. Band 17. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wilenius, Heikki 2012. Yhdessä pellolla ja yksin metsässä: Toimeentulostrategiat kalimantlaisessa kaskiviljelytaloudessa. Teoksessa Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.): *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsinki: Helsingin yliopisto, sosiaalitieteiden laitos.

Kuka harjoittaa afrobrasiliaalaisia uskontoja, sanokoon sen!

Väestönlaskentakampanja aktivistivaltion rakentajana
Brasiliassa 2010

Elina I. Hartikainen

🌐 <https://orcid.org/0000-0003-3640-5432>

Johdanto

Vuonna 2010 afrobrasiliaalaisten uskontojen parissa vaikuttavat aktivistit nostivat Brasilian väestönlaskennan keskeiseksi toimintansa kohteeksi.¹ Coletivo de Entidades Negras (CEN) -aktivistikollektiivin jäsenten

¹ Termi afrobrasiliaalaiset uskonnot viittaa Brasiliassa harjoitettaviin osittain afrikkalaisperäisiin henki-possessiouskontoihin. Tunnetuimpia ja laajimmin harjoitettuja näistä uskonnoista ovat Salvadorin kaupungissa ja sen ympäristössä 1700- ja 1800-luvulla kehittynyt candomblé ja Rio de Janeirossa 1900-luvulla kehittynyt umbanda. Termi kattaa myös vähemmän tunnettuja uskontoja, kuten Tambor de Mina ja Xangô. Kaikkia näitä uskontoja yhdistää niiden temppelien autonominen asema. Niitä kattavilla järjestöillä ei ole teologista auktoriteettia. Sen sijaan yksittäiset temppelit pohjaavat auktoriteettinsa johtajansa initioineeseen temppeliin ja tämän uskonnolliseen auktoriteettiin ja genealoggiaan. Tämän auktoriteettirakenteen seurauksena afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia on ollut erityisen vaikea koota yhteisen poliittisen hankkeen taakse. Poikkeuksen tähän ovat muodostaneet 1980-luvun lopulta kasvaneet, tiettyjen Brasiliassa laajalti toimivien evankelisten kristillisten kirkkojen hyökkäykset afrobrasiliaalaisia uskontoja kohtaan. Huoli näistä hyökkäyksistä johti 1990-luvun lopulla ja 2000-luvun alussa afrobrasiliaalaisten uskontojen kenttää yhdistävien aktivistiryhmittymien ja -hankkeiden syntyyn. Tässä luvussa tarkastelun kohteena oleva väestönlaskentakampanja oli tämän uuden uskonnollisen aktivismin yksi merkittävimpiä ilmentymiä 2000-luvun alun Brasiliassa.

organisoima, videospotteihin pohjautuva julkisuuskampanja *Quem é de Axé, diz que é!* (Kuka harjoittaa afrobrasiliaalaisia uskontoja, sanokoon sen!) kutsui afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia tunnustamaan uskontonsa maan väestönlaskennassa. Aktivistien mukaan kampanjan pääasiallinen tarkoitus oli osoittaa afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien todellinen lukumäärä Brasiliassa. Vuoden 2000 väestönlaskennassa näiden uskontojen harjoittajia oli ollut vain 0,34 % maan väestöstä. Kampanjan järjestäjät väittivät, että tämä luku ei vastannut todellisuutta. Koska afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia oli pitkään syrjitty Brasiliassa, he harvoin myönsivät uskontoaan väestönlaskennan tekijöille. Sen sijaan he kertoivat olevansa katolisia. Tilanteen teki erityisen ongelmalliseksi se, että väestönlaskenta toimi pohjana valtion tukien suunnittelussa ja jaossa. Aktivistien väestönlaskentakampanjan tavoitteena oli täten nostaa afrobrasiliaalaisten uskontojen näkyvyyttä valtion silmissä niin että niiden harjoittajille ohjatut resurssit vastaisivat heidän todellista lukumääräänsä.

Kampanjan tukijoiksi asettui suuri määrä päättäjiä ja valtion instituutioita maan hallinnan eri tasoilta mukaan lukien Brasilian sen hetkinen presidentti Lula da Silva ja tuleva presidentti Dilma Rousseff, jotka argumentoivat kampanjan edustavan Brasilian valtion silloin tukemaa aktiivista kansalaisuutta parhaimmillaan: se kannusti afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia vaatimaan oikeuksiaan valtion politiikan puitteissa. Tämä väestönrühmä oli pitkään ollut poliittisesti näkymätön. Vaikka afrobrasiliaalaiset uskonnot olivat olleet keskeisessä asemassa Brasilian valtion afrikkalaisperäisten kulttuuriperinteiden juhlistamisessa 1930-luvulta lähtien, niiden harjoittajat olivat vain harvoin julkisesti ottaneet kantaa itseään koskeviin kysymyksiin. Sen sijaan he olivat tunnetumpia kulissien takaa politikoilta antamastaan tuesta ja vastahakoisuudestaan aktivismiin.

Kampanjan yksinkertaiselta vaikuttava tavoite täten kätki taakseen moniulotteisen ja haastavan poliittisen hankkeen. Onnistuakseen kampanjan tuli vakuuttaa afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajat väestönlaskentahaastattelujen uskontokysymyksiin antamiensa vastausten poliittisesta merkityksestä. Tämän tavoitteen saavuttaminen edellytti laajamittaista uskontojen harjoittajien poliittisen toiminnan ja uskonnolli-

sen identiteetin muutosta. Yhtäältä heidän tuli omaksua uudenlainen käsitys siitä, minkälainen poliittinen toiminta johti valtion tunnustukseen ja tukeen. Toisaalta heidän tuli asettaa oma uskonnollinen käytöksensä laajemman afrobrasiliaalaisten uskontojen kategorian alle, vaikka tämä kategoria ei olisikaan kuvannut heidän uskonnollisia kokemuksiaan ja sitoumuksiaan kuin osittain.

Tässä luvussa tarkastelen, kuinka CEN-aktivistien luoma kampanja kutsui afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia tähän poliittiseen hankkeeseen ja kuinka tämä hanke suhteutui Brasilian valtion 2000-luvun alun aktiiviseen kansalaisuuteen kannustavaan politiikkaan.² Analysoimalla kampanjan tuottamien videospottien ja sitä tukevien uskonnollisten aktivistien argumenttien diskursiivista rakennetta pyrin syventämään antropologista ymmärrystä Brasilian aktivistivaltion luonteesta ja sen suhteista kansalaisaktivismiin tämän vuosisadan alussa.³ Brasilian aktivistivaltion kaltaiset valtiot ovat tarjonneet uuden näkökulman antropologeja ja muita yhteiskuntatieteilijöitä pitkään askarruttaneisiin kysymyksiin valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisistä suhteista. Michel Foucault'n (1991) teoretisointi modernin valtiovallan luonteesta mul-listi valtion tutkimuksessa vallalla olleet valtiokäsitykset. Muun muassa Timothy Mitchell (1999) ja Michel-Rolph Trouillot (2001) ovat väittä-neet, että valtiota ei tule ymmärtää kansalaisyhteiskunnasta irrallisena rajattuna rakenteena. Pikemminkin mielikuva valtiosta ja sen rajoista syntyy erilaisten instituutioiden ja institutionaalisten prosessien seurauksena. Kun Mitchell on kiinnittänyt huomiota valtion ja talouden välisiin vastakkainasetteluihin, Trouillot on painottanut niin sanottujen ei-valtiollisten instituutioiden ja toimijoiden, kuten ylikansallisten organisaatioiden ja kansalaisjärjestöjen, merkitystä sekä valtiovallan välittäji-

2 Luvun analyysi pohjautuu Salvadorin kaupungissa vuodesta 2004 eteenpäin tekemäni etnografiseen tutkimukseen, jossa tarkastelen afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien poliittista toimintaa.

3 Diskurssi-termi viittaa tässä luvussa kieleen käytössä (*language-in-use*). Sen sijaan että tarkastelisin kieltä tai sen käyttöä abstraktina entiteettinä, analysoin kieltä käytössä sosiaalisissa ja kulttuurisissa konteksteissa, joissa se saa merkityksensä ja jotka itsessään rakentuvat suhteessa siihen. Tässä suhteessa analyysini nojaa kielenantropologiseen tutkimukseen, jossa diskurssien ja diskursiivisten prosessien tarkastelu on keskiössä (ks. mm. Sherzer 1987). Aktivistivaltio-termillä tarkoitin valtioita, joiden politiikka joko samastuu tai nojaa osittain aktivistiagendoihin ja aktivistiryhmiin. Tällainen aktivistivaltion politiikka nousi monen Latinalaisen Amerikan valtion, erityisesti Brasilian, Bolivian ja Ecuadorin, politiikan keskiöön 1990-luvun lopulla ja 2000-luvun alussa.

nä että valtiovallan kaltaisen vallan luojina. Monien yhteiskuntatieteilijöiden mukaan tällaisten ei-valtiollisten toimijoiden rooli valtiovallan välittäjinä korostuu uusliberaaleissa valtioissa (ks. erit. Rose 1996; ks. myös Biehl 2004; Muehlebach 2012). Sen sijaan että uusliberaaliin talouspolitiikkaan keskeisesti kuulunut hyvinvointivaltion alasajo ja yksityistäminen olisi rajannut valtion valtaa aiempaa pienempään valtiokooneistoon, se laajensi sitä ja sen vaikutuksia entisestään ei-valtiollisiin kaupallisiin ja ei-kaupallisiin palveluntarjoajiin. Monin paikoin tämä rakenne mullisti myös kansalaisaktivistien ja valtion välisiä suhteita. Samalla kun kansalaisjärjestöistä ja sosiaalisista liikkeistä, jotka ottivat hoitaakseen valtion rakenteille aiemmin kuuluneiden palvelujen tarjonnan, tuli valtion politiikan välittäjiä ja kumppaneita, valtiovaltaan kriittisemmin suhtautuvien aktivistiliikkeiden vaikutusmahdollisuudet pienenivät entisestään. Nämä muutokset korostuivat 2000-luvun Brasilian kaltaisissa aktivistivaltioissa, joissa uusliberaali valtion politiikka yhdistyi aktivistien kasvavaan vaikutukseen valtion rakenteissa. Aktivisteista tuli yhä enemmän valtiovallan välittäjiä, ja heidän mahdollisuutensa vaikuttaa valtion politiikkaan tulivat yhä riippuvaisemmiksi aktivistiagendojen yhteensovittamisesta valtion agendoihin. Tämän tilanteen synnyttämät jännitteet näyttäytyvät erityisen selkeästi CEN-aktivistien väestönlaskentakampanjan kaltaisissa valtion politiikkaan kohdistuvissa aktivistihankkeissa.

Väestönlaskentaa on tarkasteltu antropologisessa tutkimuksessa pääosin valtion poliittisena teknologiana ja hallinnan välineenä. Kuten monet antropologit ovat osoittaneet, väestönlaskenta ei vain kuvaa sosiaalista todellisuutta vaan myös rakentaa sitä (Graham & Zentella 2010; Kertzer & Arel 2002; ks. myös Anderson 1991 [1983]; Hacking 1990; Rose 1991). Yhtäältä ihmisten luokittelu erilaisiin väestökategorioihin kielen, etnisyyden, rodun tai muiden vastaavien tekijöiden perusteella luo kuvaa väestöstä tietynlaisena. Toisaalta väestönlaskennan tulokset usein ohjaavat valtion politiikkaa ja resursseja tietyille näin tunnustetuille väestön ryhmille. Ihmiset eivät kuitenkaan ole vain väestönlaskennan passiivisia kohteita, vaan he saattavat myös yrittää vaikuttaa väestönlaskennan rakenteisiin ja tuloksiin monella tapaa. Esimerkiksi Baskimaassa kieliaktivistit ovat luoneet mielikuvaa baskin kielen

uhanalaisuudesta väestönlaskentatilastojen kautta (Urla 1993). Sudanissa vuorostaan poliitikot ovat pyrkineet vaikuttamaan väestönlaskennan tuloksiin maan etnisen jakautuman suhteen muokkaamalla laskennassa käytettyjä alueellisia rajoja (Craze 2010). Väestönlaskentaa onkin mielekkäämpää tarkastella instituutiona ja käytänteinä, joiden kautta valtion ja sen väestön käsitteitä ja niiden välisiä rajoja rakennetaan. Tällainen lähestymistapa tarjoaa myös mahdollisuuden valtion hallinnan ja kansalaisaktivistien välisen suhteen moniulotteisempaan ymmärtämiseen.

Quem é de Axé, diz que é! -väestönlaskentakampanjan tarkastelun tekee erityisen kiintoisaksi tapa, jolla sen suunnitelleet aktivistit pyrkivät vaikuttamaan väestönlaskennan tuloksiin. Kampanja kannusti afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia omaksumaan väestönlaskennassa käytetyn afrobrasilialaisiin uskontoihin viittaavan yleiskategorian ja näkemään sen keinoksi vaikuttaa valtion politiikkaan. Väestönlasku ei näiden aktivistien mukaan vain pakottanut ihmisiä asettamaan itseään valtion asettamiin kategorioihin, vaan se myös tarjosi kansalaisille mahdollisuuden ohjata valtion resurssien jakoa. Näin argumentoidessaan kampanjaa ajaneet aktivistit eivät kuitenkaan ainoastaan kannustaneet afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia muuttamaan suhtautumistaan väestönlaskentahaastattelujen uskontokysymyksiin. He kutsuivat näiden uskontojen harjoittajia omaksumaan aktiivisen kansalaisuuden poliittisen subjektiviteetin, joka oli Brasilian afrobrasilialaisen väestön asemaa parantamaan pyrkivän valtion politiikan pohjana 2000-luvun alussa.

Valtion hallinta, aktiivinen kansalaisuus ja politiikan mahdollisuudet

Brasilian valtiota 1990-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa on monesti kutsuttu aktivistivaltioksi.⁴ Lula da Silvan valtaannousun ja tämän ajan valtion politiikan lisäksi maassa laajalti toteutettavia osallistavan demokratian projekteja, maan uutta rodullista tasa-arvoa edistävää kou-

4 Aktivistivaltio-nimitystä on käytetty erityisesti viittaamaan Brasilian demokratisoitumisen jälkeen perustettujen aktivistiagendoja ajavien virastojen toimintaan.

lutuspolitiikkaa ja muun muassa sen HIV-lääkkeiden vapautukseen perustuvaa laaja-alaista AIDS-ohjelmaa pidettiin mallina uudenlaiselle aktivistien kanssa yhteistyössä toimivalle valtiolle (ks. Biehl 2004). Osittain tämä oli suoraa seurausta aktivistien keskeisestä roolista maan uuden perustuslain laatimisessa ja sen edellyttämien uusien aktivistien poliittisia agendoja myötäilevien virastojen virkojen täyttämisestä aktivisteilla, mutta se kuvasti myös Brasilian omaksuman uusliberaalin talouspolitiikan pyrkimyksiä siirtää valtiolle aiemmin kuuluvia tehtäviä ei-valtiollisille toimijoille.

Antropologien analyysit tämän rakenteen vaikutuksista aktivistien ja valtion välisiin suhteisiin ovat vaihdelleet rakenteen tarjoamien uusien poliittisten vaikutusmahdollisuuksien korostamisesta (ks. esim. Gledhill 2013) sen aiheuttaman aktivismin vesittymisen ja valtion politiikalle alistamisen tiukkaan kritiikkiin (ks. erit. Biehl 2004). Nämä vastakkaiset analyysit eivät vain kuvasta tutkijoiden eriäviä havaintoja vaan kertovat myös Brasilian aktivistivaltion sisäisistä jännitteistä. Yhtäältä, kuten Michel Foucault'n (1991) teoretisointiin modernin valtiovallan luonteesta nojaavat antropologit ovat argumentoineet, yhteiskunnallinen ja poliittinen inkluusio tällaisen valtionpolitiikan puitteissa johtaa vääjäämättömästi sen kohteiden omien poliittisten tavoitteiden alistamiseen uusliberaalin talouspolitiikan rakenteille (Biehl 2004; ks. myös Collins 2015). Toisaalta, kuten foucault'laisia analyyseja kritisoineet antropologit ovat osoittaneet, ihmiset eivät ole valtionhallinnan passiivisia kohteita. He voivat myös mukauttaa aktiivisen kansalaisuuden varjolla toteutettavan uusliberaalin valtion politiikan rakenteita omien poliittisten agendojensa ajamiseksi (Gledhill 2013; ks. myös French 2009; Mitchell S. 2017). Nämä Brasilian aktivistivaltion sisäiset jännitteet kiteytyvät aktiivisen kansalaisuuden mallissa.

Eveliina Dagninon (2007) mukaan Brasiliassa 2000-luvun alussa vallassa ollut aktiivisen kansalaisuuden käsite juonsi juurensa 1970- ja 1980-luvuilla vaikuttaneista yhteiskunnallisista liikkeistä. Nämä liikkeet pohjasivat toimintansa uudenlaiseen oikeuksiin ja velvollisuuksiin perustuvaan käsitykseen valtion ja sen kansalaisten välisistä suhteista. Tässä mallissa valtion velvollisuus oli taata kansalaistensa oikeuksien toteutuminen. Kansalaisten velvollisuus vuorostaan oli olla tietoinen

oikeuksistaan ja aktiivisesti vaatia valtiolta niiden kunnioitusta. Kuten James Holston (2008) on kuvannut, tämä kansalaisuuden malli poikkesi radikaalisti aiemmista brasilialaisista käsityksistä. Tätä ennen kansalaisuus näyttäytyi brasilialaisille pääosin kielteisenä. Kansalainen-termi yhdistyi brasilialaisten mielissä valtion mielivaltaiseen suhtautumiseen niihin, joilla ei ollut henkilökohtaisia suhteita päättäjiin. Kansalainen oli ihminen, jonka sosiaaliset suhteet eivät suojelleet häntä valtion edustajien terrorilta ja jolla ei näin ollen ollut poliittista vaikutusvaltaa. Sosiaalisten liikkeiden ajama aktiivisen kansalaisuuden malli vuorostaan kannusti brasilialaisia näkemään kansalaisuuden väylänä valtion tunnustukseen ja tukeen. 2000-luvun alkuun mennessä moni brasilialainen oli ottanut tämän kansalaisuuden mallin ainakin osittain omakseen. Yhä useampi maan asukkaista näki itsensä kansalaisena, jolla on oikeuksia (ks. Holston 2008).

Aktiivisen kansalaisuuden kiinnostavuutta valtiolle lisäsivät kuitenkin myös sen ajaman itsenäisen poliittisen subjektin käsityksen yhteneväisyydet Brasilian valtion samoihin aikoihin ajaman uusliberalistisen talouspolitiikan pohjalla olevien yksilökäsitysten kanssa. Nicholas Rose on argumentoinut, että uusliberalistinen valtionhallinta vie Foucault'n kuvaaman yksilöön kohdistuvan vallan sisäistämisen äärimmäisyyksiin. Hänen mukaansa uusliberaaliin talouspolitiikkaan keskeisesti kuuluva valtionpalvelujen yksityistäminen tukeutuu käsityksiin yksilöistä itsenäisinä ja itsestään vastuullisina kuluttajatoimijoina tavalla, joka asettaa tällaisen yksilökäsityksen omaksumisen palvelujen saannin edellytykseksi. Usein valtion ja sen ajaman uusliberaalin talouspolitiikan rooli jää tässä mallissa näkymättömiin, koska yksilön itsehallintaa ajavat instanssit eivät ole osa valtion rakenteita. Sen sijaan ne ovat joko kaupallisia tai ei-kaupallisia toimijoita, kuten kansalaisjärjestöjä ja sosiaalisia liikkeitä (Biehl 2004) sekä uskonnollisia yhteisöjä (Muehlebach 2012), joiden palvelujen tarjonta pohjautuu uusliberaalille talouspolitiikalle näennäisesti vastakohtaisiin arvoihin ja poliittisiin tavoitteisiin.⁵ Kuten

5 Johanna Bockman (2012) on argumentoinut, että ideologisesta vastakohtaisuudesta huolimatta poliittisesti progressiiviset liikkeet itse asiassa loivat monin paikoin pohjaa uusliberalistiselle talouspolitiikalle. Tästä näkökulmasta katsottuna aktivistien rekrytoiminen uusliberaalin valtion politiikan välittäjiksi ei ehkä olekaan niin yllättävää.

João Biehl kuvaa vuonna 2004 julkaistussa Brasilian aktivistivaltion AIDS-politiikkaa tarkastelleessa artikkelissaan, Brasilian valtion nojautuminen aktivisteihin ja kansalaisjärjestöihin AIDS-lääkkeiden jaossa 2000-luvun vaihteessa ei vain laajentanut hoidon piiriin päässeiden HIV-positiivisten ihmisten määrää, vaan se myös teki aktivisteista ja kansalaisjärjestöistä Brasilian valtionjohdon ajaman uusliberalistisen talouspolitiikan välineitä. Heistä tuli tässä ohjelmassa hoidon perusteiksi valittujen kriteereiden valvoja ja näin ollen myös niiden artikuloiman uusliberaalin, itsestään yksin vastuussa olevan subjektin mallin mukaisen biomedikaalisten potilaskansalaisten rakentajia.

CEN-aktivistien *Quem é de Axé, diz que é!* -väestönlaskukampanja sijoittui näiden aktiivisen kansalaisuuden jännitteiden keskelle. Sen lisäksi että se oli aktivistien suunnittelema ja organisoima kampanja, joka nautti valtion tukea, se kutsui afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia aktiiviseen kansalaisuuteen kannustamalla heitä näkemään valtion järjestämän väestönlaskennan väylänä oikeuksiensa tunnustamiseen.

Quem é de Axé, diz que é! -väestönlaskentakampanja

Vuoden 2008 loppupuolella joukko candomblé-aktivisteja CEN-kollektiivista alkoi kehittää väestönlaskentakampanjaa, jonka tavoitteena oli kannustaa afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia ilmoittamaan uskonnokseen afrobrasiliaalaiset uskonnot vuoden 2010 väestönlaskennassa. Kampanjaa tukemaan asettui CEN:in lisäksi useita muita afrobrasiliaalaisiin uskontoihin kohdistuvia aktivistiryhmittymiä (Evangelista 2010). Se sai myös valtion rahallista tukea (UOL Notícias 2010). Lisäksi kampanjan pääkoordinaattori Marcos Rezende oli mukana valtion väestönlaskentaryhmässä.

Kampanja oli keskeinen osa laajempaa aktivistiprojektia, joka pyrki muokkaamaan afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien ja Brasilian valtion välisiä suhteita uskontojen harjoittajille edullisempaan suuntaan. Vaikka Brasilia on ollut sekulaari valtio vuodesta 1889, afrobrasiliaalaiset uskonnot eivät ole nauttineet samanlaista valtion tunnustusta uskontoina kuin muut Brasiliassa harjoitettavat uskonnot. Uskontoja käsittelevän

lainsäädännön sijaan afrobrasilialaisia uskontoja hallinnoitiin pääosin julkisen järjestyksen (*ordem pública*) ylläpitoon pyrkivän rikosoikeudellisen lainsäädännön kautta 1970-luvulle saakka (ks. mm. Johnson 2001; Maggie 1992; Montero 2009). Juridisesti ja poliittisesti tämä tilanne muuttui Brasilian demokratisoituessa 1980-luvun lopulla, jolloin afrobrasilialaisten uskontojen samanvertainen status muiden uskontojen kanssa tunnustettiin maan uudessa perustuslaissa ja niiden aseman parantaminen otettiin osaksi valtion tasa-arvoisuuspolitiikkaa (ks. Capone & Morais 2015; Montero 2016; Morais 2014). Nämä muutokset eivät kuitenkaan itsessään taanneet parannuksia afrobrasilialaisten uskontojen tilanteeseen, vaan ne edellyttivät uskonnon harjoittajien aktiivista poliittista toimintaa. Uudessa demokratisoituneessa Brasiliassa valtion tunnustus ja tuki ohjattiin ryhmille, jotka aktiivisesti vaativat sitä.

Kampanjan taustalla oli näkemys, että Brasilian valtiolla ei ollut oikeaa käsitystä afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien lukumäärästä, ja väestönlaskenta tarjosi heille mahdollisuuden korjata tilanteen. Koska väestönlaskennassa eri uskontokuntien harjoittajien lukumäärän kartoitusta perustui itseidentifikaatioon, he saattoivat vastauksillaan muuttaa valtion virkamiesten päätöstensä pohjalla käyttämiä väestötilastoja itselleen edullisempaan ja todellista lukumääräänsä paremmin kuvaavaan suuntaan. Väestönlaskenta täten tarjosi afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajille suoran mahdollisuuden vaikuttaa Brasilian valtion virkamiesten käsityksiin ja päätöksentekoon. Väestönlaskentaluvut eivät vain ohjanneet vaan myös velvoittivat virkamiehiä kohdistamaan valtion tukea ja resursseja eri uskonnoille niiden mukaisesti.

Onnistuakseen kampanja vaati laajamittaista asennemuutosta afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajilta ja edellytti heiltä näiden uskontojen harjoittamisen yksioikoista julkista tunnustamista. Kampanjan suunnittelijoiden mukaan aiemmissa väestönlaskennoissa suurin osa afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajista oli kertonut olevansa katolisia.⁶

6 Afrobrasilialaisten uskontojen tutkijat ovat tehneet samanlaisia huomioita (Prandi 2013). Vuoden 1960 väestönlaskentaa analysoinut Camargo (1961) argumentoi, että suuri osa afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajista kertoi olevansa katolisia tai spiritistejä. Pierucci ja Prandi (1996) vuorostaan arvioivat, että afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia oli vähintään kaksinkertainen määrä suhteessa väestönlaskennan lukuihin.

Aktivistien mukaan tämä oli ollut osa afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien laajempaa salaamisen politiikkaa. Näiden uskontojen laajamittaisen syrjinnän ja kriminalisaation seurauksena suurin osa uskontojen harjoittajista oli salannut uskontoihin kuulumisensa tuntemattomilta. Sen sijaan että he olisivat myöntäneet harjoittavansa afrobrasilialaisia uskontoja, he väittivät kuuluvansa maan valtauskontoon tai jättivät uskonnollisen identiteettinsä määrittelemättä. Osalle tämä oli ollut puhtaasti strategista. Osalle valintaa oli myös motivoinut afrobrasilialaisille uskonnoille tyypillinen uskonnollisen identiteetin moniulotteisuus. Uskontojen harjoitus oli monesti lomittunut jouhevasti katolisiin käytäntöihin ja uskomuksiin, eikä uskontoja välttämättä ollut nähty toisiaan poissulkevinä. Lisäksi uskontojen välistä rajaa oli hämärtänyt se, että afrobrasilialaisia rituaalieksperttejä konsultoivat myös monet katoliksiksi itsensä kokevat brasilialaiset.

Kampanja pyrki saavuttamaan tämän tavoitteen sekä vakuuttamalla afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat sen ajaman julkisuuden politiikan tärkeydestä että opastamalla heitä väestönlaskennan vaikutuksista valtion politiikkaan. Sen lisäksi että se kannusti heitä tunnustamaan näiden uskontojen harjoituksensa väestönlaskijoille, se painotti yhtenäisen ja yksioikoisen uskonnollisen identiteetin korostamisen tärkeyttä. Yksittäisten uskontokuntien ja omintakeisten, moniulotteisempaa tai katolisuuteen lomittuvaa uskonnollista identiteettiä kuvaavien käsitteiden esille tuominen väestönlaskentahaastatteluissa heikensi afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien mahdollisuuksia vaikuttaa valtion politiikkaan. Yhtäältä niitä saatettiin pitää merkinä uskontojen poliittisesta heterogeenisyydestä ja hajanaisuudesta. Toisaalta ne saattoivat johtaa vastaajan tilastoimiseen ”muu uskonto” -kategoriaan, sillä vaikka väestönlaskentahaastattelut perustuivat itseidentifikaatioon, väestönlaskentatilastot pohjautuivat viime kädessä annettujen vastausten sijoittamiseen valmiiksi määriteltyihin kategorioihin.

CEN-aktivistien *Quem é de Axé, diz que é!* -kampanja vastasi näihin haasteisiin kansallisella videospotteihin perustuvalla julkisuuskampanjalla. Kampanjaa mainostettiin laajalti afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuvissa aktivistitapahtumissa. Salvadorissa Bahian osavaltiossa kampanja julkistettiin afrobrasilialaisten uskontojen kansallisessa

aktivistitapahtumassa marraskuussa 2009 (ks. Gualberto 2009). Rio Grande do Sulin osavaltiossa kampanja polkaistiin käyntiin osavaltion lainsäädäntöelimessä järjestetyssä tapahtumassa (OAB/RS 2010). Maranhãon osavaltiossa vuorostaan kampanjan kannattajat järjestivät sen tueksi kaksipäiväisen konferenssitapahtuman (D’Eça 2010).

Videospotit interpellaation välineinä

Quem é de Axé, diz que é! -kampanjan keskiössä oli sarja lyhyitä, osavaltiollisesti kohdistettuja videoita, joissa eri afrobrasilialaisten uskontojen edustajat yksi vuorollaan kutsuivat videoiden katsojia osallistumaan kampanjaan. Videoiden puhujat olivat usein paikallisesti tunnettuja ja arvostettuja afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia. Lisäksi heidät oli valittu siten, että video kokonaisuudessaan edusti kohdealueensa afrobrasilialaisten uskontojen kirjoa. Videospotit oli suunniteltu jaettavaksi sekä paikallisten televisiokanavien että eri afrobrasilialaisten uskontojen aktivistiryhmien, temppelien ja yksittäisten ihmisten blogien ja sosiaalisen median profiilien kautta. Koska videospottien pää tarkoitus oli rekrytoida afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia kampanjan osallistujiksi, ne tarjoavat erinomaisen mahdollisuuden kampanjan käyttämien interpellaation keinojen ja uskontojen harjoittajille asettamien subjektipositioiden tarkasteluun.

Interpellaation käsite juontuu Louis Althusserin (1984) analyysistä siitä, kuinka ihmiset omaksuvat hegemonisten valtarakenteiden heille luomat subjektipositiot. Althusser käyttää esimerkkinä poliisia, joka huutaa kadulla ”Hei te siellä!” (1984: 129). Althusserin mukaan kuullessaan tämän huudon kadulla kulkevat ihmiset oletusarvoisesti omaksuvat huudon kohteen subjektiposition riippumatta siitä, ovatko he sen todellisia kohteita. Kielen antropologit ovat sittemmin kehittäneet interpellaation käsitettä eteenpäin Mihail Bahtinin (Bakhtin 1986) addressiivisuuden (*addressivity*) käsitteen kautta. Bahtinin mukaan lausumat ovat luonteeltaan dialogisia kahdella tavalla. Toisaalta ne saavat merkityksensä suhteessa aiempiin lausumiin, toisaalta ne on rakennettu tiettyä

yleisöä ja tiettyä vastausta silmällä pitäen.⁷ Keskeistä tälle jälkimmäiselle on lausumien pyrkimys interpelloida yleisönsä tietynlaisiin subjekti-positioihin ja tulkintoihin.

Kielen antropologit ovat olleet erityisen kiinnostuneita tutkimaan kielellisiä ja retorisia rakenteita, joiden kautta sekä yksittäisten lausumien että pidempien tekstien addressiivisuus rakentuu. Muun muassa Michael Silverstein (2003) ja Benjamin Lee (1997) ovat kiinnittäneet huomiota deiktisten rakenteiden ja erityisesti persoonapronominien monikkomuotojen keskeiseen merkitykseen tällaisen addressiivisuuden rakentumiselle.⁸ Esimerkiksi Yhdysvaltain itsenäisyyden julistuksen addressiivisuus rakentuu toistuvan ”me”-pronominin (*we*) käytön kautta. Toistuessaan läpi tekstin itsenäisyyden julistuksen ensimmäisen lauseen esittelemä ”me, Yhdysvaltain kansa” (*we the people of the United States of America*), sekä vahvistaa mielikuvaa yhtenäisestä itsenäisestä kansakunnasta että kutsuu kuulijoitaan ja lukijoitaan näkemään itsensä osana tätä kansakuntaa. Tekstin addressiivisuus ei täten synny vain yksittäisten sanojen ja lausumien addressiivisuuden vaan myös niiden yhdessä muodostaman poeettisen rakenteen kautta.⁹

Eri retoristen keinojen kokonaisuuden muodostaman poeettisen rakenteen addressiivisuus oli erityisen selkeä São Paulon osavaltiota varten tuotetussa videospotissa.¹⁰ Kuten muita osavaltioita varten tuotetut spotit myös tämä spotti rakentui tiiviiseen tahtiin leikatuista klipeistä, joissa jatkuvasti vaihtuvat puhujat jatkoivat toistensa lauseita muodostaen yhdessä selkeän ja suoraviivaisen argumentin afrobrasiliaalaisten

7 Lausumien kohteet (*addressee*) voivat olla moninaiset (muun muassa paikalla oleva arkikeskustelun kumppani, laajempi yhteisö, etninen ryhmä, vihollinen, esimies, alainen tai määrittämätön toinen). Se kenelle lausuma on osoitettu ja se miten puhuja hahmottaa lausuman vastaajia, vaikuttavat suoraan lausuman muotoon ja tyyliin (Bakhtin 1986: 95).

8 Deiksis on nimitys sanojen ja kieliopillisten ainesten viittaavalle tehtävälle, joka suhteuttaa ilmauksen puhehetken kontekstiin. Deiktisiä rakenteita ovat persoona- ja demonstratiivipronominit, kuten *minä* ja *tämä*, proadjektiivit, kuten *tuollainen* ja *sellainen*, proadverbit *täällä*, *siinä* ja *tuolla* sekä sellaiset ajan adverbit kuin *huomenna*, *tänään*, *eilen* ja *nyt*. Verbiin sisältyviä deiktisiä aineksia ovat persooniin viittaavat persoonatunnukset sekä *tempus*, joka suhteuttaa puheena olevan tilanteen tapahtuma-ajan puhehetkeen. (Tieteen termipankki 2021.)

9 Poeettinen rakenne viittaa yksittäisten tekstien monikerroksiseen rakentumiseen. Tekstin poeettinen rakenne muodostuu sen eri kerrosten, esim. deiktisten rakenteiden, *mitan*, ja parallelolististen rakenteiden, käytön yhteistoiminnasta. (Silverstein 2004.)

10 Videospotti on nähtävissä kampanjan Youtube-kanavalla (*Quem é do axé* 2010).

uskontojen harjoittajille väestönlaskennan tärkeydestä. Spotin kokonaispituus oli yksi minuutti ja 51 sekuntia, ja se oli koostettu 40 puhujan puheenvuoroista. Pisimmät spottiin leikatuista puheenvuoroista olivat parin lauseen pituisia, lyhyimmät vain yhden sanan. Vain yksi puhujista puhui spotissa kahdesti.

Spotin teksti oli rakennettu niin, että se ensimmäisestä sanasta lähtien identifioi kohdeyleisökseen kaikkien afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat ja kutsui heitä omaksumaan videossa puhuvien ihmisten ajaman näkemyksen väestönlaskennan tarjoamista poliittisista mahdollisuuksista. Tämä vaikutus perustui puhujien käyttämien persoonapronominien ja tekstin semanttisen sisällön yhdessä muodostamaan poeettiseen rakenteeseen. Videospotti alkoi persoonapronomineilla muodostetulla addressiivisellä rakenteella, joka identifioi sen katsojat videossa puhuvien afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien suoraksi kohdeyleisöksi ja näiden uskontojen kanssaharjoittajiksi (ks. kaavio 1.).

Sinä, uskonveljeni,
Você, meu irmão de fé,

Teksti oli suunnattu ”sinulle” katsojalle, joka olet ”minun uskonveljeni”. Tekstissä seuraavaksi käytetty monikon ensimmäisen persoonan muoto olla-verbistä vuorostaan kutsui videon katsojia näkemään itsensä osana puhujien edustamaa laajempaa afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajista koostuvaa uskonnollista yhteisöä, joka tarvitsi sellaista poliittista näkyvyyttä, jota väestönlaskenta pystyi tarjoamaan.

elämme hyvin tärkeää hetkeä, vuoden 2010 väestönlaskun hetkeä.
estamos vivendo um momento muito importante, o momento do censo 2010.

Tämä persoonapronominien yhdistelmä kutsui videoiden katsojia näkemään itsensä sekä videon kohdeyleisönä että osana tekstin projisoimaa jaettuun uskonnolliseen identiteettiin perustuvaa sosiaalista kokonaisuutta.

1	N1	Você, meu irmão de fé, <i>Sinä, uskonveljeni,</i>
2	N2	estamos vivendo um momento muito importante, o momento do censo 2010. <i>elämme tärkeää hetkeä, vuoden 2010 väestönlaskennan hetkeä.</i>
3	M1	Esse é a grande chance do povo do santo de se mostrar para essa nação. <i>Tämä on afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien [pyhimysten kansan] suuri mahdollisuus näytettyä tälle kansakunnalle.</i>
4	N3	Quando o censo bater na sua porta, <i>Kun väestönlaskija [väestönlaskenta] koputtaa oveasi,</i>
5	M2	não se esqueça, diga com toda a sua força: <i>älä unohda, sano kaikella voimallasi:</i>
6	N4	Quem é de axe, diz que é! <i>Kuka harjoittaa afrobrasilialaisia uskontoja, sanokoon sen!</i>
7	M3	Você, que é mc, grafiteiro, grafiteira, b-boy, b-girl <i>Sinä, joka olet räppäri, graffititeilijä (m.), graffititeilijä (f.), b-boy [räppifani (m.)], b-girl [räppifani (f.)].</i>
8	M4	Somos filhos do céu, da terra, da energia <i>Olemme taivaan, maan, energian lapsia</i>
9	N5	Responda para todas as pessoas: <i>Vastaa kaikille ihmisille</i>
10	M5	Eu tenho orgulho de ser de axé. <i>Olen ylpeä siitä, että harjoitan afrobrasilialaisia uskontoja.</i>
11	M6	Quem é de axé, diz que é! <i>Kuka harjoittaa afrobrasilialaisia uskontoja, sanokoon sen!</i>
12	M7	Aonde uma religião não tem preconceito. <i>Missä yhdellä uskonnolla ei ole ennakkoluuloja.</i>
13	M8	É respeitar as diversidades, as diferenças <i>Se on erilaisuuksien, erojen kunnioitusta.</i>
14	N6	Como mulher, como negra [eu digo]: <i>Naisena, mustana [afrobrasilialaisena] [sanon]:</i>
15	M9	Quando o censo passe você pode com alegria dizer: <i>Kun väestönlasku kulkee [kotisi ohi] voit sanoa ilolla:</i>
16	M10	Quem é de axé <i>Kuka harjoittaa afrobrasilialaisia uskontoja</i>
17	N7	diz que é! <i>sanokoon sen!</i>
18	M11	Então é o branco chamando negro de irmão, é um japonês chamando um branco de irmão. E se sentir meu irmão. <i>Eli se [afrobrasilialaisten uskontojen harjoittaminen] on valkoinen kutsumassa mustaa veljeksi, se on japanilainen kutsumassa valkoista veljeksi. Ja tuntien itsensä veljekseni.</i>
19	M12	Nós temos um compromisso de defender a nossa identidade religiosa. <i>Me olemme sitoutuneet puolustamaan uskonnollista identiteettiämme.</i>
20	M13	Que nós avancamos e incentivamos esta grande campanha <i>Edistääkäämme ja kannustakaamme tätä suurta kampanjaa</i>
21	N8	com muita alegria. <i>suurella ilolla.</i>
22	M14	Eu venho de pedir a todos que quando o censo bater na sua porta, façam como eu: <i>Pyydän kaikilta että kun väestönlaskija koputtaa ovellemme, teette kuten minä:</i>
23	N9	Quem é de axé <i>Kuka harjoittaa afrobrasilialaisia uskontoja</i>
24	M15	diz que é. <i>sanokoon sen.</i>
25-41

Teksti loi tällaista mielikuvaa jaetusta sosiaalisesta yhteisöstä myös vuorovaikutteisen rakenteensa kautta. Seuraten tekstin ensimmäisen lausuman addressiivista rakennetta videospotin tekstin muoto kokonaisuudessaan noudatti kahden osapuolen kasvokkain käymän keskustelun mallia. Katsojan suora puhuttelu toistui läpi tekstin (ks. mm. rivit 7–9, 15, 19–20). Lisäksi teksti sisälsi useita pyyntöjä ja kehotuksia, jotka oli osoitettu spotin puhujilta sen katsojille. Muun muassa puhujien N5 ja M5 puheesta koostettu lausuma ”*Responda para todas as pessoas: – – Eu tenho orgulho de ser de axé*” kehotti videon katsojia vastaamaan kaikille ihmisille, myös väestönlaskijoille: ”Olen ylpeä siitä, että harjoitan afrobrasilialaisia uskontoja.”¹¹ Puhujien M14, N9 ja M15 puheesta koostettu lausuma vuorostaan pyysi videospotin katsojia vastaamaan väestönlaskentahaastatteluihin puhujien itsensä tavoin: ”Pyydän kaikilta, että kun väestönlaskija koputtaa ovelenne, teette kuten minä: – – Kuka harjoittaa afrobrasilialaisia uskontoja, – – sanokoon sen.” (*Eu venho de pedir a todos que quando o censo bater na sua porta, façam como eu: – – Quem é de axé – – diz que é*) (rivit 22–24). Näiden pyyntöjen ja kehotusten retorinen voima perustui tekstin deiktisten rakenteiden rakentamaan, videon puhujien ja katsojien väliseen dialogiseen viitekehykseen.

Minkälaiseen uskonnolliseen yhteisöön videospotti sitten kutsui katsojiaan? Videospotin tekstin deiktisten rakenteiden luoman sosiaalisen viitekehyksen luonne määrittäytyi semanttisella tasolla. Videospotin ensimmäisestä lausumasta ”*Você meu irmão*” videon teksti esitti, että afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat muodostivat sukua muistuttavan yhteisön. Riippumatta siitä, mikä heidän sosiaalinen identiteettinsä oli (ks. M3 rivi 7), he olivat kaikki toistensa uskonveljiä ja -sisaria ja ”taivaan, maan, ja energian lapsia” (*filhos de céu, da terra, da energia*; M4, rivi 8). Tässä roolissa heitä yhdisti erilaisuuden arvostus ja kunnioitus (M7, M8, N11, rivit 12–13, 18) mutta myös sitoumus uskonnollisen identiteettinsä puolustukseen (M12, rivi 19). Tämä uskonnollinen yhteisö ei vain velvoittanut afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia suhteessa toisiinsa,

11 Tekstikaavio erottelee spotin yksittäiset puhujat numeroin ja sukupuolen mukaan (N = nainen, M = mies). Täten M3 on kolmas spotissa puhunut mies.

vaan se myös vaati heitä toimimaan yhdessä uskontojen suojelemiseksi väestönlaskentakampanjan kautta (M13, N8, rivit 20–21).

Tällaisen poliittisen näkyvyyden aikaansaaminen ei vaatinut vain afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien samastumista puhujien luomaan mielikuvaan yhteisöstä, joka tarvitsi väestönlaskennan mahdollistamaa näkyvyyttä. Spotin puhujat painottivat, että se edellytti tietynlaista toimintaa videon katsojilta. Katsojien oli tunnustettava uskontonsa väestönlaskijoille voimalla (rivi 5), ylpeydellä (rivi 10) ja ilolla (rivi 15).

Miksi katsojien tuli tehdä näin? Spotit eivät tarjonneet tämän tarkempaa selitystä kampanjalle. Ne eivät selvittäneet, miksi afrobrasiliaalaiset uskonnot tarvitsivat laajempaa näkyvyyttä, eivätkä ne perustelleet väestönlaskennan valikoitumista kampanjan kohteeksi. Sen sijaan ne esittivät väestönlaskennan tarjoaman näkyvyyden oletusarvoisesti positiivisena tavoitteena. Tosiasiassa kuitenkin kampanjan ajama näkemys uskontojen näkyvyydestä ja sen poliittisesta merkityksestä oli vieras ja jopa vastentahtoinen monille afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajille. Kampanjaa organisoivat aktivistit olivat hyvin tietoisia tästä. Kampanjan taustalla olevan poliittisen viitekehyksen perustelu tarjosi heille yhden mahdollisuuden vastata näihin ennakkoluuloihin.

Väestönlaskentakampanja osana laajempaa aktiivisen kansalaisuuden aktivistipolitiikkaa

Marraskuussa 2009 Salvadorin kaupungissa useat afrobrasiliaalaisia uskontoja edustavat aktivistiryhmittymät järjestivät yhdessä tapahtuman *1a Caminhada Nacional pela Vida e Liberdade Religiosa* (Ensimmäinen kansallinen marssi elämälle ja uskonnon vapaudelle). Tapahtuma pohjautui Salvadorin CEN-ryhmittymän aiempina vuosina järjestämiin evankelisten kristittyjen hyökkäyksiä vastustaviin paikallisiin marsseihin, mutta vuonna 2009 sille oli asetettu uusia kansallisen tason poliittisia tavoitteita. Evankelisten kristittyjen afrobrasiliaalaisiin uskontoihin kohdistaman suvaitsemattomuuden ja väkivallan näkyväksi tekemisen lisäksi tapahtuman ja sen järjestäjien tähtäimessä oli Brasilian afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien laajempi poliittinen mobilisaatio.

Tapahtumaa järjestävien aktivistien mukaan afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien oli aktivoiduttava kollektiivisesti saadakseen valtion virkamiehet kiinnittämään huomionsa heidän kohtaamiinsa haasteisiin. Edellisinä vuosina järjestetyt marssit ja muut tapahtumat olivat osoittaneet, että tällainen kollektiivinen toiminta oli avain valtion tukeen ja tunnustukseen. Ne olivat muun muassa johtaneet uskonnollisen suvaitsemattomuuden päivän luomiseen kansalliseen kalenteriin. Lisäksi vuonna 2008 tapahtunut kollektiivinen mobilisaatio yhden Salvadorin kaupungin purkaman temppelin puolesta oli johtanut kaupungin pormestarin julkiseen anteeksipyyntöön ja lupaukseen temppelin uudelleenrakennuksesta julkisilla varoilla (Hartikainen 2019).

Tapahtuma pyrki sekä tuomaan afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia ympäri Brasiliaa yhteen tämän agendan ääreen että esittelemään heille aktivistien sen ympärille samana vuonna rakentamia kampanjoita. *Quem é de Axé, diz que é* -väestönlaskentakampanja oli yksi näistä kampanjoista. Toinen, nimeltään *Fórum Nacional de Religiões de Matriz Africana* (Afrikkalaisperäisten uskontojen kansallinen foorumi), pyrki luomaan uskontojen harjoittajia edustavan ja demokraattisesti toimivan poliittisen elimen, joka voisi käydä keskusteluja valtion virkailijoiden ja instituutioiden kanssa (ks. Hartikainen 2018). Molempien kampanjoitten tavoitteena oli aktivistien mukaan parantaa afrobrasiliaalaisten uskontojen yhteiskunnallista asemaa tekemällä niiden harjoittajien tarpeet ja poliittiset vaatimukset näkyviksi tavalla, joka vastasi valtion virkailijoiden odotuksiin aktiivisesta kansalaisuudesta. Tämä vuorostaan edellytti afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajilta uudenlaista poliittista osallistumista. He eivät enää voineet piiloutua temppeleihinsä odottamaan poliitikkoja vieraikseen. Sekä evankelisten kristittyjen vainojen julkinen luonne että valtion politiikan muutokset edellyttivät afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajilta uudenlaista katujen politiikkaa.

Tapahtumaan kuuluneessa seminaarissa puhunut aktivisti ja afrobrasiliaalaiseen candomblé-uskontoon kuuluvan temppelin pappi Babá Diba Rio Grande do Sulin osavaltiosta tiivisti tämän argumentin näin:

On aika kaikkien tulla kadulle. Temppelin johtajille [Babá], jotka pysyttelevät temppeleidensä sisällä odottamassa pöytänsä takana,

että joku koputtaa ovelle ja pyytää oraakkelin konsultaatiota, ei enää ole paikkaa [tässä poliittisessa tilanteessa].¹² Meidän on mentävä kadulle, kyllä, ja sanottava, että me haluamme meidän paikkamme kaikilla yhteiskunnan alueilla: koulutuksen, terveyden ja erityisesti politiikan [alueella].

Tá na hora de todo mundo botar a cara na rua. Não existe mais espaço pra Babá que fique dentro dos terreiros atrás da mesa aguardando uma pessoa bater pra consultar um oráculo. Nós temos que ir pra rua, sim, dizer que nós queremos o nosso espaço em todos os setores da sociedade: na educação, na saúde, na política, principalmente.

Babá Diballe ja muille tapahtuman puhujille tällainen katujen politiikka ei suinkaan rajoittunut marsseihin. Pikemminkin katujen politiikka heidän käytössään viittasi laajempaan näkyvyyden politiikkaan, joka perustui afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien julkiseen poliittiseen toimintaan. *Quem é de Axé* -väestönlaskentakampanja oli keskeinen osa tätä katujen politiikkaa. Viitaten Babá Diban puheenvuoroon Rio de Janeirosta tapahtumaan saapunut aktivisti, candomblé-papitar Iá Dolores argumentoi puheenvuorossaan seuraavasti:

Olemme jo myöhässä suhteessa Babá Diban esitykseen väestönlaskentakampanjan eteenpäin viemisestä. Brasilian väestönlaskussa meidät on tähän asti laskettu ”toisiksi”, eikö niin? CEN loi tämän kampanjan ja toi sen afrobrasiliaalaisten uskontojen yhteisölle, mutta me emme vielä ole saaneet sitä käyntiin. [– –] Haluaisin tässä ehdottaa, että jokainen temppeli, jokainen instituutio, tekisi jotain omasta aloitteestaan, itseohjatusti, kampanjan hyväksi omalta kohdaltaan, oman temppelinsä puolesta, niiden puolesta, jotka ovat piilossa, jotta onnistuisimme saamaan aikaiseksi sen, että seuraavassa väestönlaskennassa me emme olisi toisia. Koska tällä on suora vaikutus tapaan, päätöksiin politiikasta, joita tämä maa

12 Candombléssa uskonnon afrikkalaisia jumalia konsultoidaan divinaatorituaaleissa, joissa heitetään kaurisimpukoita, halkaistuja obi-pähkinöitä ja muita esineitä konsultaatiopöydälle tai lattialle. Jumalten vastauksia esitetyille kysymyksille tulkitaan niistä asennoista, joihin esineet laskeutuvat.

tekee. Koska jos me jatkamme toisina, me tulemme jatkamaan olemassaoloamme tuolla nurkassa [yhteiskunnallisessa ja poliittisessa marginaalissa].

Estamos já em cima do laço, que Babá Diba colocou, que é a questão de colocar na rua a campanha da relação do IBGE. Nós somos outros até hoje no IBGE, né? O CEN pensou essa proposta, colocou pro conjunto, a gente por conta de tudo não conseguimos viabilizar ainda. [– –] eu queria aqui fazer a proposta que cada terreiro, que cada instituição, faça alguma coisa por sua iniciativa, auto-gestão, que faça essa campanha pro seu lado, pro seu terreiro, pra quem é escondido, e que a gente consiga fazer com que no próximo dado do IBGE, a gente não seja outros. Porque isso faz uma interferência sobre a maneira, sobre a definição das políticas públicas que o país toma. Que se a gente continuar sendo outro, a gente vai continuar nesse canto aí.

Tapahtumaan puhujiksi kutsutut valtion virkailijat vahvistivat tätä tulkin-
taa. Muun muassa Delamari Melo, Brasilian valtion syyttäjänvirastossa työskentelevä juristi ja candomblén harjoittaja, selitti tällaisen politiikan merkitystä tapahtuman yleisölle näin:

Kansalaisina meidän täytyy yhdistää voimamme. Meidän täytyy esittää vaatimuksemme. Kun kansalaiset eivät tuo ääntään kuululle, [kansalaisten tukena toimivalla ja vaatimukseen vastaavalla] *Ministério Público* -ministeriöllä ei ole pohjaa, lainsäädäntövallalla ei ole pohjaa.

Nós temos que como cidadãos, nos reunir. Nós temos que reivindicar. Não existe Ministério Público, não existe poder judiciário quando a cidadania não grita.

Melon mukaan ilman aktiivista kansalaisuutta edes ne valtion virkailijat, jotka olivat kiinnostuneita tukemaan afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia, eivät voineet toimia heidän hyväkseen.

Tällaisen politiikan pohjaksi ei kuitenkaan riittänyt pelkkä oikeuksien vaatiminen. Se vaati myös afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien määrän ja yhtenäisyyden osoittamisen. Afrobrasilialaisten uskontojen

välischen erojen korostaminen paitsi herätti eripuraa myös heikensi uskontojen harjoittajien mahdollisuuksia saada valtion tunnustusta ja vaikuttaa valtion politiikkaan. Kuten tapahtumassa puhunut candomblé-aktivisti Jairo Pereira argumentoi,

Brasilian valtio työskentelee uskontojen kanssa. Se ei työskentele yksittäisten uskonnon harjoittajien kanssa. Se ei halua kuulla sinua yksittäisenä uskonnon harjoittajana. Se haluaa kuulla tämän uskonnon pappeja kokonaisuudessaan.

O Estado Brasileiro, ele trabalha com as religiões. Ele não trabalha com o adepto de religião. Ele não quer ouvir você como um adepto. Ele quer ouvir o conjunto dos sacerdotes dessa tradição.

Afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittamisen julkisen tunnustamisen lisäksi valtion tunnustus ja tuki edellytti uskonnon harjoittajilta yhteisen ja yhtenäisen uskonnollisen identiteetin korostamista. Valtion virkamiehet eivät olleet kiinnostuneita tunnustamaan tai tukemaan yksittäisiä uskonnon harjoittajia. He tekivät yhteistyötä uskonnollisten yhteisöjen kanssa. Tämän vuoksi oli olennaista, että afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajat eivät vain tunnustaneet uskontoaan vaan että he myös käyttivät siitä näihin uskontoihin viittaavaa yleisnimitystä.

Kuinka tämä kampanja vaikutti väestönlaskennan afrobrasiliaalaisia uskontoja kuvaaviin lukuihin? Missä määrin sen pyrkimykset muuttaa näiden uskontojen harjoittajien väestönlaskentakäyttämistä näkyivät väestönlaskun tuloksissa?

Interpellaation rajat

Kun vuoden 2010 väestönlaskennan tulokset julkistettiin kesäkuussa 2012, ne kertoivat afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien määrän olemattomasta kasvusta. Vuoden 2000 väestönlaskennassa afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia oli 525 011. Vuoden 2010 väestönlaskennassa heitä oli 588 787. Prosentuaalisesti heidän määränsä laski

0,34 %:sta 0,31 %:iin.¹³ Ilman umbandan harjoittajia nämä luvut näyttivät hieman positiivisemmilta. Candomblén ja muiden perinteisten afrobrasiliaisten uskontojen määrä kasvoi edellisen väestönlaskun 137 590:stä (0,08 %) 181 466:een (0,10 %) (IBGE 2012). Silti suhteessa vuoden 1980 väestönlaskuun nämä luvut olivat huomattavan pieniä. Silloin afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia oli ollut väestönlaskennan mukaan 0,57 % Brasilian väestöstä (678 714) (ks. Prandi 2013).¹⁴ Ainoastaan Salvadorissa, CEN-kollektiivin syntypaikassa, afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien määrä nousi merkittävästi. Tämä nousu oli pääosin candomblén harjoittajiksi tunnustautuneiden kasvun ansiota. Vuoden 2010 väestönlaskennassa candomblén harjoittajiksi tunnustautui 24 806 Salvadorin asukasta (0,49 % kaupungin väestöstä) (ks. Duccini & Rabelo 2013). Vuoden 2000 väestönlaskussa heitä oli ollut vain noin 9 000.

Väestönlaskennan tulokset herättivät hämmennystä aktivistien parissa. He olivat olettaneet, että *Quem é de Axé*-kampanja olisi resonoinut enemmän afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien poliittisten tavoitteiden ja minäkuvan kanssa. Näiden kiinnostus ja sitoutuminen aktiivisen kansalaisuuden mallin mukaiseen toimintaan näytti kasvaneen räjähdysmäisesti 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä. CEN-kollektiivin marraskuussa 2009 järjestämä tapahtuma oli yksi monista Salvadorissa ja muissa Brasilian suurissa kaupungeissa järjestetyistä afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien aktivistitapaamisista, joiden osallistujamäärä oli noussut tuhansiin. Nämä tapahtumat olivat olleet keskeisessä asemassa siinä, että afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien valtion parempaan tunnustukseen ja tukeen tähtäävä aktivismi kehittyi kansallisesti merkittäväksi ilmiöksi. Väestönlaskentatulokset kuitenkin kertoivat tällaisen aktivismin rajallisesta levinneisyydestä. Suuri osa afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajista ei näyttänyt omaksuneen sen argumentteja tavalla, joka olisi saanut heitä muuttamaan väestönlaskuhaastattelijoille antamiaan uskontoa koskevia vastauksia.

13 Afrobrasiliaalaiset uskonnot olivat kahdeksanneksi suurin uskonnollinen kategoria vuoden 2010 väestönlaskennassa. Katolisten (64,63 %) ja evankelisten kristittyjen (22,16 %) lisäksi muun muassa uskonnottomia (8,04 %), spiritismin harjoittajia (2,02 %), Jehovan todistajia (0,73 %) ja määritlemättömän ja monen eri uskonnon harjoittajia (0,34 %) oli enemmän (IBGE 2012).

14 Vuoden 1980 väestönlaskenta ei eritellyt umbandaa muista afrobrasiliaalaisista uskonnoista.

Osa aktivisteista haki selitystä tuloksille siitä, että uskontoa koskevat kysymykset esitettiin vain satunnaisotannalle väestöstä.¹⁵ Esimerkiksi yksi kampanjan Youtube-kanavalle ladattuja videoita kommentoinut mies valitti, että kadulla, jolla hän asui, uskontoa koskevat kysymykset oli esitetty vain yhdelle taloudelle, evankeliseen kirkkoon kuuluvalle perheelle. Samalla tiellä asuvat afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat olivat jääneet väestönlaskentatilastojen ulkopuolelle.¹⁶ Osa aktivisteista todennäköisesti vertasi väestönlaskun tuloksia olettamuksiinsa afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien alhaisesta poliittisesta tiedostavuudesta tai haluttomuudesta nähdä itseään osana laajempaa uskonnollista yhteisöä.¹⁷ Yksikään aktivisti ei kuitenkaan kiistänyt kampanjan pohjana olleita oletuksia afrobrasilialaisten uskontojen väestönlaskutilastoja laajemmasta levinneisyydestä ja uskontojen harjoittajaksi tunnustautumisen poliittisesta merkityksellisyydestä. He eivät myöskään pohtineet kampanjan sanomaan tai sen levitykseen mahdollisesti liittyneitä haasteita.

Analyysissään julkisen diskurssin luonteesta Michael Warner (2002) on argumentoinut, että käytännössä julkinen diskurssi ei koskaan tavoita kaikkia samassa määrin. Vaikka käsitys sen julkisuudesta pohjautuu oletusarvoon laajasta yleisöstä, käytännössä diskurssin sisältö, muoto ja leviämisen mekanismit rajoittavat sen yleisöä monin tavoin (ks. myös Briggs 2003). Warnerin analyysin mukaan tämä ristiriita julkisen diskurssin projisoiman ja tavoittaman yleisön välillä ei kerro vain julkisen diskurssin käytännön leviämisen rajallisuudesta. Julkinen diskurssi rakentaa sen kautta käsitystä tavoittamansa yleisön julkisesta edustavuudesta. Samalla se marginalisoi tavoitetun yleisön ulkopuolelle jääneitä entisestään. Joissain tilanteissa tämä julkisen diskurssin projisoiman ja käytännössä tavoittaman yleisön välinen epäsuhta voi olla niin suuri, että merkittävä osa diskurssin oletetusta kohdeyleisöstä jää tavoittamatta (ks. myös Briggs 2003). Näin näkyy myös tapahtuneen *Quem é de Axé*

15 Yli 500 000 asukkaan kunnissa satunnaisotannan suuruus oli 5 % väestöstä. 20 000–500 000 asukkaan kunnissa se oli 10 %. Otannan osuus väestöstä pienemmissä kunnissa oli 20–50 % riippuen kunnan suuruudesta (ks. IBGE 2012).

16 Katso kommentit Youtube-videon alla (Ciafro1 2010).

17 Analysoin tällaisia oletamuksia väitöskirjassani (Hartikainen 2013).

-kampanjan kohdalla. Salvadorin tilanne on kuvaava: siellä kampanja näytti tavoittaneen pääosin kaupungin väestön keskitasoa korkeammin koulutettuja afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia.

Yleisesti ottaen afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat olivat vuoden 2010 väestönlaskun mukaan Brasilian toiseksi koulutetuin uskonnollinen ryhmä spiritistien jälkeen. Heistä 46 % ilmoitti suorittaneensa toisen asteen tutkinnon. Salvadorissa toisen asteen tutkinnon oli suorittanut 33 % afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajiksi tunnustautuneista (IGBE 2021). Tämä väestönlaskennan tulos poikkesi kuitenkin huomattavasti muiden samaan aikaan tehtyjen tutkimusten tuloksista afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien koulutustasosta. Muun muassa vuonna 2007 Salvadorissa toteutetun afrobrasilialaisten uskontojen temppeleitä kartoittaneen tutkimuksen mukaan vain 26,7 % kaupungissa toimivien temppelien johtajista oli suorittanut keskimmäisen asteen koulutuksen (Santos 2008). Tutkimus kohdistui temppelin johtajiin, mutta sen tulosten voidaan ajatella kuvastavan myös jossain määrin afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien väestörakennetta laajemmin. On epätodennäköistä, että temppelien muiden jäsenten yleinen koulutustaso olisi huomattavasti korkeampi kuin niiden johtajien. Temppeleillä on hierarkkinen organisaatio, ja suuri osa niiden jäsenistä tulee kaupungin köyhemmiltä ja vähemmän koulutetuilta alueilta. Tämä huomioon ottaen on oletettavissa, että candomblén harjoittajien koulutustaso joko vastasi kaupungin yleistä koulutustasoa tai oli sitä hieman alhaisempi. Miksi korkeammin koulutetut afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat olivat yliedustettuina väestönlaskutuloksissa?

Vastaus tähän kysymykseen löytyy osittain *Quem é de Axé* -kampanjaa ja sen pohjalla olevia, aktiiviseen kansalaisuuteen kannustavia argumentteja tukeneiden aktivistiverkoston luonteesta. Jos näillä aktivistiverkostoilla oli tiiviit suhteet mustan liikkeen aktivisteihin, ne myös koostuivat usein keskivertoväestöä korkeammin koulutetuista afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajista. Monen candomblé-aktivistin ensikosketus poliittiseen toimintaan oli tullut opiskelijaliikkeiden tai niiden kanssa yhteistyössä toimineiden mustan liikkeen aktivistien kautta. Moni uudemman polven uskonnollisista aktivisteista vuorostaan oli tullut mukaan toimintaan korkeakouluopintojensa kautta. Tällaisten

aktivistien voidaan olettaa olleen erityisen vastaanottavaisia *Quem é de Axé* -kampanjan sanomalle, mutta heidän muodostamansa verkostot vaikuttivat myös keskeisesti siihen, miten se levisi afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien parissa yleensä, sillä kampanjan levitys pohjautui vahvasti uskonnon harjoittajien väliseen henkilökohtaiseen viestintään.

Periaatteessa kampanjan tiedotusstrategia nojautui afrobrasiliaalaisille uskonnolle ominaisiin henkilökohtaisen ja kahdenkeskisen kommunikaation malleihin. Kampanjaa tukeneet aktivistit painottivat usein uskontojen harjoittajien taipumusta juoruiluun. Tieto uskonnollisesti merkittävistä juoruista saattoi kulkea maan toisesta päästä toiseen lähes silmänräpäyksessä. Aktivistien mukaan tämä usein *correio nagôksi* kutsuttu tiedonkulku ei ollut vain tehokasta vaan se kuvasi afrobrasiliaalaisille uskonnolle ominaista sosiaalisuutta (ks. myös Lima 2005: 22). Näin ollen se tarjosi myös mallin näihin uskontoihin kohdistuvalle aktivismille. Tämä malli korostui *Quem é de Axé* -kampanjan tiedotuksessa. Sen videoiden levitys nojautui pääosin aktivistien henkilökohtaisesti jakamiin linkkeihin, aktivistiblogien kirjoituksiin ja Youtuben käyttäjiensä aiemmin katsomien videoiden perusteella tekemiin ehdotuksiin. Kampanjan muu tiedotus vuorostaan pohjautui *Caminhada pela vida e liberdade religiosa* -tapahtuman tyyppisiin aktivistitapahtumiin ja niiden osallistujille jaettuuihin materiaaleihin. Kampanjan järjestäjät kannustivat tapahtumien osallistujia toimimaan sen tiedotuksen ”monistajina” (*multiplicador*). Heidän tehtävänsä oli jakaa tietoa kampanjasta sellaisille afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajille, jotka eivät olleet osallistuneet tapahtumaan. Tapahtumaan kutsutut *candomblén* harjoittajat olivat kuitenkin valikoitunut joukko. He ja heidän verkostonsa kuuluivat jo jollain tavalla tapahtuman järjestäneiden aktivistien verkostoon. Näin ollen, vaikka kampanjan afrobrasiliaalisiin uskonnollisiin malleihin pohjautunut tiedotusstrategia saattoi mahdollistaa kampanjan sanoman nopean kulkeutumisen Brasilian yhdestä päästä toiseen, sen kulkemat väylät rajoittuivat aktivistien ja heidän uskonnollisten yhteistyökumppaneidensa muodostamiin verkostoihin. Kuvaavasti vieraillessani Salvadorissa vuonna 2011 vuosi väestönlaskennan jälkeen useampi tuntemistani aktivistipiirien ulkopuolella vaikuttavista *candomblén* harjoittajista kertoi, ettei ollut kuullutkaan edellisen vuoden kampanjasta.

Kampanjaa ei kuitenkaan tehnyt haasteelliseksi vain aktivistiverkostojen rajallisuus vaan myös sen yksioikoinen argumentti afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajaksi tunnustautumisen poliittisesta merkityksestä. Tämä argumentti ei kohdannut monien näiden uskontojen harjoittajien näkemyksiä tiettyjen uskontojen harjoittajiksi tunnustautumisen moniulotteisista merkityksistä. Erään Salvadorissa asuvan *candomblé*hen initioidun ystäväni, joka ei ollut poliittisesti aktiivinen, analyysi väestönlaskentavastaustensa taustalla olevista argumenteista on kuvaava. Hän kertoi punninneensa tarkkaan monia väestönlaskentaan antamia vastauksia. Kysymys hänen taloutensa kokoonpanosta oli ollut yksi vaikeimmista. Hänen poikansa entinen tyttöystävä asui taloudessa epävirallisesti lapsensa kanssa. Ystäväni oli päättänyt jättää tytön ja tämän pojan mainitsematta väestönlaskijalle, vaikka tiesi, ettei tytön äiti aikonut ilmoittaa tämän kuuluvan omaan ruokakuntaansa. Ystäväni kertoi, että hän pelkäsi tytön menettävän osan Bolsa Familia -ohjelman kautta saamastaan valtionavustuksesta, jos tämän tiedettäisiin kuuluvan hänen ruokakuntaansa. Väestönlaskennan rotua koskevat kysymykset olivat myös saaneet ystäväni pohtimaan vastauksiaan suhteessa valtion tukiin. Hän kertoi päätyneensä ilmoittamaan omaksi rotuidentiteetikseen *parda* (ruskea) koska koki tämän oikeimmaksi kuvaukseksi, mutta tyttärensä hän oli sanonut olevan musta, jotta tämä voisi tulevaisuudessa näin halutessaan hyötyä afrobrasilialaisille varatuista kiintiöistä Brasilian julkisissa yliopistoissa. Hänet oli myös valittu vastaamaan uskontoa koskeviin satunnaisotantakysymyksiin. Niihin vastatessaan hän oli päätenyt kertomaan väestönlaskijalle uskonnokseen *católico-candomblecista*. Hänestä tämä termi kuvasi parhaiten hänen uskonnollista identiteettiään, eikä hän nähnyt mitään syytä valita toista termiä. Hänet oli initoitu temppeleihin, jonka johtaja teki selvän eron *candomblé*n ja katolisuuden välillä, mutta hän itse kävi *candomblé*-rituaalien ohessa katolisessa messussa satunnaisesti ja osallistui katolisten pyhimyskulttien rituaaleihin.

Kuten ystäväni vastaukset uskontoa koskeviin kysymyksiin paljastavat, *candomblé*n harjoittajien väestönlaskijoille antamat uskonnollista identiteettiään kuvaavat vastaukset saattoivat olla sisällöllisesti suorassa ristiriidassa *Quem é de Axé* -kampanjan agendan kanssa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, etteivät he olisi nähneet vastauksiaan poliittisesti mer-

kittävinä. Päinvastoin, väestönlaskijoiden kysymyksiin vastatessaan he saattoivat punnita vastaustensa poliittisia vaikutuksia hyvinkin moniulotteisesti. Arviot vastausten vaikutuksista henkilökohtaisiin tilanteisiin olivat monille vastaajille tärkeämpiä kuin perustelut candomblé-harjoittajaksi tunnustautumisen tärkeydestä afrobrasiliaalaisten uskontojen asemalle yleisesti.

Lopuksi: Aktivistit valtiovaikutusten välittäjinä ja väestönlaskenta

Se että *Quem é de Axé, diz que é* -väestönlaskentakampanja kutsui afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia aktiiviseen kansalaisuuteen, ei sinänsä ollut yllättävää. Kun Brasilian eri hallinnon tasoille perustettiin afrobrasiliaalaisten yhteiskunnallisen aseman parantamiseen keskittyviä virastoja 2000-luvun alussa, suuri osa niiden alle sijoittuvista viroista täytettiin rotukysymyksiin keskittyneillä aktivisteilla. Moni näistä aktivistitaustaisista virkailijoista oli ennen valtion palvelukseen astumistaan vaikuttanut samoissa piireissä kuin väestönlaskentakampanjan taustalla toimineet, afrobrasiliaalaisia uskontoja edustavat aktivistit. Näin ollen heidän käsityksensä valtion ja kansalaisten välisistä suhteista ja eritoten aktiivisen kansalaisuuden luonteesta ja merkityksestä olivat osittain yhteneväisiä. Yhteinen aktivistitausta myös edesauttoi näiden virkailijoiden ja aktivistien välistä poliittista kanssakäyntiä ja yhteistyötä. Toisaalta virkailijat olivat erityisen kiinnostuneita tukemaan tuntemiensa afrobrasiliaalaisia uskontoja edustavien aktivistien toimintaa, ja toisaalta heidän oli helppo ohjastaa näitä aktivisteja sellaiseen aktiiviseen kansalaisuuteen, jota valtion tukitoimet edellyttivät. Se että aktivistit toimivat näin suoraan valtion politiikan toimeenpanijoina ja sen vaikutusten välittäjinä, kertoo Brasilian valtion ja aktivistien muuttuvista ja monimutkaisista suhteista 2000-luvun alussa. Mutta se herättää myös kysymyksiä tällaisen aktiivisen kansalaisuuden todellisista seurauksista suhteessa valtion politiikkaan ja aktivismiin.

Brasilian valtion AIDS-politiikkaa tarkastelleessa artikkelissaan João Biehl (2004) argumentoi, että yksi sen seurauksista oli, että sekä itse oh-

jelma että sitä toteuttavat aktivistit ja kansalaisjärjestöt kadottivat kyvyn tavoittaa ne AIDSia sairastavat ihmiset, jotka syystä tai toisesta eivät pystyneet omaksumaan politiikan keskiössä olevan biomedikaalin kansalaisen mallia. *Quem é de Axé* -kampanjan ajamalla väestönlaskennan kautta toteutetun afrobrasilialaisen kansalaisuuden mallilla oli samanlaisia rajaavia vaikutuksia. Yhtäältä väestönlaskentakampanjan ajama aktiivinen kansalaisuus pyrki ohjaamaan afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajia näkemään itsensä omaehtoisina ja autonomisina toimijoina suhteessa valtion politiikkaan. Kampanjan mukaan valtion tuen saaminen afrobrasilialaisille uskonnoille oli niiden harjoittajien omasta toiminnasta kiinni. Jos he eivät aktiivisesti tuoneet esille vaatimuksiaan valtiollisten instituutioiden tunnustamien mekanismien kautta, valtion virkailijat olivat kyvyttömiä auttamaan heitä. Toisaalta kampanjan onnistuminen perustui siihen, että afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajat nimesivät väestönlaskijoille uskonnokseen yhden tietyn afrobrasilialaisen uskonnon tai näihin uskontoihin viittaavan yleisesti käytetyn nimityksen (mm. afrobrasilialaiset uskonnot, afrikkalaisperäiset uskonnot). Oletusarvona kampanjassa oli, että tällaisen uskonnontunnustuksen suurin haaste afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajille oli ollut syrjinnän pelko. Näin varmasti olikin, mutta se ei ollut ainoa haaste. Väestönlaskennan ja *Quem é de Axé* -kampanjan olettamukset yksioikoisesta uskonnollisesta identiteetistä eivät kohdanneet monien afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien käsityksiä uskonnollisuutensa moninaisesta luonteesta. Tällaiset uskonnolliset näkemykset tekivät haasteelliseksi yksiselitteisten vastausten antamisen väestönlaskennan uskontokysymykseen. Heidän oli kuitenkin valittava vain yksi uskonto vastatessaan väestönlaskenta-haastattelujen uskontokysymykseen. Näin ollen, riippumatta siitä kuinka he vastasivat, heidän uskonnollisen identiteettinsä moninaisuus jäi näkymättömiin Brasilian väestön tilastollisissa kuvauksissa.

Tapa, jolla yksiselitteinen afrobrasilialaisen uskonnon tunnustaminen väestönlaskijalle yhdistettiin aktiiviseen kansalaisuuteen *Quem é de Axé, diz que é* -kampanjassa, teki muunlaisten vastausten poliittisten motivaatioiden huomioimisen mahdolliseksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että toisin vastanneet eivät olisi ymmärtäneet väestönlaskentaan antamia vastauksia poliittisesti merkittävinä. Heidän tavoitteensa vain

poikkesivat kampanja-aktivistien pyrkimyksistä. Sen sijaan että he olisivat haastaneet Brasilian valtion eri tahoja tunnustamaan afrobrasilia-laisten uskontojen harjoittajat yhtenä yhtenäisenä ja katolisista täysin erillisenä uskonnollisena ryhmänä sekä tukemaan heitä, he havittelivat tunnustusta uskonnollisen identiteettinsä moninaisuudelle. *Quem é de Axé, diz que é* -kampanjan ja sitä ajavien aktivistien eri valtiontahojen kanssa tekemä tiivis yhteistyö johti tilanteeseen, jossa näiden poliittisten argumenttien kuuleminen oli mahdotonta sekä kampanjaa ajaville aktivisteille että sitä tukeville päättäjille ja virkamiehille. Jos aktivistien väestönlaskentakampanjan kyky interpelloida afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajia oli rajallinen, kampanja ei myöskään mahdollistanut toisenlaisten poliittisten näkemysten esilletuontia tai tunnustamista. Päinvastoin, viime kädessä aktivistien ja Brasilian valtion agendojen yhteneväisyys rajasi uskontojen harjoittajien poliittisen ilmaisun aktiivisen kansalaisuuden mallin mukaisiin tavoitteisiin.

LÄHTEET

- Althusser, Louis 1984. *Ideologiset valtiokoneistot*. Suomentaneet Leevi Lehto & Hannu Sivenius. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Anderson, Benedict 1991 [1983]. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bakhtin, Mikhail M. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Toimittaneet Caryl Emerson & Michael Holquist. Kääntänyt Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- Biehl, João 2004. The Activist State: Global Pharmaceuticals, AIDS, and Citizenship in Brazil. *Social Text* 80 (3): 105–132.
- Bockman, Johanna 2012. The Political Projects of Neoliberalism. *Social Anthropology* 20 (3): 310–337.
- Briggs, Charles L. 2003. Why Nation-States and Journalists Can't Teach People to be Healthy: Power and Pragmatic Miscalculation in Public Discourses on Health. *Medical Anthropology Quarterly* 17 (3): 287–321.
- Camargo, Cândido Procópio 1961. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- Capone, Stefania & Mariana Ramos de Moraes 2015. De la négation à l'affirmation: Le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. Teoksessa Stefania Capone & Mariana Ramos de Moraes (toim.): *Afro-Patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic.
- Ciafro1 2010. Campanha Quem é de AXÉ diz que é 2010. Youtube-video. <https://www.youtube.com/watch?v=clfrTb7Z6io&index=1&list=RDclfrTb7Z6io>. <Vierailtu 22.2.2021>

- Collins, John 2015. *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian 'Racial Democracy'*. Durham: Duke University Press.
- Craze, Joshua 2010. Counting a Divided Nation: On the Sudanese Census. *Anthropology News* May 2010: 14–15.
- Dagnino, Evelina 2007. Citizenship: A Perverse Confluence. *Development in Practice* 17 (4): 549–556.
- D'Eça, Thamirys 2010. Entidades divulgam a cultura e as religiões de matriz africana. *imirante.com* 24.7.2010. <https://imirante.com/sao-luis/noticias/2010/07/24/entidades-divulgam-a-cultura-e-as-religioes-de-matriz-africana.shtml>. <Vierailtu 22.2.2021>
- Duccini, Luciana & Miriam C. M. Rabelo 2013. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. Teoksessa Faustino Teixeira & Renata Menezes (toim.): *Religiões em Movimento: O Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Evangelista, Márcia 2010. Campanha "Quem é de Axé diz que é." *Koinonia* 19.3.2010. <https://kn.org.br/noticias/campanha-quem-e-de-axe-diz-que-e/1124>. <Vierailtu 2.3.2021>
- Foucault, Michel 1991. Governmentality. Teoksessa Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (toim.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- French, Jan. H. 2009. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gledhill, John 2013. Redeeming the Promise of Inclusion in the Neo-Liberal City: Grass-roots Contention in Salvador, Bahia, Brazil. Teoksessa Simone Abram & Gisa Weszkalnys (toim.): *Elusive Promises: Planning in the Contemporary World*. New York: Berghahn Books.
- Graham, Laura R. & Ana Celia Zentella 2010. Language in the US Census. *Anthropology News* May 2010: 6.
- Gualberto, Marcio Alexandre 2009. Fórum Nacional da Religiosidade Afro-Brasileira é um marco na história politico-religiosa do país. *Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa* 25.10.2009. <https://caminhadapelevidadaeliberdadereligiosa.blogspot.com/2009/10/forum-nacional-da-religiosidade-afro.html>. <Vierailtu 22.2.2021>
- Hacking, Ian 1990. *The Taming of Chance: Ideas in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartikainen, Elina I. 2013. *A Candomblé Politics of Respect: Forming an African Religious Public in Multiculturalist Brazil*. Väitöskirja, University of Chicago.
- Hartikainen, Elina I. 2018. A Politics of Respect: Reconfiguring Democracy in Afro-Brazilian Religious Activism. *American Ethnologist* 45 (1): 87–99.
- Hartikainen, Elina I. 2019. Adjudicating Religious Intolerance: Afro-Brazilian Religions, Public Space and the National Collective in Twenty-First Century Brazil. *Religion and Society: Advances in Research* 10: 92–110.
- Holston, James 2008. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2012. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Rio de Janeiro: IBGE.

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2021. Brasil/Bahia/Salvador: Censo: Religião. *IBGE*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/salvador/pesquisa/23/22107?detalhes=true>. <Vierailtu 22.2.2021>
- Johnson, Paul C. 2001. Law, religion, and "Public Health" in the Republic of Brazil. *Law and Social Inquiry* 26 (1): 9–33.
- Kertzner, David I. & Dominique Arel (toim.) 2002. *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Benjamin 1997. *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*. Durham: Duke University Press.
- Lima, Fábio Batista 2005. *Os Candomblés da Bahia: Tradições e novas tradições*. Salvador: Universidade do Estado da Bahia / Arcadia.
- Maggie, Yvonne 1992. *Medo do feitiço: Relações entra magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Mitchell, Sean T. 2017. *Constellations of Inequality: Space, Race & Utopia in Brazil*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, Timothy 1999. Society, Economy and the State Effect. Teoksessa George Steinmetz (toim.): *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press.
- Montero, Paula 2009. Secularização e espaço público: A reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica* 13 (1): 7–16.
- Montero, Paula 2016. Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil. Teoksessa Bettina Schmidt & Steven Engler (toim.): *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill.
- Morais, Mariana Ramos de 2014. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afro-religiosas no espaço público*. Väitöskirja, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Muehlebach, Andrea 2012. *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: University of Chicago Press.
- OAB/RS 2010. Comissão de Direitos Humanos da OAB/RS prestigia lançamento da campanha Quem é de Axé, diz que é!. *OAB Rio Grande do Sul* 28.5.2010. [https://www.oabrs.org.br/noticias/comissao-direitos-humanos-oabrs-prestigia-lancamento-campanha-quem-e-axe-diz-que-e/5776](https://www.oabrs.org.br/noticias/comissao-direitos-humanos-oabrs-prestigia-lancamento-campanha-quem-e-axe-diz-que-e). <Vierailtu 22.2.2021>
- Pierucci, Antônio Flávio & Reginaldo Prandi 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Prandi, Reginaldo 2013. As religiões afro-brasileiros em ascensão e declínio. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. Teoksessa Faustino Teixeira & Renata Menezes (toim.): *Religiões em Movimento: O Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Quem é do axé 2010. Campanha Quem é do Axé diz que é! Youtube-video. https://www.youtube.com/watch?v=09pVL_LfbSU&feature=youtu.be. <Vierailtu 22.2.2021>
- Rose, Nikolas 1991. Governing by Numbers: Figuring out Democracy. *Accounting, Organizations and Society* 16 (7): 673–692.
- Rose, Nikolas 1996. Governing 'Advanced' Liberal Democracies. Teoksessa Andrew Barry, Timothy Osborne & Nikolas Rose (toim.): *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press.

- Santos, Jocélio Teles dos 2008. Os Candomblés da Bahia no século XXI. Teoksessa *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Salvador: SEMUR/SEHAB/CEAO – UFBA.
- Sherzer, Joel 1987. A Discourse-Centered Approach to Language and Culture. *American Anthropologist* 89 (2): 295–309.
- Silverstein, Michael 2003. *Talking Politics: The Substance of Style from Abe to "W"*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Silverstein, Michael 2004. Cultural Concepts and the Language-Culture Nexus. *Current Anthropology* 45 (5): 621–652.
- Tieteen termipankki 2021. Deiksis. *Tieteen termipankki*. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kielitiede:deiksis>. <Vierailtu 22.2.2021>
- Trouillot, Michel-Rolph 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of a Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42 (1): 125–138.
- UOL Notícias 2010. Terreiros de candomblé da BA pedem que filhos-de-santo se declarem ao Censo 2010. *UOL Notícias* 23.8.2010. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2010/08/23/terreiros-de-candomble-da-ba-pedem-que-filhos-de-santo-se-declarem-ao-censo-2010.htm>. <Vierailtu 2.3.2021>
- Urla, Jacqueline 1993. Cultural Politics in an Age of Statistics: Numbers, Nations, and the Making of Basque Identity. *American Ethnologist* 20 (4): 818–843.
- Warner, Michael 2002. Publics and Counterpublics. *Public Culture* 14 (1): 49–90.

Poliitikot seisovat muurahaiskeon päällä: valtionrakennusperformansseja Ugandassa

Henni Alava

 <https://orcid.org/0000-0003-1391-9289>

Johdanto

Miltä valtio näyttää, miltä se tuntuu, ja miten sitä tehdään todeksi Pohjois-Ugandan Acholimaassa? Vastaukseni tähän kysymykseen rakentuu acholinkielisen politiikkaa kuvaavan käsitteen *cung i wibye* ympärille. Käsite tarkoittaa kirjaimellisesti muurahaiskeon päällä seisomista ja viittaa siirtomaakauteen, jolloin englantilaisten siirtomaaherrojen ja heidän valitsemiensa päälliköiden oli tapana puhutella ihmisiä heidän yläpuoleltaan, muurahaiskekojen päältä. Yksi niistä, jotka kiipesivät muurahaiskeoille valloittaessaan Acholimaata väkivaltaisesti 1900-luvun alkuvuosina, oli englantilainen siirtomaavirkamies J. R. R. Postlethwaite, jota acholit kutsuivat nimellä *bwana gweno*. ”Kanherraksi” taipuvan lempinimen Postlethwaite sai kertomansa mukaan kanoilta (*gweno*), joiden heikosta saatavuudesta hän oli ollut turhautunut Acholimaahan saavuttuaan (1947: 61). Itselleni kerrottiin nimestä toinenkin versio, jonka mukaan nimi tuli Postlethwaiten tavasta keikaroida prameissa takeissaan kuin kana konsanaan.

Siirtomaakauden jälkeen *cung i wibye* on vakiintunut tarkoittamaan erityisesti poliittista kampanjointia, johon Ugandassa liittyy kansalaisten

äänten saalistaminen rahalahjoilla, lupauksilla kehityshankkeista tai suoralla väkivallan uhalla. Väkijoukot reagoivat näihin muurahaiskekojen päällä seisojiin kenties samoin kuin sata vuotta sitten: joskus kauhuissaan hiljaa, toisinaan ivallisesti nauraen. Näytän tässä luvussa, miten *cung i wibyen* areenoina toimivat kirkolliset tilaisuudet tuottavat valtiota sellaisena, jona se Ugandassa kansalaisilleen näyttytyy, ja toisinaan mahdollistavat valtion kuvittelemisen uudella tavalla.

Analyysini perustuu Pohjois-Ugandan Acholimaan toiseksi suurimassa kaupungissa Kitgumissa tehtyyn, yhteensä kymmenen kuukauden pituiseen etnografiseen kenttätööhön, jonka pohjalta kirjoittamani väitöskirja käsittelee katolisen ja anglikaanisen kirkon poliittista roolia Pohjois-Ugandan sodan jälkeisessä tilanteessa (Alava 2017). Artikkelini on lyhennetty versio yhdestä tuon väitöskirjan luvusta, ja analysoin siinä Kitgumin laidalla syksyllä 2012 vietettyjä katolisen oppositiopoliitikon valtiollisia hautajaisia, joihin myös maan presidentti osallistui. Tarjoan luvun alussa lyhyen katsauksen ugandalaisen valtionrakennuksen historiaan, ja esittelen ne käsitteet, joiden avulla analyysin rakennan.

Kuten suurin osa Saharan eteläpuolisen Afrikan valtioista, Uganda sai alkunsa siirtomaaherrojen sopimuksesta. Ison-Britannian vuonna 1888 luoman protektoraatin keskus oli alueen suurin kuningaskunta, Buganda, josta maan nimi johdettiin ja josta käsin siirtomaavalta laajeni parinkymmenen vuoden kuluessa kattamaan koko nykyisen Ugandan alan. Yksi viimeisenä siirtomaavallalle alistetuista alueista oli acholien kotiseutu maan pohjoisosassa. Vuosikymmenien kuluessa protektoraatin alueella asuvat, yli 40:tä eri kieltä puhuvat kansat muokattiin brittien raaka-aineentuottajiksi ja kauppakumppaneiksi, lähetystyön myötä uskonveljiksi ja raa'alla sotilaallisella voimalla alamaisiksi. Niiliä myötäilevä jakolinja bantukieliä puhuvan etelän ja lännen sekä sudanilaisiin ja niloottisiin kieliperheisiin kuuluvan pohjoisen ja idän välillä muodostui siirtomaakaudella myös sosioekonomiseksi jakolinjaksi: investoinnit koulutukseen ja teollistumiseen painottuivat voimakkaimmin Keski-Ugandaan, sotilaskoulutus maan pohjoisosiin. Tällä oli kauaskantoiset seuraukset vuonna 1952 itsenäistyneelle valtiolle.

Valtion resurssien jaossa aiemmin syrjään jääneet pohjoisosat asettuivat itsenäistymisen jälkeen tukemaan toinen toistaan seuranneita sotilas-

vallankaappauksia, ja Milton Oboten, Idi Aminin ja tämän jälkeen toistamiseen Oboten diktatorisia hallintoja. Maata edelleen johtava Yoweri Museveni nousi vuonna 1986 valtaan vuosia jatkuneen poliittisen kaaoksen siivittämänä. Musevenin de facto yksipuoluepolitiikka, joka vahvisti paikallisdemokratiaa ja vastusti etnisiin ja uskonnollisiin jakolinjoihin perustuvaa puoluepolitiikkaa, sai ensi vuosinaan monien ugandalaisten ja maata rahoittaneiden länsimaiden hyväksynnän. Musevenin Ugandaa on kuvattu hybridiksi järjestelmäksi (*hybrid regime*), jossa liberaalille demokratialle tunnusomaiset rakenteet, kuten monipuoluevaalit, kansanedustuslaitos, oikeusjärjestelmä ja monipuolinen media, yhdistyvät autoritaarisiin hallintotapoihin, kuten oikeuslaitoksen, median ja oppositiopuolueiden pelotteluun, rajoittamiseen ja valtiotiedon hyväksymään tai toteuttamaan väkivaltaan (Perrot, Makara & Lafargue 2014; Tripp 2010). Järjestelmän eri puolien taitavan tasapainottelun ja mittavan kehitysapurahoituksen yhdistelmä on mahdollistanut Musevenin vallassa pysymisen ja säilyttänyt Ugandan useimpia naapureitaan vakaampana, jo yli kolmen vuosikymmenen ajan.

Räikeän poikkeuksen tuohon vakauteen teki maan pohjoisosissa vuonna 1986 alkanut ja vuoteen 2008 asti jatkunut sota maan hallituksen ja Herran vastarinta-armeijan (Lord's Resistance Army) välillä. Sekä kapinallisten että armeijan joukkojen väkivalta ajoi liki 2 miljoonaa ihmistä maansisäisille leireille, joita oppositiojohtajat kutsuivat keskitysleireiksi (Otunnu 2009). Yksi sodan loppumiseen vaikuttaneista tekijöistä oli paikallisten uskonnollisten johtajien, erityisesti siirtomaakaudelta asti napit vastakkain olleiden maan suurimpien kirkkojen käynnistämä rauhanliike. Uskonnolliset areenat ovatkin kolonialismin kaudelta alkaen olleet merkittävä paikka ugandalaisille valtioperformansseille, joita käsittelen seuraavaksi.

Performanssi, performatiivisuus ja rituaali valtion tuottajina

Kirkolliset juhlat, joissa poliitikoille Ugandassa annetaan aina keskeinen rooli, ovat näyteikkunoita siihen, minkälaisena valtio haluaa tulla näh-

dyksi. Kuten Gupta ja Sharma asian ilmaisevat, ”valtion julkiset kulttuuriset kuvaukset ja esitykset muokkaavat ratkaisevin tavoin ihmisten käsitystä tuosta valtiosta” (2006: 19, käänнос kirjoittajan). Tilaisuudet paljastavat myös paljon siitä, missä määrin vallassa olevaa hallitusta ja sen tarinaa itsestään on mahdollista haastaa. Näiden performanssien voima perustuu suurelta osin niihin kokemuksiin, joita kansalaisilla on valtiosta omassa arjessaan (Alava 2020). Tiettyjen performatiivisuuden, performanssien sekä rituaalin tutkimuksesta nousevien käsitteiden valossa tulkittuna kirkolliset tilaisuudet eivät ole ainoastaan olemassa olevan valtion esityksiä, vaan ne myös tuottavat tuota valtiota.

Kulttuuristen performanssien voidaan katsoa olevan korostuneita esimerkkejä olemassa olevista sosiaalisista ja poliittisista suhteista (Madison & Hamera 2006). Ne ovat luonteeltaan toisintavia: ne rakentuvat sosiaalisesti ja viittaavat olemassa oleviin puhetapoihin. Performanssin tutkijoille ”performanssi” ei viittaa ainoastaan passiiviseen jo olemassa olevan kuvaukseen, vaan lausutut sanat aidosti tekevät jotain maailmassa, jossa ne esiintyvät: ne eivät ole vain vaikutuksetta tulevaa ja menevää puhetta vaan J. L. Austinin sanoin puhetekoja (Madison & Hamera 2006).

Yksi vaikutusvaltaisimpia Austinin teorian hyödyntäjiä on ollut filosofi Judith Butler, joka käyttää performatiivisuus-käsitettä kuvatakseen sukupuolidiskurssin kykyä tuottaa ilmiöt, joita se säätelee ja rajoittaa (Butler 1993: 3). Klassinen esimerkki ovat sanat ”tyttö” ja ”poika”, jotka kättilö lausuu heti vauvan synnyttyä. Nämä sanat eivät kerro vain vauvan biologista sukupuolta, vaan niiden mukaisesti määrittävät pitkälti niin lapsen vaatteiden värit kuin hänen monet oletetut ominaisuutensa ja kiinnostuksen kohteensa: tietynlainen diskurssi tuottaa sukupuolen ilmiön ja säätelee sitä. Butler esittää, että toistamalla sanoja toisin – esimerkiksi rikkomalla sukupuolikategorioita pukeutumisellaan – sanojen merkityksiä voi muuttaa. Yksittäisten ihmisten mahdollisuus muuttaa yhteiskunnallista todellisuutta puheteoillaan on kuitenkin hyvin rajallinen, sillä ihmisten koko ajattelutapa, puhetapa ja minuus on rakentunut historiallisten puhetapojen jatkumossa (Butler 1997: 49, 55). Samoin poliittisissa tilaisuuksissa ilmenevän puheen on vaikea, ellei mahdoton, paeta sitä puhetraditiota ja sosiaalista kontekstia, johon puhe asettuu.

Näin on etenkin silloin, kun sanoja tehostetaan väkivallalla tai kun sanoihin kietoutuu pitkä väkivaltainen historia, kuten Ugandassa.

Rituaalintutkimuksen parista löytyy lisäkäsitteitä valtionrakennusperformanssien tehon ymmärtämiseksi. Antropologi Bruce Kapferer kuvaa rituaalien suhteutuvan jokapäiväiseen elämään ”kuten syvyys pintaan” – rituaali on jotain todempaa ja syvempää ja arkikokemus vain pintaa sen yllä (Kapferer 2004: 37). Rituaalitullassa toimiessa on siksi mahdollista muokata myös sosiaalisia rakenteita rituaalitalan ulkopuolella. Ajatus pinnasta ja syvyydestä resonoi vahvasti ugandalaisten valtioperformanssien kanssa mutta kääntäen: julkiset valtionrakennusrituaalit yhtenäisyyspuheineen ovat vain näkyvää pintaa, joka kätkee alleen jokapäiväisen ja usein väkivaltaisen poliittisen todellisuuden. Kapfererille (2004) rituaalissa on kyse siitä, mitä tapahtuu teatterin kulisseissa. Kuvaamieni hautajaisten kaltaisissa tilanteissa altari, saarnatuoli ja puhujankoroke ovat kuitenkin se lava, jolla valtiota ja kirkkoa tuottavat rituaalit esitetään. Performanssien voima sen sijaan nousee kulissien takaa, ”muurahaispesien alta”, ja niiden vaikutus perustuu yleisön kehollisiin kokemuksiin valtiosta ja sen väkivallasta. Antropologi Cecilie Lanken Verma onkin todennut, että Musevenin Ugandaa kuvaa hybridiregiimikäsitettä paremmin ilmaus ”valloittajavaltio demokraattisilla kasvoilla” (Verma 2013: 176). Sekä demokraattiset kasvat että valloittajavaltion väkivaltainen sisin olivat nähtävillä oppositiopoliitikko Tiberio Atwoma hautajaisissa, joiden tärkeimmät käänteet esittelen seuraavaksi. Vasta tapahtuman kokonaisuudessaan kuvattuani käännyin analysoimaan, mitä selkoa siitä voi saada performatiivisuuden, performanssin ja rituaalin käsitteiden avulla.

”Nationalistin ja Jumalan miehen” valtiolliset hautajaiset

Kun Kitgumin laidalta kotoisin oleva Tiberio Atwoma kuoli ja selvisi, että maan presidentti saapuisi hänen hautajaisiinsa, kaupungissa kuhisi. Hautajaisissa avustavat tutut papit vakuuttivat minulle, että olin tutkijana yhtä tervetullut mukaan kuin kaikki muutkin kaupunkilaiset. Enemmistö hautajaisvieraista oli paikallisia, mutta monien mukana olleiden

acholia puhumattomien merkkihenkilöiden vuoksi hautajaisten pääkieli oli englanti. Ainoastaan presidentin puhe simultaanitulkattiin acholiksi, minkä vuoksi ymmärsin puheiden sisällöstä enemmän kuin monet vierustoverini. Ne acholinkieliset lausahdukset, joita en alkeellisella kielitaidollani ymmärtänyt, tutkimusavustajani Chiara tulkki minulle. Pitkän päivän aikana sainkin kynä sauhuten talteen aarrearkullisen muistiinpanoja tapahtumasta, jonka väitän tarjoavan esimerkin siitä, miten valtio muuttuu abstraktista ja etäisestä käsitteestä käsin koskeltavaksi, silmin nähtäväksi ja korvin kuultavaksi.

Demokraattisen Puolueen (Democratic Party, DP) kantava voima Tiberio Atwoma oli edustanut acholeja jo Ugandan itsenäistymistä edeltäneessä perustuslakikonferenssissa. Presidentin läsnäolon vuoksi Atwoma kotipihaa ympäröivät hautajaispäivänä sotilaiden tarkastuspisteet, joista selvittyämme istuimme Chiaran kanssa kutsuvieraille varattujen teltojen edustalle levitetyille raffiamatoille. Avaussanoissa hautajaisten kerrottiin kunnioittavan nationalistin ja Jumalan miehen muistoa, ja katolisen arkkipiispa John Baptist Odaman pitämän saarnan ytimessä oli visio yhtenäisestä Ugandasta ja globaalista yhteisöstä, jossa ihmiset kaikista maailman kansoista, uskonnoista ja puolueista etsivät yhteyttä toisiinsa. Esirukouksessa sama teema toistui:

Me rukoilemme, että yhdistät meidät muistamaan Tiberio Atwomaa, joka kunnioitti ihmisoikeuksia ja joka toi rauhaa. Anna nämä lahjat myös muille johtajille. Anna heidän käyttää politiikkaa yhdistämiseen, ei erottamiseen... Me rukoilemme rauhaa sydämiimme, koska meillä ei ole rauhaa sydämissämme eikä yhteisöissämme.

Ehtoolliseen valmistauduttiin toivottamalla vierustovereille rauhaa ja laulamalla toivomus, että Jumala sitoisi kaikki yhteen rakkauden ja toivon sitein. Ehtoollisen päättyessä pihamaan yli lensi presidentin helikopteri. Kun presidentin autosaattue konekiväärein varustettuine sotilaineen ilmestyi seremoniakentän laidalle, kristillinen yhteyden ja sovinnon korostus vaihtui avoimeen puoluepoliittiseen taisteluun. Apaattisesti laulettu kansallishymnin jälkeen laskettiin seppeleet, arvojärjestyksessä alimmasta paikallisten vanhusten edustajasta alkaen.

Maakuntajohtajia seurasivat oppositiopuolueiden viralliset edustajat, joista Atwoman edustaman DP:n puheenjohtaja, Norbert Mao, lausui seppeleen laskettuaan: ”Demokratian on perustuttava oikeuteen. Uganda ei koskaan tule olemaan rauhallinen, ellei sitä johdeta oikeudenmukaisuudella ja rauhalla!” Yleisö vastasi innostuneilla suosiosoituksilla ja ululoinnilla, jonka jälkeen sadat yhtyivät pontevasti Maon johtamaan DP:n puoluehymniin. Viimeiset seppeleet laskivat arkkipiispa sekä presidentti hiljaisuuden vallitessa, minkä jälkeen alkoivat puheet. Lähes kaikki puheet kohdistettiin presidentille, kuten teki ensimmäisen puheen pitänyt järjestelytoimikunnan puheenjohtaja:

Ylhäisyytenne, presidentti Yoweri Kaguta Museveni, osoitamme teille sydämellisen kiitoksemme, että olette tulleet suremaan yhdessä Acholi-kansan kanssa. Tämä on yksinkertainen rakkauden ja huolenpidon teko ihmiskuntaa ja Acholi-kansaa kohtaan. Kuten sanonta kuuluu, johtaja tarpeen ja surun hetkellä on todellinen ystävä. Suuret kiitoksemme.

Hyvin harvat taputtivat vastauksena. Seuraavaksi tilaisuuden juontaja kutsui yhden Atwoman keski-ikäisistä pojista puhumaan surevan puheen puolesta:

Olemme oikeastaan hyvin kiitollisia hallitukselle siitä, mitä he ovat päättäneet tehdä, sillä olimme kovin epävarmoja. Tällaisessa tilanteessa voi olla niin sekavaa, mutta valtio päätti antaa tämän fantasian hautaamisen, joten kiitos, teidän ylhäisyytenne.

Tämän jälkeen mies pyysi presidentiltä Atwoman kahden vaimon, 11 lapsen ja yli 70 lapsenlapsen puolesta traktoria, rahaa lastenlasten koulumaksuihin sekä Atwoman perintöä kunnioittavan koulun rakentamista. Pojan pyynnöt herättivät yleisössä kuuluvia ”tst-tst”-ääniä sekä yleisön läpi väreileviä hillittyjä naurahduksia. Kuten myöhemmin opin, monet olivat pitäneet miehen käyttäytymistä pöyristyttävänä. Lueteltuaan pyyntönsä mies huusi: ”Eläköön presidentti. Eläköön NRM!” Puolueelle vara-

tussa teltassa muutama ihminen hurrasi, mutta enemmistö tuhansien ihmisten yleisöstä pysyi vaiti.

Myös kyläneuvoston johtaja kohdisti sanansa presidentille. Hän onnitteli presidenttiä siitä, että tämä ensimmäisenä vallassa olevana presidenttinä astui Oryangin kylään, ja väkijoukko nauroi ja hurrasi. Yleisön vaiettua kylänvaltuutettu kertoi, miten vuonna 1986 Musevenin National Resistance Armyn sotilaat olivat tehneet kylään rynnäkönnön, tappaneet 13 ihmistä ja jättäneet jälkeensä lukuisia leskiä ja orpoja. Vanhus jatkoi:

Täällä me olemme hyviä kristittyjä, ja joka vuosi muistelemme vuoden 1986 uhreja. Nämä rukoukset eivät enää käsittele epäkohtia ja sellaisia asioita, vaan kunnioittavat ja muistavat uhreja. Ensi vuonna, syyskuun 20. päivänä, teidän korkeutenne, jos teillä ei ole erityisempää tekemistä, pyytäisimme että tulisitte ja liittyisitte rukoushetkeemme.

Naurun ja hurrausten aalto pyyhki yli yleisön. Presidentille osoitettu yltiökohtelias kutsu oli helppo tulkita railakkaan rohkeana piikittelynä:

Täällä on nyt käynnissä kirkon rakentaminen. Rakentamiseen tarvitaan yhteensä 800 miljoonaa shillinkiä. Hallitus voi auttaa, niin että kasvavat lapset ja nuoret voidaan tuoda kirkkoon opetettavaksi, niin ettei viattomia elämiä enää menetetä, niin kuin täällä menetetttiin. Emme itse asiassa aio antaa sinun rukoilla. Me aiomme rukoilla sinun puolestasi!

Ja taas yleisö nauroi ja hurrasi. Lopuksi kylänvaltuutettu ilmoitti paikallisten odottavan, että hallitus tulisi apuun ja tarjoaisi varat kolmen lastentarhaluokan, toimiston ja varaston rakentamiseen kuolleiden muistoksi. ”Eläköön Uganda. Eläköön NRM!”

Maakuntavaltuustojen puheenjohtajien kerrottua, miten paljon kukin heistä lahjottaisi rahaa hautajaisjärjestelyjen kattamiseen, jo tunteja kestänyt miespuhujien jono katkesi Kitgumin maakunnan naisparlamentaarikko Beatrice Anywariin puheenvuoroon. Suurimman oppositiopuo-

lueen Forum for Democratic Changen (FDC) suorapuheisena tunnettu kansanedustaja toi kohteliaasti presidentin tietäväksi Kitgumin asukkaiden huolia: huonokuntoiset tiet, riittämättömät stipendit acholiopiskelijoiden yliopisto-opintoihin, opettajien maksamattomat palkat, valtionsairaalasta puuttuvat lääkkeet ja palkatta työskentelevät armeijan sotilaat. Näihin kaikkiin hän pyysi kohteliaimmin presidentin ottavan kantaa ja tekevän asioille jotakin. Viimeisenä Anywar nosti esiin huolensa lehdistönvapauden rajoituksista – yksityiskohtia ei mainittu, mutta kaikki paikalliset tiesivät kommentin viittaavan radioasemaan, joka oli vastikään joutunut sulkemisen uhalla hyllyttämään toimittajat, jotka puhuivat lähetyksessään Pohjois-Ugandan jälleenrakennusrahadon massiiviseen kavallukseen osallistuneista hallituksen jäsenistä.

Anywarin jälkeen puhuivat oppositiopuolueiden johtajat. Heistä ensimmäinen, Uganda People's Congressin (UPC) puheenjohtaja, Olara Otunnu, otettiin vastaan kuin rocktähti. Toisin kuin englantia käyttäneet puhujat ennen häntä naapurikylästä kotoisin oleva Otunnu aloitti puheensa acholiksi: ”Atwoma ei pelännyt, hän seisoj totuudessa kuolemaansa asti. Tanssikaamme ja laulakaamme tavalla, jonka hän ansaitsee! Nyt kerron presidentille joitain asioita, joita Atwoma kertoi minulle.” Tässä vaiheessa Otunnu vaihtoi englannin kieleen ja tervehti presidenttiä avaussanojaan hitaasti painottaen, mihin kuulijat reagoivat innostuneesti kannatustaan osoittaen.

Minun erityinen veljeni.... Hänen ylhäisyytensä... Kenraali... Yoweri... Kaguta... Museveni... joka istut täällä esi-isieni maassa! Näetkö nuo kukkulat tuolla? Esivanhempani, he lepäävät niiden juurella. Rentoudu! En ole heistä huolissani! Nyt kun olet täällä, varmista, että saat paljon [acholien perinneruokia] *malakwangia, odiita, boota, lakerokoroa*. Minun erityinen veljeni... Keskustelimme Atwoman kanssa usein.

Puhuttuaan yksityiskohtaisesti Atwoman näkemyksistä ja omista ajatuksistaan koskien Ugandan romahtanutta julkista koulutusjärjestelmää ja terveydenhuoltoa Otunnu palasi kysymykseen esi-isiensä maasta.

Ja lopulta, ystävällisesti. Maa-asiat. Maa-asiat. Maa-asiat! Maa-asiat acholeille Acholimaassa, Ugandassa. Atwoma halusi maan pysyvän meidän käsissämme! Vakuutan, veljeni, että kukaan ei ole kiinnostuneempi aidosta kehityksestä kuin acholit. Kukaan ei toivota yhtä lämpimästi tervetulleeksi aitoja sijoittajia kuin acholit – ei sellaisia feikki-sijoittajia, joita valtio lähettää, vaan aitoja!

Kun ihmiset lopettivat maanomistus-kommentteja seuranneet kannustushuutonsa, Otunnu jatkoi:

Sodanaikaisilla keskitysleireillä kokemansa kauhun jälkeen ihmisillä ei ole ollut mitään muuta kuin heidän maansa. Maansa! Kansani on puolustanut ja se aikoo puolustaa tätä maata. Tänään, huomenna, aina! Kunnioita maata! Anna heidän kehittää sitä rauhallisesti! Niinpä, vielä kerran, toivotan sinut, minun veljeni, tervetulleeksi esi-isieni maalle. Olin ajatellut kätellä sinua, mutta ymmärrän, että olet syvästi huolestunut ja pelkää ebola-ilmiota [sic], joten jätän sen myöhemmäksi.

Yleisö suorastaan repesi nauruun ja minä heidän mukanaan. Otunnun piikittely oli niin rohkeaa, niin osuvaa ja niin viiltävää, ettei Musevenista vuosikymmenien kokemuksella tarpeekseen saaneiden acholien naurulle ollut tulla loppua. Kun väkijoukko lopulta rauhoittui, Otunnu päätti puheensa, jälleen kunnianimiä hitaasti ja alleviivatusti painottaen:

Joten Atwoma, matkaa hyvin. Ja minun veljeni... hänen ylhäisyytensä... kenraali... Yoweri... Kaguta... Museveni...

Suosionosoitusten ja naurun myrsky peitti alleen Otunnun viimeiset sanat ja päättyi vasta hyvä tovi sen jälkeen, kun hän oli jo palannut istumaan. Suurimman oppositiopuolueen FDC:n suosittu puheenjohtajan Kizza Besigyen sijasta seuraavaksi esiintynyttä puoluetta edusti sen särmätön varapuheenjohtaja, jonka puhetta kukaan ei kuunnellut – kaikki odottivat Acholimaasta kotoisin olevaa Demokraattisen Puolueen pu-

heenjohtajaa Norbert Maoa, joka asteli lopulta mikrofonille yleisön taputuksen ja hurrausten saattelemana.

Teidän ylhäisyytenne, tämä asia on yhteinen. Jos ajamasi avolava-auto ajaa kolarin, turvavöissä istuva kuljettaja voi hyvinkin selvitä, mutta lavalla istuvat ihmiset eivät niinkään. Olemme siis tulleet tänne varmistaaksemme, että viet meidät maaliin.

Kritisoituaan lukuisia presidentin ja hänen hallintonsa toimia Mao kohdisti sanansa yleisölle:

Kun kuulette meidän kaikkien puhuvan täällä näin, ihmettelette, miksi maassamme ei ole korkean tason foorumia, jossa keskustella tämänkaltaisista asioista. Meillä onkin ongelma tässä maassa: kun me poliitikot pyrimme puhumaan ihmisille, poliisi saapuu kyynelkaasun kera! Siksi me tulemme hautajaisiin, me tulemme häihin ja me tulemme valmistujaisiin.

Mao kääntyi sitten käsittelemään Ugandan 50-vuotisen itsenäisyyden juhlavuotta.

Raamatussa Jubilee-vuonna kaikki on unohdettu: annat meille anteeksi, ja me annamme anteeksi sinulle. Ei ole muuta keinoa päästä eteenpäin, koska emme voi muuttaa menneisyyttä. Mutta tulevaisuuden me voimme... Me, nuori sukupolvi, me tulemme tukemaan kaikkia ohjelmia, jotka edistävät Ugandan kehitystä. Olemme sitoutuneet näkemään, ettei kenenkään tarvitse presidentiksi noustessaan kastella jalkojaan edellisen presidentin vereen.

Mao hyvästeli Atwoman ja palasi paikalleen raivokkaiden taputusten saattelemana. Oli hallituksen vuoro astua kehään. Maon jälkeen puhui Kitgumista kotoisin oleva ulkoministeri Henry Okello Oryem. Hänen isänsä Tito Okello oli kenraali, joka toimi puolen vuoden ajan presidenttinä ennen Musevenin valtaantuloa palveltuaan aiemmin armeijassa, jota vastaan Museveni taisteli läpi 1980-luvun alkupuoliskon.

Oryem tyrmäsi kaikki oppositiopoliitikkojen presidenttiä kohtaan esittämät kritiikit ja muistutti yleisöä, että oppositiolla oli ylipäättään mahdollisuus puhutella presidenttiä vain NRM:n saavutusten vuoksi. Hänen jälkeensä puhuneen, Acholimaalta opposition riveistä eduskuntaan valitun mutta sittemmin hallituksen puolelle loikanneen Jacob Oulanyahin puhe keskittyi sekin ylistämään presidenttiä ja uhoamaan, ettei NRM koskaan altistaisi Ugandaa ”kaaokselle, sodalle ja mielenosoituksille, jotka tuhoavat omaisuutta”.

Lopulta puhujakorokkeelle nousi itse presidentti Museveni. Puhe, joka simultaanitulkattiin englannista acholiksi, alkoi Musevenin toteamuksella, ettei hän ollut tullut puhumaan politiikasta. Presidentti aloitti kritisoimalla Atwoman ehdotusta nimetä itsenäistynvä maa ”Niilin tasavallaksi” Ugandan sijaan, niin ettei valtion nimi viittaisi maan suurimpaan kuningaskuntaan: ”Me vastustimme tätä, koska me kaikki ugandalaiset olemme yhtä perhettä.” Tätä seurasi kansallisen mediakynnyksenkin ylittänyt yllätys: presidentin esittämä anteeksipyyntö:

Olen pahoillani, että NRM on tehnyt virheitä, ja haluaisin pyytää niitä anteeksi. Nämä 13 ihmistä, jotka tapettiin – en ole koskaan kuullut siitä. Olen kuullut LRA-sissien tekemästä joukkomurhasta Mucwinissa ja [NRM:n] 35. pataljoonan virheistä. Mutta tästä joukkomurhasta en ole koskaan kuullut. Pyydän anteeksi. Olen pahoillani. Meillä on huonoja ihmisiä kaikissa ryhmissä. Ero on se, ja tässä haluaisin haastaa nuoremman veljeni Olara Otunnun, että NRM on tehnyt virheitä, mutta sillä on myös kyky päästä niistä yli. Pahoittelen vilpittömästi näitä virheitä.

Tämän jälkeen presidentti kertasi Atwoman ansiot ja lupasi, että hänen muistokseen rakennettaisiin tekninen oppilaitos, jonka jälkeen lupauksia sateli muillekin.

Teille, pioneeriemme perheille! Niin kauan kuin minulla on presidentin valta, voin tarjota joitakin asemia. Näin minä tein Henry Okello Oryemin kanssa. Nyt Obote [edesmenneen presidentti Milton Oboten poika] on ollut parlamentissa. Jos Tiberio Okeny

Atwomalla on koulutettuja lapsia, haluaisin nähdä, kuinka voin lähettää teidät tehtäviin. Mitä tulee [DP:n] Maoon, tuen hänen ve-toomustaan: meidän kaikkien on tehtävä yhteistyötä ja keskustel-tava yhteisellä foorumilla. Tosiasiassa tällainen foorumi on ole-massa, keksin sen vuonna 2006. FDC:n Besigye boikotoi sitä; hän on todella aiheuttanut paljon hankaluuksia. Mao on ymmärtänyt väärin kun hän sanoo, että annamme heille kyynelkaasua. Se on oikein, kyynelkaasu on helpoin tapa, pehmein tapa käsitellä häiri-köitä. Kun joku haluaa talloa tomaatinmyyjien tomaatit ja poliisi sanoo ei ja he eivät kuuntele, mitä teet? Parasta on ampua kyynel-kaasua silmiin, jotta häiriköijät pysähtyvät. Me emme ole se, joka haluaa kyynelkaasua, vaan Besigye, vaikka yhden kerran sinäkin Mao liityit heihin... Mutta nyt en halua puhua politiikasta, ainoa asia, jonka haluan vielä tuoda esiin, on Gulu-Kitgum-tie. Se tul-laan päällystämään.

Väkijoukko, jonka keskuudesta oli noussut puheen edetessä yhä enem-män mutinaa ja "tst-tst"-ääniä, huusi "*goppa, goppa!*" – "valheita!".

Sanotte, että valehtelen, mutta kerron totuuden. Ugandan talous on nyt paljon vahvempi. Teemme tämän tien tavalla tai toisella, älkää huoliko. Kaikki muut esille tuodut asiat, tämä ei ole oikea aika, keskustelemme niistä toisella kertaa. Halusin tavata perheen hautaamisen jälkeen, mutta nyt en voi, koska aikaa ei ole. Minulla on perheelle mukanaani 10 miljoonaa shillinkiä [noin 2 500 euroa] hautauskuluja varten. Levätköön edesmennyt rauhassa.

Väkijoukon reaktio oli melkein aggressiivisesti passiivinen: sieltä ja tääl-tä kuului muutama yksittäinen taputus. Musevenin lupauksia ja selityk-siä ei uskottu, ja ihmiset olivat kyllästyneitä hänen tyhjiin puheisiinsa. Arkkua saattamaan muodostettiin kulkue, haudalle pirskotettiin suitsu-ketta, ja ruumis laskettiin maahan. Ketään ei tuntunut kiinnostavan var-sinainen hautaus, ympärilläni istuva väkijoukko jutteli kovaäänisesti. Harvat tuntuivat huomaavan, että poliisit suorittivat aseineen monimut-kaista liikesarjaa, minkä vuoksi loppusiunauksen jälkeen ammutut kun-

nialaukaukset saivat läpeensä sodan traumatisoiman väkijoukon paniikkiin (ks. Alava 2016). Pian säikähdystä seurasi helpottunut nauru, jonka vaiettua arkkipiispa sanoi jylhästi presidentille: ”Kulkekoon maamme sovinnontekonne viitoittamaa tietä.” Autosaahtue rynnäkkövarusteltuine sotilaineen vei presidentin pois, minkä jälkeen valtaosa väkijoukosta lähti kotiin lähes seitsemän auringossa ruuatta vietetyn tunnin uuvuttamana. Hautajaisten ohessa päätöksensä sai pikkupaikkakunnan mittakaa- vassa ainutlaatuinen kansallisen politiikan speaktaakkeli.

Henkilöityneen, sukupuolittuneen ja neopatrimoniaalisen vallan esitys

Suuret kirkolliset tilaisuudet sekä heijastavat että tuottavat Ugandaa valtiona, jossa hallinnon liberaalit rakenteet ja autoritaariset käytänteet yhdistyvät, jossa valta on henkilöitynyttä ja sukupuolittunutta, jossa poliittinen keskustelu suurelta osin painuu harvalukuisen poliittisen eliitin vaurastumiseen johtavan neopatrimoniaalisen logiikan ja politisoidun etnisyyden alle ja jossa suhde kirkon ja valtion välillä on oleellinen. Valtio- performanssit eivät kuitenkaan toteudu monologeina: pikemminkin valtio, jota kirkollisissa juhlissa tuotetaan, syntyy tapahtumien osallistujien ja heidän edustamiensa erilaisten poliittisten visioiden välisen kamppailun ja neuvottelun tuloksena. Seuraavassa keskustelen kustakin Ugandan valtion ominaisuudesta, jotka olen maininnut edellä.

Ensimmäinen huomio koskee tapahtumissa performoitavan valtion henkilöitymistä presidenttiin. Tässä ja muissa vastaavissa tilaisuuksissa silmiinpistävää on, miten presidentistä tulee juhlan keskipiste, täysin riippumatta juhlan virallisesta aiheesta. Kaikki puheet, jotka Musevenin saapumisen jälkeen pidettiin, kohdistettiin hänelle eikä esimerkiksi yleisölle tai hallitukselle, saati vainajan omaisille. Kun Ugandassa presidentille tehdään ehdotus esimerkiksi merkittävän kirkonmiehen ja marttyyrin kuolinpäivän muuttamisesta kansalliseksi vapaapäiväksi (ks. Alava 2017: luku 5), hän ei sano pyytävänsä virkamiehiä valmistelemaan esityksen parlamentin käsiteltäväksi vaan antaa henkilökohtaisen lupauksen, jonka hän joko toteuttaa tai unohtaa. Atwoman sukulaiset

valittivat muutamaa vuotta myöhemmin, ettei presidentti lunastanut ensimmäistäkään niistä lupauksista, jotka hautajaisissa teki, mutta presidentin sana on silti paras tae, jonka Ugandassa voi saada. Musevenin mielipide vaikuttaa suoraan puolueen kantaan, hallitsee suurta osaa lehdistöstä ja ohjaa parlamentin keskusteluja (Goodfellow 2014; Tripp 2010).

Seuraava merkityksellinen asia on vallan sukupuolittuneisuus. Ugandalaisen politiikan perustavanlaatuinen patriarkalaisuus oli ilmeistä Kitgumissa, jossa sekä poliittiset performanssit *cung i wibyen* tapaan että yhteisten asioiden hoito yleensäkin olivat pitkälti miesten hallinnassa (ks. myös Tripp 2000). Atwoma hautajaisten ainoa merkittävä naispuhuja oli Kitgumin kansanedustaja, FDC:n Beatrice Anywar. Tapa, jolla presidentti kertoi, miten Atwoma sai valtiolliset hautajaisensa, oli paljastava: ”Arvoisa ministeri Okello Oryem ehdotti sitä minulle, kuten teki myös tyttäreni Beatrice.” Kitgumin Chuan piirikunnan miespuoliseen kansanedustajaan viitattiin arvonimellä ”kunnianarvoisa ministeri”, kun taas piirikunnan naispuoliseen kansanedustajaan holhoavasti tyttärenä. Ugandalaisen valtiollisen politiikan ytimessä on kuva presidentistä kansakunnan hyvää tahtovana isänä. Oikeustieteilijä Sylvia Tamale onkin todennut, että vaikka naispoliitikot ovat osoittaneet huomattavaa luovuutta haastaessaan patriarkalaisia rakenteita Ugandassa, heidän on ajettava poliittisia asialistojaan historiallisesti juurtuneessa miehisessä paradigmassa (Tamale 1999: 63).

Kolmas hautajaisissa ilmenevä asia, on valtion neopatrimoniaalisuus. Neopatrimoniaalisuuden käsitettä käytetään usein erityisesti kehitysapurahoittajia lähellä olevassa ”hyvän hallinnon” siunauksellisuutta korostavassa tutkimuksessa, kun halutaan kritisoida afrikkalaisia ”alikehittyneitä” valtiollisia instituutioita ja käytäntöjä. Sitä voi kuitenkin käyttää myös neutraalimmin, korostamaan eroa nykyisten poliittis-taloudellisten järjestelmien ja siirtomaavaltaa edeltäneen patrimonialismin, kirjaimellisesti ”isällisen holhouksen” välillä (Beekers & van Gool 2012: 17). Esikoloniaalisessa Ugandassa hallitsijat tarjosivat alamaisilleen suojelua ja apua vastineena alamaisten lojaaliudesta: huonon johtajan alamaiset saattoivat äänestää jaloillaan ja muuttaa muualle tai laittaa johtajansa vaihtoon. Siirtomaavaltojen ”hajota ja hallitse” -politiikka kui-

menkin poisti ihmisiltä keinot rajoittaa vallanpitäjien valtaa ja korvasi moraaliseen auktoriteetille rakentuneen johtajuuden siirtomaahallinnon ytimestä alas kylätasolle asti ulottuvalla ”hajautetulla despotismilla” (Mamdani 1996).

Tänä päivänä yhä useammat ugandalaiset kokevat maan hallinnon mädäksi, sillä sen tarjoama suojeleminen on vajavaista ja sen talousjärjestelmää ei kuvaa resurssien uudelleenjakoa johtajilta alamaaisille vaan resurssien riisto alamaaisilta ja niiden jako presidenttiä lähellä olevalle eliitille sekä eliitin suojeleminen nauttiville maakunta- ja kylätason johtajille (ks. esim. Wiegatz, Martiniello & Greco 2018). *Cung i wibyen* hetkiä käytetään näiden holhoamissuhteiden hankkimiseen ja vakiinnuttamiseen. Esimerkiksi Atwoman hautajaisissa poliitikot pyysivät presidenttiä tarjoamaan palveluja äänestäjilleen muistuttaen samalla äänestäjiä siitä, että juuri poliitikot käyttivät asemaansa järjestääkseen heille kouluja, sairaaloita ja teitä. Vastineeksi presidenttiä puhuteltiin kansan isänä, hyväntekijänä ja suojeelijana.

Neljäs hautajaisista esiin nostettava seikka on kirkkojen merkitys Ugandan valtiolle ja se, miten kietoutuneita myös kirkot ovat neopatri-monialisiin suhteisiin (Gifford 1998). Useimmissa kirkon tapahtumisissa annetaan tietoisesti tilaa *cung i wibyelle*, ja kirkoilla ja valtiolla on moninaisia kytköksiä (ks. Alava & Ssentongo 2016). Vuonna 2015 sekä Kitgumin katolisen lähetysaseman 100-vuotisjuhlassa että anglikaanikirkon edesmenneen arkkipiispan muistotilaisuudessa presidentti Museveni lahjoitti paikallisseurakunnille 30 miljoonaa shillinkiä (yli 7 000 euroa). Ei ollut selvää, olivatko kirjekuoret peräisin presidentin omista rahoista vai jostain julkishallinnollisen valvonnan alla olevasta budjetista, mutta joka tapauksessa yleisön ylivoimainen enemmistö tervehti kirjekuoria massiivisilla suosionosoituksilla. Eräs nuori katolinen mies selitti asiaa minulle näin:

Sodan jälkeen kysymys rahasta on tullut keskeiseksi, ja se ohjaa monia asioita, jopa politiikkaa. Useimmat NRM:n ihmiset kaatoivat kasapäin rahaa vaalien aikana: kun menet ja osallistut kampanjatilaisuuteen, sinulle annetaan 5 000 shillinkiä [noin 1,2 euroa]. Joten kun menet johonkin kylään, jossa ihmiset eivät kuukaudessa

pysty ansaitsemaan 50 000 shillinkiä [12 euroa], tai edes 10 000 shillinkiä [2,5 euroa], heistä tulee hyvin onnellisia. Ja ABC, katsos vain, he äänestävät sinua. Koska olet antanut heille mitä? Rahaa.

Nuori mies piti vallassa olevan hallituksen tukemista itsetuhoisena, koska hallitus ei selvästikään pystynyt tai halunnut täyttää lupauksiaan. Mutta monet suhtautuivat asiaan pragmaattisesti laskelmoiden. Kirkon tilaisuuksissa ja käymissäni keskusteluissa valtion neopatrimoniaalista luonnetta tai presidentin omaksumaa asemaa ”kansan isänä” kritisoiitiin äärimmäisen harvoin. Pikemminkin kritiikin ydin oli, ettei neopatrimoniaalisen hallinnon tuotosta riittävän suuri osa tihkunut acholeille. Siksi ihmiset hurrasivat villisti, kun Museveni ilmoitti antavansa rahaa sikäläisille seurakunnille. Asenne Museveniin hänen valtansa neljänellä vuosikymmenellä näyttääkin Acholimaassa tiivistyvän tähän: hän on ehkä pahoinpidellyt acholeja aiemmin, mutta jos he äänestävät häntä nyt, niin ainakin hän antaa heille ”jotakin vähäistä” (*something little*).

Kuvitelmia yhtenäisyydestä

Kritiikki Ugandan hallitusta kohtaan on koventunut viime vuosina, samaan aikaan kun oppositiota kohti suunnatut rajoitukset ovat kiristyneet. Huomioiden julkisen tilan kapenemisen ovat kirkollisten tilaisuuksien tarjoamat mahdollisuudet poliittiseen keskusteluun siksi paitsi harvinaisia myös merkittäviä. Kuten oppositiopoliitikot Atwoman hautajaisissa totesivat, yritykset puhua muualla kuin hautajaisissa, häissä ja valmistujaisjuhlissa pysähtyvät usein kyynelkaasuun. Mutta mikä noiden puheiden ja laajemmin valtiota tuottavien rituaalien merkitys lopulta on? Väitän, että kirkolliset juhlat luovat kuviteltua yhteisöä mutta myös rajoja yhteisöjen välillä.

Atwoman hautajaisten kaltaisissa tilaisuuksissa viitattiin toistuvasti yhteisöön, joka oli tapahtumaan kokoontunutta väkijoukkoa suurempi: kokoontuneiden acholien oli tarkoitus syntyä uudelleen, ei vain acholeina vaan myös kristittyinä ja ugandalaisina – kirkon ja valtion jäseninä. Tämä oli ilmeistä jo siinä kielessä, jota tapahtumissa käytettiin: toisin

kuin paikallisseurakunnan tilaisuuksissa näissä isoissa kokoontumisissa pääkieli oli Ugandan virallinen kieli englanti, ja vain tärkeimmät puheet käännettiin paikalliselle kielelle. Atwoman hautajaisissa yhtenäisyyden retoriikka kulki läpi sekä Musevenin puheen että Odaman saarnan: arkkipiispalle ihmiskunta oli globaali yhteisö, presidentti taas korosti Ugandan yhtenäisyyttä, mitä tarkoitusta varten hän toisti usein käyttämänsä argumentin Ugandan eteläisten ja läntisten bantukansojen ja pohjoisten niloottien kielellisistä (todellisuudessa varsin vähäisistä) yhteyksistä.

Yhtenäisyyden retoriikka piilottaa kuitenkin karun todellisuuden, kuten ne pohjoisugandalaisiin suuntautuvat ennakkoluulot, jotka ovat läpileikanneet Musevenin puheita ja toimia NRM:n valtaannoususta tähän päivään asti (Atkinson 2010; Finnström 2008). Todellisuus ei muutu vain sillä, että sanotaan asioiden olevan toisin. Vaikka pintapuolisella tarkastelulla näyttäisikin siis siltä, että kirkon suur tapahtumat tuottavat valtiota ja kansaa, joka ulottuu yli etnisten rajojen, tapahtumat myös performatiivisesti Ugandan valtiona, jossa etnisyys on politisoitunutta ja monin tavoin kietoutunut valtion harjoittamaan sekä rakenteelliseen että fyysiseen väkivaltaan. Eri puolilla Ugandaa ollaan 2020-luvulle tultaessa yhä katkerampia siitä, miten paljon muuta maata nopeammin presidentin kotiseutu on vaurastunut. Esimerkiksi naapurimme pojan nimi katosi Ugandan tärkeimmän valtionyliopiston apurahansaajien listalta, ja tilalle tuli nimi, joka viittasi presidentin kotiseutuun. Kokemus, että hallitus syrjii ja suosii ihmisiä etnisin perustein, on juurtunut syvästi monien ugandalaisien mieliin. Tätä eletyn elämän taustaa vasten Musevenin väitteet siitä, että ”ugandalaiset ovat yhtä”, kuulostavatkin jopa parhaimmillaan ontoilta. Pahimmillaan sekä presidentin että kirkkojen toisteleva valheellinen puhe ykseydestä tekee vallitsevan epäyhtenäisyyden yhä räikeämmin ja kipeämmin näkyväksi.

Vastaavanlainen havainto voidaan tehdä myös oppositiojohtajien puheista. UPC:n Otunnu sanoi presidentille: ”Museveni... sinä, joka istut täällä esi-isieni maassa! Näetkö nuo kukkulat tuolla? Esi-isäni, he lepäävät niiden juurella. Rentoudu! En ole heistä huolissani!” DP:n Mao puolestaan vakuutti kuuntelijoille, että puolueen jäsenet olivat ”sitoutuneet näkemään, ettei kenenkään tarvitse presidentiksi noustessaan kastella

jalkojaan edellisen presidentin vereen”. Viittaamalla mahdollisuuteen, että esi-isät tai joukot, jotka pyrkivät korvaamaan presidentin, saattaisivat muuttua väkivaltaisiksi, puheet toivat viittaamansa uhan keskelle väittely-areenaa samalla hetkellä kun pintapuolisesti väittivät sen torjuvansa.

Asia on kuitenkin monitahoinen. Puhetekojen analysoinnissa on ratkaisevan tärkeää tunnustaa se tapa, jolla puheteot suhteutuvat olemassa oleviin valtarakenteisiin, eli ottaa huomioon se ”sosiaalisen voiman ulottuvuus, joka tuottaa niin sanotun puhujan ja puheen vastaanottajan kyseessä olevassa puheaktissa” (Butler 1997: 55). Vaikka julkiset juhlat muuttavat kirkkotilan kilpailevien poliittisten ryhmien taistelutantereeksi, ei näillä kilpailevilla ryhmillä ole yhtäläisiä asemia: valtapuolueella on sekä rahaa että sotilaallista valtaa, joita se käyttää poliittisten vastustajiensa nujertamiseen (Titeca & Onyango 2012). Atwoman hautajaisissa pelikenttään vaikutti myös tapahtumien kulku: opposition edustajat puhuivat ensin, minkä jälkeen puhuivat siilipuolustukseen presidenttinsä eteen käyneet hallituspuolueen edustajat, ja viimeisenä presidentti. Museveni ohitti tai tyrmäsi lähes kaiken kohtaamansa kritiikin, minkä lomassa hän esitti anteeksipyyntön, joka ei vakuuttanut ketään. Kukaan niistä, kenen kanssa asiasta puhuin, ei uskonut Musevenin puhuneen totta väittäessään, ettei tiennynt sotilaidensa tekemästä joukkomurhasta. Yleisön ainoaksi vastalauseen keinoksi jäi taputusten laimeus.

Cung i wibye valtion kuvana

Acholinkielinen käsite *cung i wibye* tavoittaa jotain hyvin oleellista siitä, miten politiikka Acholimaassa mielletään: poliitikot käyttävät kirkkoja ”muurahaiskekoina”, joiden päällä seisten he puhuttelevat alamaisiaan visioillaan tai keskinäisillä kiistoillaan. Toisinaan alamaiset pysyvät peloissaan täysin hiljaa. Toisinaan taas kukkulan päällä seisovalle nauretaan, kuten tehtiin siirtomaahallintoa alueella johtaneelle ”bwana gwenolle” ja Atwoman hautajaisissa presidentti Musevenille. Poliitiikka on myös kilpailevien miesten (yleensä ensisijaisesti miesten) pyrkimystä päästä kukkulan kuninkaiksi. Merkille pantavaa on, miten syvästi väkivalta on kietoutunut tällaiseen käsitykseen politiikasta. Kitgumin maa-

kuntavaltuuston johtaja esimerkiksi kuvasi minulle kirkon ja politiikan suhdetta näin:

Kun jokin menee pieleen, uskonnolliset johtajat voivat sanoa ”hyvä herra, meidän mielestämme sen pitäisi mennä ABCDE”. Heidän ei pitäisi sanoa ihmisille ”tulkaa kaduille, alkakaa marssia, pitäkää mielenosoituksia, hallitus on väärässä, tarttukaa keihäisiin, tarttuka aaseisiin!”. Mutta poliitikot, jotka hallitsevat politiikan taidon, voivat tehdä niin, koska se kuuluu politiikkaan.

Jos ajattelemme julkisia kirkollisia tilaisuuksia rituaaleina, joissa valtiota tuotetaan, esittämäni analyysi jättää jäljelle kysymyksen, missä määrin rituaalit toisintavat jo olemassa olevia valtion piirteitä ja missä määrin ne mahdollistavat uudenlaisen valtion ja politiikan kuvittelemisen – saati tuon kuvitelman siirtymisen rituaalitalan ulkopuoliseen arkeen (Kapferer 2004). Kysymys on monitahoinen, kuten osoitan laajemmin väitöskirjassani. Tapahtumat, joihin osallistuin, olivat keskenään erilaisia: osa toiveikkaaseen uudelleenkuvitteeluun yllyttäviä, osa taas diktatorisen painostavia. Kuitenkin myös silloin, kun armeijan läsnäolo, ihmisten pelko ja hallituspuolueen käyttämä ohjailuvalta supistivat poliittisen keskustelun olemattomiin (Alava 2020), kirkon edustajat pystyivät vähintään tilaisuuksien uskonnollisissa osioissa maalailemaan tarinoita siitä, minkälainen Uganda voisi parhaimmillaan olla. Antropologi Robin Sheriff on kirjoittanut sambakarnevaalien kaupallistumisen myötä marginaaliin työnneistyistä köyhistä brasilialaisista ja todennut, että karnevaalit ovat rituaali, jonka aikana brasilialaiset juhlivat omaa visiotaan itsestään rakkaudellisena, optimistisena, yhtenäisenä ja värisokeana kansakuntana. Faveloissa ihmiset saattavat hymähtää ivallisesti näkemykselle heidän maastaan ”rodullisena demokratiana”, mutta kuitenkin, karnevaalin aikana, he ovat perinteisesti osallistuneet nationalistisen illuusion rakentamiseen. Värillisille köyhille ihmisille karnevaalissa on vähemmän kysymys siitä, mitä Brasilia on, kuin siitä, mitä Brasilian pitäisi olla (Sheriff 1999: 22).

Kirkollisissa suurtilaisuuksissa Kitgumissa tapahtuu nähdäkseni jotakin samankaltaista. Vaikka kaikki osallistujat ovat tietoisia politiikan pimeistä varjopuolista, nämä julkiset rituaalit voivat kutsua esiin unel-

mien Ugandan: sellaisen, jossa pelko on tarpeetonta, jossa sosiaalinen ja taloudellinen kehitys on vääjäämätöntä, jossa ilmaisunvapautta kunnioitetaan, jossa yhteisöä rakennetaan anteeksiannon sekä rakkauden keinoin ja jossa presidentti on oikeasti isä, joka rakastaa yhtäläisesti kaikkia lapsiaan. Valtion marginaaleissa elävät acholit voivat suhtautua hallitukseen ja sen valtionrakennushankkeeseen skeptisesti, mutta kirkollisissa juhlissa he silti osallistuvat sen Ugandan esittämiseen, jonka he toivoisivat tulevan todeksi.

LÄHTEET

- Alava, Henni 2016. Hiljaisuuden ja hämmennyksen etnografiaa Pohjois-Ugandassa. Teoksessa Katja Uusihakala & Jeremy Gould (toim.): *Tutkija peilin edessä: Refleksiivisyyt ja etnografinen tieto*. Helsinki: Gaudeamus.
- Alava, Henni 2017. *There is Confusion: The Politics of Silence, Fear and Hope in Catholic and Anglican Northern Uganda*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Alava, Henni 2020. The Everyday and Spectacle of Subdued Citizenship in Northern Uganda. Teoksessa Katariina Holma & Tiina Kontinen (toim.): *Practices of Citizenship in East Africa. Perspectives from Philosophical Pragmatism*. London: Routledge.
- Alava, Henni & Jimmy Spire Ssentongo 2016. Religious (De)politicization in Uganda's 2016 Elections. *Journal of Eastern African Studies* 10 (4): 677–692.
- Atkinson, Ronald Raymond 2010. *The Roots of Ethnicity: The Origins of the Acholi of Uganda before 1800*. Oxford: Fountain Publishers.
- Beekers, Daan & Bas van Gool 2012. From Patronage to Neopatrimonialism. *ASC Working Paper* 101. Leiden: African Studies Centre.
- Butler, Judith 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Finnström, Sverker 2008. *Living with Bad Surroundings: War, History, and Everyday Moments in Northern Uganda*. Durham: Duke University Press.
- Gifford, Paul 1998. *African Christianity: It's Public Role*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goodfellow, Tom 2014. Legal Manoeuvres and Violence: Law Making, Protest and Semi-Authoritarianism in Uganda. *Development and Change* 45 (4): 753–776.
- Gupta, Akhil & Aradhana Sharma 2006. Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization. Teoksessa Aradhana Sharma & Akhil Gupta (toim.): *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Kapferer, Bruce 2004. Ritual Dynamics and Virtual Practice. *Social Analysis* 48 (2): 35–54.
- Madison, D. Soyini & Judith Hamera 2006. Performance Studies at the Intersections. Teoksessa Judith Hamera & Soyini Madison (toim.): *The SAGE Handbook of Performance Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
- Mamdani, Mahmood 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late*

- Colonialism*. Kampala: Fountain Publishers.
- Otunnu, Olara A. 2009. The Secret Genocide. *Foreign Policy* 155: 44–46.
- Perrot, Sandrine, Sabiti Makara & Jérôme Lafargue (toim.) 2014. *Elections in a Hybrid Regime: Revisiting the 2011 Ugandan Polls*. Kampala: Fountain Publishers.
- Postlethwaite, John Rutherford Parkin 1947. *I Look Back*. New York: T. V. Boardman.
- Sheriff, Robin E. 1999. The Theft of Carnival: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro. *Cultural Anthropology* 14 (1): 3–28.
- Tamale, Sylvia 1999. *When Hens Begin to Crow: Gender and Parliamentary Politics in Uganda*. Boulder: Westview.
- Titeca, Kristof & Paul Onyango 2012. The Carrot and the Stick: The Unlevel Playing Field in Uganda's 2011 Elections. Teoksessa Stefaan Marysse, Filip Reyntjens & Stef Vandeginste (toim.): *L'Afrique Des Grands Lacs: Annuaire 2010–2011*. Paris: Harmattan.
- Tripp, Aili Mari 2000. *Women & Politics in Uganda*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tripp, Aili Mari 2010. *Museveni's Uganda: Paradoxes of Power in a Hybrid Regime*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Verma, Cecilie Lanken 2013. *Guns and Tricks: State Becoming and Political Subjectivity in War-Torn Northern Uganda*. Väitöskirja. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Wiegratz, Jörg, Giuliano Martiniello & Elisa Greco 2018. Introduction: Interpreting Change in Neoliberal Uganda. Teoksessa Jörg Wiegratz, Giuliano Martiniello & Elisa Greco (toim.): *Uganda: The Dynamics of Neoliberal Transformation*. New York: Zed Books.

Valtionmuodostus Papua-Uuden-Guinean luonnonvararajaseudulla

Tuomas Tammisto

 <https://orcid.org/0000-0001-9767-7832>

Johdanto¹

Pomion alue Papua-Uuden-Guinean saaristossa sijaitsevalla Uuden-Britannian saarella on harvaan asuttua seutua, jonka asukkaat saavat elantonsa pääasiassa maanviljelystä. Vuoteen 2015 Pomio ei ollut tieyhteydessä Uuden-Britannian saaren maakuntapääkaupunkeihin Kokopoon tai Kimbeen. Valtion palvelut, kuten terveysasemat, ovat harvassa ja tulolähteet usein vähässä, minkä vuoksi Pomion asukkaat oikeutetusti kokevat olevansa taloudellisesti ja poliittisesti marginaalissa. Kehittääkseen alueen infrastruktuuria sekä luodakseen palveluita, tuloja ja työpaikkoja Pomion silloinen kansanedustaja käynnisti vuonna 2004 kaksi mittavaa maa- ja metsätaloushanketta yhdessä metsä- ja plantaasiyritysten kanssa. Hankkeiden tarkoituksena on, että vastineeksi hakkuuoikeuksista ja maasta öljypalmun viljelyä varten yritykset yhdistävät Pomion kansalliseen tieverkostoon ja rahoittavat alueen palveluita.

¹ Tämä artikkeli on laajennettu ja päivitetty versio aiemmin englanniksi julkaisemastani ja väitöskirjani lukuun perustuvasta artikkelista (Tammisto 2016).

Harvan asutuksensa, luonnonvarojensa ja vähäisten valtion palveluiden tai läsnäolon vuoksi Pomiota voidaan pitää rajaseutuna (McCarthy 2013: 183–184). Papua-Uuden-Guinean kansallisen valtion ja Itä-Uuden-Britannian maakuntahallinnon näkökulmasta Pomio on rajaseutu, jolla valtiovalta ei ole täysin vakiintunut. Ulkomaisten metsä- ja plantaasiyri-tysten näkökulmasta Pomio taas näyttäytyy luonnonvarojen rajaseutuna – alueena, jonka runsaat luonnonvarat ja halpa työvoima odottavat hyödyntämistään. Monen pomiolaisen näkökulmasta puolestaan alue on jätetty syrjään maakunnan hallinnosta, taloudesta ja kehityksestä. Luonnonvarahankkeiden kautta poliitikot pyrkivät tuomaan Pomion tiiviimmin valtion ja markkinoiden piiriin, kun taas monet pomiolaiset toivovat, että ne toisivat alueelle kaivattuja palveluita ja infrastruktuuria. Yritykset puolestaan pyrkivät hyödyntämään ”avoimen rajaseudun” tarjoamia mahdollisuuksia.

Vuonna 2008 malesialainen öljypalmuyritys perusti Itä-Pomioon valtiolta ja paikallisilta maanomistajaryhmiltä vuokratulle alueelle öljypalmuplantaasin. Ihmisiä ympäri Pomiota muutti plantaasille töiden perässä: metsureiksi, mekaanikoiksi, puusepiksi ja istuttajiksi. Myös moni Itä-Pomion alueella asuva mengen, joiden parissa tein tutkimusta vuosina 2011–2012, 2014 ja 2019, oli lähtenyt töihin plantaasille. Lähtijät olivat sekä nuoria, perheellisiä että jopa vanhuksia, miehiä ja naisia. Pomiassa asuvat mengenet ovat yksi Papua-Uuden-Guinean noin 900 kie-lyryhmästä, ja mengenin kieli jakautuu useampaan toisistaan poikkeavaan murteeseen. Itä-Pomion alueella puhutaan pohjois-mengeniä, joka poikkeaa huomattavasti Keski- ja Länsi-Pomion alueilla puhuttavasta mengenistä, ja osa tutkijoista pitää sitä omana kielenään (Madden 2001: 4). Käytän tässä artikkelissa käsitettä ”mengen” viittaamaan erityisesti pohjois-mengeneihin, ellen toisin mainitse. Pohjois-mengenet asuvat kahdeksassa kyläyhteisössä Itä-Pomiassa, ja murteella on noin 2 500 puhujaa.

Pomion maa- ja metsätaloushankkeissa ei ole kyse vain taloudellisen toiminnan lisäämisestä vaan ennen kaikkea infrastruktuurin, kuten tieverkoston, kehittämisestä. Tämän vuoksi ne kietoutuvat myös monin tavoin kysymykseen valtionmuodostuksesta. Valtion infrastruktuuri vai- kuttaa keskeisesti sen hallinnon toimivuuteen, ja tässä mielessä se on

tärkeä valtiovallan väline (Chalfin 2010: 238; Scott 1998). Vastaavasti kansalaiset, niin Papua-Uudessa-Guineassa kuin muuallakin, arvioivat valtion toimintaa ja antavat sille oikeutuksen sen perusteella, kuinka hyvin valtio pystyy tuottamaan palveluita ja infrastruktuuria (Anand 2011: 545; Ballard & Banks 2003: 296; Jansen 2014: 253–254). Myös luonnonvarojen määrittely, haltuunotto ja käyttö liittyvät kysymyksiin päätäntävällästä, lainsäädännöstä ja siten valtiosta (Bridge 2011; Peluso & Lund 2011). Vastaavasti plantaasit eivät ole vain maataloustuotannon muotoja, vaan ne luovat ja edustavat hierarkkista hallintaa, työvoiman ja pääoman mobilisointia ja ihmisten valvontaa yrityksen intressien takaimiseksi (Benson 2008: 61; Bernstein & Pitt 1974; Dennis [1980]; Dove 2012: 30). Papua-Uudessa-Guineassa, kuten muissakin siirtomaissa, ne ovat myös olleet siirtomaahallinnon laajentamisen väline, jolla otettiin maita haltuun sekä ”rauhoitettiin” aiemmin hallinnon ulkopuolella olleita alueita ja ihmisiä (Dennis [1980]: 219).

Tässä artikkelissa tarkastelen Pomioon perustettua öljypalmuplantaa- sia sekä siihen liittyvää maa- ja metsätaloushanketta valtionmuodostuksen ja rajaseutudynamiikan kautta. Rajaseutu (engl. *frontier*) on käsite, jolla kuvataan valtionmuodostuksen ja luonnonvarojen haltuunoton dynamiikkoja sekä tilassa että ajassa. Suhteessa valtioon rajaseutu viittaa yksinkertaisimmillaan alueeseen ja tilanteeseen, jossa valtio pyrkii laajentamaan valtaansa yli ei-valtiollisesti järjestäytyneiden yhteiskuntien mutta jossa valtion valta ei ole vakiintunutta (Ferguson & Whitehead 1999: 3–4). Luonnonvaroista puhuttaessa rajaseudut määritellään paikoiksi, jotka ovat yleensä nopean muutoksen kohteena, joilla on pieni väestötiheys, jonne yleensä kohdistuu muuttoliike, joissa valtion kontrolli on heikkoa ja joilla eri toimijat kilpailevat luonnonvarojen hallinnasta. Luonnonvaroista puhuttaessa rajaseutu tarkoittaa paikkaa ja tilannetta, jossa jokin tietty resurssi (tai jotkin tietyt resurssit) vaikuttaa runsaalta ja aiemmin käyttämättömältä (McCarthy 2013: 183; Stella 2007: 3, 49, 52).

Kuva käyttämättömistä resursseista peittää usein alleen sen, että näennäisen runsaat maat ja metsät ovat paikallisten käytössä. Rajaseuduilla ei siis kamppailla vain resurssien hallinnasta vaan ylipäätään siitä, mikä määritellään resurssiksi. Rajaseutudynamiikka kuvaa, sekä valtion että luonnonvarojen osalta, kamppailua määräys- ja määrittelyvallasta ja

tilannetta, jossa uudet käytännöt ja toimijat syrjäyttävät vanhoja auktoriteetteja (Peluso & Lund 2011: 668; McCarthy 2013: 184). ”Rajaseudulla” viitataan tilanteeseen, joka on avoin ja jossa on epävarmaa, kuka määrittelee resurssit ja saa ne haltuunsa sekä millaista järjestystä syntyy. Täten rajaseudulla myös toimijat itse muodostuvat ja määrittyvät uudelleen.

Artikkelissani keskityn siihen, minkälaista tilallista hallintaa ja järjestystä öljypalmuplantaasi tuottaa Pomion rajaseudulla ja miten paikalliset mukautuvat siihen, ottavat osaa uudenlaisen järjestyksen luomiseen ja haastavat sitä. Viimeaikaisessa valtion antropologisessa tutkimuksessa on pyritty kiinnittämään huomiota siihen, että valtiovaltaa eivät tuota vain muodolliset valtion instituutiot ja ettei valtio ole yhdenmukainen toimija, vaan valtion valta syntyy monipuolisten suhteiden ja käytänteiden kautta, kuten Fisher ja Timmer (2013: 153) toteavat. Tässä tutkimusperinteessä on pyritty tarkastelemaan niitä konkreettisia paikkoja, prosesseja ja käytäntöjä, jotka tuottavat valtion tai valtion kaltaista järjestystä ja joissa kiinnitetään huomiota toimiin, joiden seurauksena valtio muodostuu tai muuttuu (Trouillot 2001: 126).

Tarkastelen Pomioon perustettua öljypalmuplantaasia tällaisena paikana, jossa erityyppiset toimijat tuottavat valtionkaltaisia lopputuloksia. Kuvaan erityisesti sitä, miten plantaasista tulee valtionkaltaisen tila ja kuinka mengentöyläiset tuottavat ja pakenevat plantaasin valvottua elämää ja selviytyvät siitä. Tarkastelen nykyistä plantaasia osana pidempää plantaasitalouden historiaa ja kuvaan, kuinka varhaisesta siirtomaajasta lähtien plantaasien tarkoituksena ei ollut vain tuottaa maataloushyödykkeitä vaan myös luoda järjestystä, ottaa rajaseutuja haltuun ja tukea siirtomaavaltioiden vallan juurruttamista Papua-Uudessa-Guineassa. Vaikka plantaaseille syntyy valtiota muistuttavaa järjestystä, eivät plantaasit tuota yhdenmukaisesti hallinnoitavia alueita tai alamaisia, vaan niiden luoma järjestys on rajoittunut tiettyihin paikkoihin, joihin ja joista pois menenit ja muut pomiolaiset muuttavat tarpeidensa mukaan.

Valtioefektejä plantaasilla

Tzen Niuginin plantaasi sijaitsee suuren Mevlou-joen suistoalueella lähellä rannikkoa Wide Bayn luoteisosassa. Rannikon läheisyydessä maa on melko tasaista mutta muuttuu sisämaata kohden asteittain mäkisemmäksi ja vuoristoisemmaksi. Jo 2012, kun kävin plantaasilla, oli valtavia alueita sademetsää raivattu öljypalmun tieltä ja mäet porrastettu istutuksia varten. Öljypalmua oli istutettu tuhansien hehtaarien verran, ja suorat öljypalmurivit tekivät maisemasta hypnoottisen yksitoikkoisen. Vuonna 2012 plantaasilla oli vain yksi asuinalue työläisille. Valvojat asuivat yrityksen rakentamissa parakkimaisissa taloissa, joissa oli erilliset keittokatoksensa, kun taas työläiset asuivat majoissa, jotka he olivat itse rakentaneet metsästä kaatamistaan ja keräämistään materiaaleista sekä yrityksen tarjoamasta aaltopellistä. Plantaasin johtajan talo sijaitsi korkean mäen päällä muista rakennuksista erillään.

Tzen-plantaasi on, kuten muutkin plantaasit, erittäin järjestelty ympäristö, joka on palmuriveineen, teineen ja osastoineen helposti hahmotettavissa – ja hallittavissa. James Scott (1998: 18, 21, 30) on kutsunut tällaisia ympäristöjä ”luettaviksi”: ne on yksinkertaistettu sellaisiksi, että ne ovat helposti hahmotettavissa. Luettavuus on yksi hallinnan väline, jonka ansiosta ulkopuoliset voivat hallintokeskuksesta käsin hahmottaa, hallinnoida ja hallita monimutkaisiakin tilanteita. Luettavuutta tuotetaan yksinkertaistuksin. Usein se on tiedollista – esimerkiksi silloin kun tietystä väestöstä kerätään vain hallinnoijien kannalta olennaiset tiedot tai kun tietty alue kartoitetaan, jolloin monimutkainen todellisuus typistetään helposti hahmotettavaksi malliksi. Plantaaseilla ja talousmetseissä tämä yksinkertaistaminen, tai luettavaksi tekeminen, on viety pidemmälle: monimutkaista todellisuutta ei yksinkertaisteta vain tiedon ja mallin tasolla, vaan fyysinen ympäristö ja sosiaalinen elämä muutetaan vastaamaan mallinnusta eli standardoiduksi ja yhdenmukaiseksi (Scott 1998: 13–15; ks. myös Hartikaisen ja Eräsaaren artikkelit hallinnan tekniikoista tässä teoksessa).

Luettavuuden tuottaminen näkyy plantaasin arkipäiväisissä käytännöissä. Öljypalmutaimet oli järjestelty ja merkitty istutuspäivämäärien mukaan, jotta ne voitaisiin siirtää pelloille oikean ikäisinä, valvojat las-

kiivat, kuinka monta öljypalmua heidän ryhmänsä oli istuttanut tiettyinä päivinä, plantaasin johtajat tiesivät tarkalleen, kuinka monta palmua kullakin pellolla oli, ja niin edespäin. Plantaasin toiminnan kannalta tällainen hallinta on välttämättömyys. Plantaasi on ympäristö, joka on muokattu yhden kasvin kaupallista tuotantoa varten. Samasta syystä sosiaalinen elämä plantaasilla on yhtä lailla ”luettavaa”, standardisoitua ja valvottua. Aamut alkavat nimenhuudoilla, valvojat tarkastavat, ovatko heidän ryhmänsä työntekijät paikalla, jokainen työntekijä tekee vain yhtä toimintoa, ja valvojat laskevat, kuinka monta kertaa yksittäinen työntekijä tekee toiminnon, minkä perusteella hänen palkkansa määräytyy. Työntekijöitä ei vain listata, vaan heidät jaetaan eri osastoihin työnkuvan mukaan, kuten istuttajiin, mekaanikkoihin, peltotyöläisiin ja myrkyttäjiin. Siinä missä itse ympäristö yksinkertaistetaan, tehdään tuotannon sujuvoittamiseksi myös ihmisten toiminnasta ”luettavaa”, ja sen on mukauduttava tuotannon vaatimuksiin (Benson 2008: 601; Bernstein & Pitt 1974: 514; Dennis [1980]: 219).

Tämän vuoksi Michael Dove (2012: 30) on verrannut Michel Foucault’n innoittamana plantaaseja panoptikoneihin eli vankiloihin, jotka on rakennettu niin, että vangit ovat jatkuvasti tarkkailtavina, ja joissa käytöksen muovaaminen on keskeinen tavoite. Plantaasi ei siis ole työläisille vain paikka, jossa he voivat ansaita pieniä mutta erittäin tarpeellisia palkkoja, vaan myös tila, jossa työnteko ja vapaa-aika ovat tarkasti säädeltyjä. Mengenit usein huomauttivatkin, että kylissä elämä oli paitsi ilmaista niin myös vapaata. Tällä he korostivat sitä, että plantaasia hallitsivat rahalliset suhteet ja että työ siellä oli valvottua ja vieraannutettua. Moni plantaasilla työskentelevä mengen sanoi, että kylissään ihmiset työskentelevät kuten tahtovat, kun taas plantaasilla heidän on seurattava muiden käskyjä ja aikatauluja. (Tammisto 2019.)

Valtion hallintaa käsittelevässä teoksessaan James Scott (1998: 14, 262) käyttää taloudellisen metsänhoidon ja teollisen maatalouden tapaa pelkistää ympäristöä ”luettavaksi” esimerkkinä siitä, miten valtiovalta perustuu tällaisen järjestyksen luomiselle. ”Luettavuus” ja yksinkertaistukseen perustuva standardisointi mahdollistavat keskukselta käsin tapahtuvan hallinnan, koska paikalliset ympäristöt ja sosiaaliset käytänteet ovat liian kirjavia ja monipuolisia, jotta ulkopuolinen pystyisi niitä helposti

hallitsemaan (Scott 1998: 22, 24, 30). Luettavan järjestyksen luominen on siten ensiarvoisen tärkeää valtioille, mutta sitä luovat muutkin tahot kuin valtiot. Michel-Rolph Trouillot (2001: 126) toteaa, että valtiota tutkittaessa ei pitäisi keskittyä yksinomaan kansallisiin valtioihin ja niiden instituutioihin vaan tarkastella erilaisia paikkoja ja tilanteita, joissa valtion ja hallinnon käytänteitä voi tunnistaa niiden tuottamien lopputuloksien, tai ”efektien”, seurauksena (ks. myös Lund 2011). Öljypalmuplantaasi Pomiossa on juuri tämänkaltainen paikka: se ei ole valtion instituutio, mutta se tuottaa monia valtiolle tyypillisiä prosesseja ja efektejä.

Luettavuuden tuottaminen on yksi Trouillot’n (2001: 126) nimeämistä valtioefekteistä, joita plantaasi tuottaa. Tämän lisäksi öljypalmuplantaasilla oli käynnissä muitakin valtionmuodostukselle tyypillisiä prosesseja. Yksi näistä oli niin sanottu isolaatioefekti eli ihmisten määrittelyminen yksilöidyiksi subjekteiksi esimerkiksi nimenhuutojen, työntekijärekisterien ja heidän yksittäisten toimintojensa listaamisen kautta (valtio puolestaan tuottaisi samanlaisia subjekteja esimerkiksi väestönlaskentojen kautta, ks. Hartikainen tässä teoksessa). Työntekijöiden jako eri töitä suorittaviin ryhmiin puolestaan muistuttaa identifikaatioefektiä eli isolaation avulla luotujen yksilöiden jakamista uudelleen erilaisiin kollektiiveihin, jotka ovat tunnistettavia sekä hallittaville että hallitsijoille (Trouillot 2001: 126). Tällaisia ryhmiä valtiossa ovat esimerkiksi ”kansalaiset” tai ”täysi-ikäiset”. Aiemmassa plantaaseja käsittelevässä tutkimuksessa onkin huomautettu, että plantaaseilla tuotanto ei perustu vain halvan maan ja työvoiman hyväksikäyttöön (Dennis [1980]: 219) vaan myös tiukkaan luokkajakoon ja työntekijöiden ja heidän työssä tarkkaan hallintaan (Benson 2008: 601; Dove 2012: 30).

Pomion öljypalmuplantaasin tapauksessa mielenkiintoisinta on, että valtion kaltaiset käytänteet oli viety yllä mainittua pidemmälle. Haastattellessani plantaasilla työskentelevää mengin-miestä hän mainitsi plantaasin valtuutetun (*councillor*) ja hänen avustajansa (tok pisiniksi *komiti*). Valtuutettu ja hänen avustajansa ovat Papua-Uuden-Guinean hallinnossa alimmalla paikallistasolla (*ward*) toimivat valtion vaaleilla valitut edustajat.²

2 Paikallishallinnon lisäksi Papua-Uudessa-Guineassa on piiri- (*district*) ja maakuntatasojen (*province*) hallitukset sekä kansallinen parlamentti, jonka kansanedustajat valitaan piiri- ja maakunnista

Kylätason edustajat ovat paikallisväestöstä valittuja valtuutettuja, jotka saavat edustajan palkkiota. Jos kylätason hallinto kattaa useamman kylän, sillä on yksi yhteinen edustaja eli *councillor*, kun taas jokainen kylä valitsee oman avustajansa, *komitin*.

Haastateltavani mukaan plantaasia ei ollut määritelty kylätason hallinnoksi. Plantaasi kuuluu lähimmän kylän hallintoon, jota edusti valtion vaaleilla valittu edustaja eli *councillor*. Sen sijaan plantaasin työntekijät valitsivat keskuudestaan *komitit*, edustajan avustajat. Siinä missä valtio maksaa edustajan palkkion, yritys maksaa avustajien. Avustajien lisäksi yritys oli palkannut myös vartijoita ja katekistin, joka on valtuutetun tavoin katolisen kirkon osa-aikainen edustaja – yleensä kirkon kouluttama paikallinen henkilö, joka pitää (lyhyempiä) messuja ja hoitaa kirkon asioita kylissä, joissa ei ole pappia.

Plantaasi oli siis yhtäältä osa valtion kylätason hallintoa ja toisaalta siitä erillinen. Läheisen kylän *councillor* vastasi hallinnon edustajana myös plantaasista, mutta hänen avustajansa eivät kuuluneet virallisesti paikallishallintoon vaan olivat plantaasin työläisten keskuudestaan valitsemia ja saivat palkkionsa yritykseltä. Plantaasi oli siis järjestetty hallinnollisesti, kuin alimpaan paikallistasoon eli *wardiin* kuuluva kylä, mutta yksityisesti ja kylätason hallintoa mukaillen.

Tämä muistuttaa Trouillot'n (2001: 126) nimeämää neljättä valtioefektiä, alueellistamista eli hallintoalueen ja rajojen luomista. Vaikka plantaasi ei ollut luonut täysin valtiosta erillistä hallintoaluetta, on sen rinnakkainen ja valtionkaltainen hallinto silti huomionarvoinen ilmiö. Antropologi Bruce Kapfererin (2005: 289) toteaaakin, että samalla kun valtioita hoidetaan nykyään yhä enemmän kuin – kuvitteellisia – yrityksiä, osa oikeista yrityksistä käyttää yhä enemmän valtionkaltaista valtaa. Näillä ”yritysvaltioilla”, jotka ovat hallintotavoiltaan yhdistelmä kansallisvaltioita ja uusia yrityshallinnon tekniikoita, on valtiosta poiketen minimaalinen intressi hallinnoida väestöä ja aluetta muuten kuin markkinoiden tarpeen mukaan. Kun yritykset käyttävät yhä enemmän tällaista valtaa, muuttuu myös julkinen järjestys yhä enemmän yksityistetyksi turvallisuuskysymykseksi, jossa kansalaiset ja julkinen tila nähdään riskeinä. Esimerkki tästä ovat muun muassa öljy-yhtiöt, jotka palkkaavat yksityisiä ”turvallisuusalan yrityksiä”, eli palkkasotilaita, turvaamaan

hankkeitaan. Siinä missä kansallisvaltiot pyrkivät luomaan järjestystä, vaikka usein alistavasti ja väkivaltaisesti, yritykset eivät ole kiinnostuneet väestöistä, vaan ne vetäytyvät omille alueilleen, jotka ovat sekä tilallisesti että sosiaalisesti verrattain eristyneitä ympäristöistään (Ferguson 2005: 378, 380; Kapferer 2005: 290, 293–294; Lattas 2011).

Uusia kasveja ja vanhoja dynamiikkoja

Se että plantaasiyritykset käyttävät valtionkaltaista valtaa, on kuin kai-ku Papua-Uuden-Guinean siirtomaa-ajalta. Valtiollinen järjestys tuotiin nykyiseen Papua-Uuteen-Guineaan ulkoa, pakolla ja verraten myöhään, kun Saksa ja Britannia jakoivat ja kolonisoivat alueen vuonna 1884 (Stella 2007: 5). Nykyisen Papua-Uuden-Guinean alueen yhteisöt olivat siirtomaa-aikaan asti itsenäisiä, eivätkä ne järjestäytyneet yhden keskitetyn poliittisen auktoriteetin alle tai valtiollisesti (Kituai 1998: 3; Moore 2003). Sen sijaan eri itsenäiset yhteisöt järjestivät keskinäiset suhteensa keskinäisten vaihtojen kautta (Moore 2003: 11–12, 13).

Kuten historioitsija August Kituai (1998: 3) asian ilmaisee, uusiguinea-laiset eivät kutsuneet siirtomaavaltioita hallitsemaan heitä, eikä niillä ollut paikallista oikeutusta, joten siirtomaavallan oli perustuttava väkivaltaan. Siirtomaavallat eivät voineet myöskään hallita epäsuorasti, sillä Uudessa-Guineassa ei ollut hallinnan rakenteita, jotka siirtomaavaltio olisi voinut ottaa käyttöönsä (Kituai 1998: 3). Tämän vuoksi siirtomaavallan leviittäminen oli hidas ja epätasainen prosessi. Saksan ja Britannian oli pakotettava itsenäiset ja hajallaan asuvat yhteisöt hallintaansa vähä vähältä. Siirtomaavirkailijat ja paikallisista kootut poliisipartiot yrittivät vähitellen ottaa uusia rajaseutuja haltuunsa. Kun tietyn alueen asukkaat oli väkivallan uhalla tai suoralla väkivallalla ”rauhoitettu”, nimitti siirtomaavirkamies paikalliset kyläedustajat, joista hiljalleen muodostui paikallishallinto. (Kituai 1998: 6, 13, 34, 142; ks. myös Kupiainen tässä teoksessa.) Siirtomaavaltioita vakiinnutettiin ja täydennettiin plantaaseilla, joiden avulla uusia alueita otettiin haltuun (Dennis [1980]: 219).

Uusi-Britannia päätyi aluksi Saksan siirtomaaksi, kun vuonna 1884 keisarikunta otti haltuunsa Uuden-Guinean pohjoisrannikon, Bismarckin-

saaret sekä osia Salomonsaarista (ks. myös Kupiainen tässä teoksessa). Saksan omistuksia hallinnoi aluksi Saksan Uuden-Guinean kauppakomppania, joka oli yksityinen yritys, joka pyrki spekuloimaan maakaupoilla siirtomaissa. Vuodesta 1885 lähtien sillä oli siirtomaissa yksinoikeus ottaa ”omistamattomia” maita haltuunsa tai ostaa niitä paikallisilta. Kauppakomppania myös hallinnoi siirtoma-alueita, ja sillä oli oikeus käyttää niillä Saksan keisarille kuuluvaa valtaa lukuun ottamatta suhteita ulkovaltoihin ja oikeuden hoitamista. Esimerkiksi Saksan keisarillisen laivaston tehtävänä oli suojella komppaniaa. Vastaavasti kun uusi keisarillinen edustaja yritti puuttua kauppakomppanian väärinkäytöksiin vuonna 1891, häntä ohjeistettiin, että siirtomaahallinnon tehtävänä oli edistää kauppakomppanian etuja. (Firth 1972: 362, 363, 368; Stella 2007: 5, 7–8.)

Kauppakomppania joutui perustamaan plantaaseja, koska tuhannet siirtolaiset, joille se oli suunnitellut myyvänsä maata, eivät koskaan saapuneet (Firth 1976: 52). Yritys perusti plantaaseja erityisesti Uuden-Guinean pääsaarelle, jonka asukkaat olivat tosin haluttomia työskentelemään niillä. Tämän vuoksi työvoimaa rekrytoitiin Bismarckinsaarilta ja Salomonsaarilta, joiden asukkailla oli aiempaa kokemusta siirtotyöläisinä olemisesta. Työolosuhteet pääsaaren plantaaseilla olivat kuitenkin surkeat. Jopa 40 % Kokopon värväyskeskuksen kautta työllistetyistä 2 800 työntekijästä kuoli työssä vuosien 1887–1903 välillä. (Firth 1976: 52–53; ks. myös Kupiainen tässä teoksessa.) Ymmärrettävästi tämä vähensi plantaasityön houkuttelevuutta, minkä seurauksena hyökkäykset värvääjiä kohtaan lisääntyivät ja työläisten määrä pääsaarella väheni.

Saariston asukkaat olivat kuitenkin valmiimpia työskentelemään Uuden-Britannian Gazelle-niemimaalla sijaitsevilla plantaaseilla, sillä siellä työolosuhteet olivat hieman paremmat ja plantaasit sijaitsivat lähempänä työläisten kotisaaria (Firth 1976: 53). Kauppakomppania oli kuitenkin keskittänyt investointinsa pääsaarelle, jonne siirtotyöläiset eivät halunneet, jonka omat asukkaat eivät halunneet plantaasitöitä ja jolla mahdollisuudet kopran myymiseen olivat pienemmät kuin Bismarckinsaarilla, jossa kopraa tuotettiin huomattavasti enemmän (Dennis [1980]: 228). Huonot kaupalliset päätökset sekä kauppakomppanian pyrkimys toteuttaa ”imperialismia vailla hallintaa” pakotti sen luopumaan siirto-

maiden hallinnasta (Firth 1972: 374, 377). Vuonna 1899 Saksan keisarikunta otti siirtomaiden hallinnan tehtäväkseen (Firth 1972: 374).

Saksan keisarillinen hallinto ja erityisesti ”rautakansleri” Otto von Bismarck olivat toivoneet, että Saksan Uuden-Guinean kauppakomppania maksaisi siirtomaahallinnon kulut (McKillop & Firth [1980]: 87–88). Osin tämä muistuttaa nykyisten Pomion päättäjien toivetta, että plantaasiyritykset tuottaisivat palveluita ja infrastruktuuria, jota valtio ei voi tai halua tarjota syrjäseutujen asukkaille. Myös se, että öljypalmuplantaasi on järjestetty kylähallinnon mukaisesti, muistuttaa siirtomaa-aikaa, jolloin kauppakomppaniat hallitsivat siirtomaanomistuksia. Siirtomaavallat, ensin Saksa, sitten Britannia, joka otti Saksan omistukset haltuunsa 1914, ja lopulta Australia, suosivat eurooppalaisten omistamia plantaaseja paikallisen pienviljelyn sijasta (Dennis [1980]: 222, 230).

Paikallista väestöä pidettiin halpatyövoimana, ja työläisten palkat oli laskettu oletuksella, että työläinen on naimaton mies. Tämä tarkoitti sitä, että plantaasisektori laski sen varaan, että kyläyhteisöt kantavat huolen työvoiman uusintamisesta. (Dennis [1980]: 232, 244; Gregory 1982: 117). Chris Gregory (1982: 135) mukaan plantaasituotanto on riippuvainen niin sanotusta ”työvoimarajaseudusta” eli siitä, että rajaseuduilta saa halpaa työvoimaa, jonka toimeentuloa kotiyhteisöt tukevat. Ajan myötä rajaseudut sulkeutuivat, kun paikalliset vaativat suurempia palkkoja, ryhtyivät itse viljelemään rahakasveja tai kieltäytyivät työstä. Uusi-Britannia, yksi ensimmäisistä rajaseuduista, sulkeutui, kun paikalliset ryhtyivät yhä useammin pienviljelijöiksi ja halpaa työvoimaa oli etsittävä muualta. Lopulta vuonna 1972, kun viimeisetkin rajaseudut Uudessa-Guineassa sulkeutuivat ja paikalliset eivät enää suostuneet työskentelemään halpatyövoimana, plantaasitalous kriisiytyi. (Gregory 1982: 131, 136–137, 143, 157.)

Uudessa-Britanniassa halpatyövoiman lähde tyrehtyi paikallisten saadessa yhä enemmän tuloja pienviljelystä. Rahakasvien, kuten kaakaon ja kookoksen, viljely on kuitenkin muuttunut 1990-luvulta lähtien hankalammaksi Pomion asukkaille. Kaakaotauti sekä heikot ja kalliit kuljetusmahdollisuudet vähentävät pienviljelyn tuomia tuloja. Vaikka pomiolaiset ovat omavaraisia ruoan suhteen, tarvitsevat he rahaa työkaluja, lukukausimaksuja, terveydenhoitoa ynnä muita menoja varten. Erityi-

sesti mängenien alueella tulolähteet ovat vähäiset. Wide Bayn mängenit voivat myös työskennellä verraten huonoilla palkoilla, sillä taitavina viljelijöinä he usein viljelevät oman ruokansa plantaaseilla tai saavat sitä kotikylästään. Tämä tarkoittaa sitä, että aivan kuten siirtomaa-aikoina maaseudun viljelijäyhteisöt subventoivat plantaaseja. Siitä huolimatta, että nyt viljeltävät kasvit, kuten öljypalmu, ovat uusia, ovat tuotannon rakenteet vanhankaltaiset. Kyse ei ole vain Pomiosta, vaan tämä vaikuttaa olevan yleisempi ilmiö nykyisen biopolttoaineiden ja ruoan teollisen mittakaavan viljelyssä maailmanlaajuisesti (Borras, McMichael & Scoones 2010: 589).

Paikallinen valtionmuodostus plantaasilla

Ottaen huomioon valtionmuodostuksen ja plantaasien yhteen kietoutuneen historian Papua-Uudessa-Guineassa on Pomion öljypalmuplantaasin valtionkaltainen järjestys ehkä vähemmän yllättävää kuin miltä se minusta aluksi vaikutti. Kylätason hallinnon mukainen järjestäytyminen ei ollut kuitenkaan plantaasin johdon vaan työntekijöiden ajatus. Haastattelemani työntekijät kertoivat, että yritys oli palkannut plantaasilla työskentelevä vartijan, tai ”poliisin”, kuten häntä yleisesti kutsuttiin, heti plantaasin perustamisen yhteydessä. Kun kävin plantaasilla ja sen lähikylissä, joissa tein tutkimusta vuonna 2019, plantaasin vartija osallistui aktiivisesti järjestyksenpitoon myös lähikylissä. Lähikylien edustajat esimerkiksi kutsuivat vartijan pidättämään rikoksista syytettyjä ja viemään heidät plantaasin putkaan sekä osallistumaan kylätason oikeudenkäynteihin (*village court*).

Sen sijaan katekistin ja edustajan avustajien asettaminen oli ollut työntekijöiden ehdotus, johon plantaasin johto oli suostunut. Mengemies, joka oli ylennyt plantaasilla alempaan johtoportaaneseen, selvensi tätä haastattelussa:

Me [yritys] maksamme heidän palkkionsa. Esimerkiksi poliisi [vartija], valtio ei maksa hänen palkkioitaan. Sama pätee katekistiin. Heistä tuli tavallaan yrityksen työntekijöitä. Johto maksaa heidän

palkkionsa, mutta he työskentelevät kuin valtion edustajat. Ja valtio tietää tästä. [Itä-Pomion paikallishallinnon] puheenjohtaja ja [Pomion] kansanedustaja tulivat vierailemaan plantaasille. Ja yllättyivät, koska muilla yrityksillä ei ole katekisteja tai valtuutettuja. Niillä on vartijat, mutta ei muuta. Heidän leuat loksahdivat auki, kun he näkivät tämän.

Huomionarvoista haastattelussa on myös ylpeys, jolla työntekijä kuvailee valtion edustajien reaktioita. Kyse ei ole siis vain siitä, että yritys ottaa itselleen valtionkaltaisen roolin rajaseudulla, tai ylhäältä päin tuotetuista valtioefekteistä. Päinvastoin, kyse on myös alhaalta ylöspäin tapahtuvasta valtionmuodostuksesta. Tämäkään ei sinänsä ole yllätys, sillä vaikka uusiguinealaiset tuotiin valtiovallan alle vasta 1800-luvun lopulla, Papua-Uuden-Guinean asukkaat ovat siitä lähtien ottaneet aktiivisesti osaa sen muodostamiseen.

Siirtomaavallan vakiinnuttaminen tapahtui voimakeinoja ja suoraa väkivaltaa käyttäen, kun partiovirkamies (hän oli aina mies) poliiseineen saapui uusille rajaseuduille ja pakotti aiemmin itsenäiset yhteisöt noudattamaan uusia ja ulkoa tuotuja lakeja (Kituai 1998: 142, 157). Prosessi kesti kauan, ja viimeiset rajaseudut tuotiin Australian siirtomaavallan piiriin vasta 1950-luvulla (Kituai 1998: 157). Vielä siirtomaavallan vakiinnuttamisen jälkeen valtiovallan läsnäolo oli monella alueella vähäistä. Monille Papua-Uuden-Guinean asukkaalle ”valtio” tarkoittikin pitkään heidän alueelleen ajoittain saapuvaa siirtomaavirkailijaa ja hänen mukanaan kulkeutta uusiguinealaisista koottua poliisipartiota (Kituai 1998: 1), sillä muuten yhteisöt olivat itsenäisiä ja päättivät itse, miten asiansa järjestivät.

Papuauusiguinealaisia siirtomaapoliiseja tutkinut historioitsija August Kituai (1998) osoittaa, että vaikka siirtomaavalta ja siten asukkaiden ensikosketus valtioon perustui väkivaltaan, ei se olisi vakiintunut ilman Papua-Uuden-Guinean asukkaiden aktiivista roolia. Ensimmäisiltä rajaseuduilta kootut uusiguinealaiset poliisit olivat avainasemassa välittäjinä siirtomaavirkailijoiden ja paikallisten välillä. Paitsi että he edustivat valtion väkivaltakoneistoa, he myös tekivät paikalliset tilanteet siirtomaavirkailijoille ymmärrettäviksi ja toisaalta tulkitsivat ja selittivät valtion käytäntöjä paikallisille. (Kituai 1998: 6, 13, 136, 204.) Siirtomaahallinto

loi myös paikallishallinnon eli asetti yhteisöille paikallisedustajat (Kituai 1998: 6, 13). Nämä paikallisista aluksi nimetyt ja myöhemmin vaaleilla valitut edustajat olivat ensiarvoisen tärkeitä valtion vakiinnuttamisessa ja myös sen muodostamisessa. Siirtomaapoliisit, kuten plantaasityöläisetkin, olivat nuoria miehiä, jotka hakeutuivat asemaansa auktoriteetin tavoittelun, seikkailunhalun tai pakon vuoksi (Kituai 1998: 84). Plantaasityöläiset, kuten myös vangit, olivat ensimmäisinä kosketuksissa valtion instituutioihin, ja heistä tuli sen vuoksi usein paikallishallinnon ensimmäiset edustajat omissa kotiyhteisöissään (Keesing 1986: 166; Kituai 1998: 84; Reed 2003: 39).

Monilla alueilla, kuten Pomiassa, valtion instituutioiden ja palveluiden läsnäolo jäi valtion vakiintumisesta ja Papua-Uuden-Guinean itsenäistymisestä huolimatta vähäiseksi. Paikallisedustuksen lisäksi ihmiset ottivat useilla seuduilla aktiivisesti osaa valtion ja valtionkaltaisten rakenteiden muovaamiseen. Esimerkiksi Pomiassa syntyi 1960-luvulla Uuden-Guinean itsehallinnon aikoihin uskonnollis-poliittinen Kivungiliike (Kokoontuminen), joka yhdisti elementtejä kristinuskosta sekä paikallisista kulttuureista, erityisesti mengenien perinteestä, sillä liike oli vahvin mengenien keskuudessa (Bailoenakia & Koimanrea 1983: 174–175; Lattas 2006: 132). Kivungin oppeihin kuuluu sosiaalisen harmonian tavoittelu noudattamalla kristinuskon oppeja ja kunnioittamalla esivanhempien henkiä, kuten liikkeen jäsenet Philip Bailoenakia ja Francis Koimanrea (1983: 177–179) kirjoittavat. Kivungilla oli myös hyvin selkeät poliittiset tavoitteet, joihin kuuluivat erityisesti syrjäisen Pomion alueen kehittäminen sekä sen ja muiden syrjäseutujen itsemääräämisoikeuden ajaminen (Bailoenakia & Koimanrea 1983: 173). Vuodesta 1964 aina vuoteen 2002 Pomion kansanedustajaksi Papua-Uuden-Guinean parlamenttiin valittiin Kivungin jäsen.

Kivungin seremoniat ovat hyvin byrokraatisoituneita, ja ne mukailevat valtion muodollisia käytäntöjä; jäsenet esimerkiksi tunnustavat syntejään, joista myös maksavat sakkoja. (Myös valtion tunnustama paikallisista edustajista koostuva kylätason oikeus voi määrätä sakkoja.) Kivungin tilaisuuksista kirjoitetaan raportteja, joista tehdään kopiot sekä paikallisryhmälle että liikkeen keskushallinnolle (Lattas 2006: 133). Kivung-liikettä tutkinut antropologi Andrew Lattas (2006: 130, 140) toteaa,

että liikkeen jäsenet ovat luoneet omat ja vaihtoehtoiset tapansa osallistua valtion toimintaan ja markkinatalouteen. Kivungin toiminta ei kuitenkaan rajoitu uskonnolliseen puoleen ja parlamentaariseen edustukseen, vaan liike keräsi kokoon huomattavia summia rahaa, jolla liike tuki lukion perustamista Pomioon, rahoitti sekä paikallisten terveystieteiden perustamista että sairaanhoitajien kouluttamista ja keräsi rahaa Pomion piirikuntahallinnon rakentamiseksi (Bailoenakia & Koimanrea 1983: 178, 181). Kivung myös lähetti katastrofiapua sekä hallasta kärsineille Uuden-Guinean ylängöille että taifuunin koettelemalle Australian pohjoisosalle (Bailoenakia & Koimanrea 1983: 178).

Jos plantaasin ja plantaasiyritysten valtionkaltainen järjestys, niiden keskeinen rooli tarpeellisen infrastruktuurin rakentajina ja valtiovallan levittäjinä, Pomiossa muistuttaa varhaisen siirtomaa-ajan yritysten roolia, niin myös paikallisten aktiivisuudella valtion muokkaamisessa ja rakentamisessa on pitkät perinteet. Työntekijöiden ehdotus plantaasin järjestäytymisestä kylätason hallinnon mukaisesti muistuttaa Jaap Timmerin (2010) kuvausta paikallisesta valtionmuodostuksesta Indonesian Borneon maaseudulla, jossa valtion läsnäolo on usein vähäistä, etenkin palveluiden osalta. Osissa Borneon syrjäistä maaseutua paikalliset ovat ottaneet käyttöönsä valtionkaltaisia käytäntöjä ”näyttääkseen valtiolta”, eli jotta Indonesian keskusvaltio tunnistaisi heidän suvereeniuutensa (Timmer 2010: 706, 711). Erityisesti paikalliset eliitit ovat mukailleet valtion laillista järjestystä ja kulttuuria, jotta paikalliset maanomistusjärjestelyt olisivat mahdollisimman tunnistettavia valtion näkökulmasta (Timmer 2010: 704–705). Timmerin (2010: 705) mukaan ihmisten ottaessa käyttöönsä valtionkaltaisia käytänteitä kyse ei ole siitä, että he haluaisivat tulla valtion alamaisiksi, vaan siitä, että he tunnistavat suvereniteetin ja vallan, joka liitetään valtion käytäntöihin, ja haluavat ne osakseen. Tämä vastaa Lattasin (2006: 136, 144) tulkintaa Kivung-liikkeestä paikallistason omaehtoisena ja vaihtoehtoisten suvereniteetin rakenteiden luomisena.

Öljypalmutyöläisten ehdotus, että plantaasilla tulisi vartijoiden lisäksi olla edustajat sekä katekistit kylätason hallinnon tavoin, on esimerkki siitä, että valtio ja valtionkaltainen järjestys ei rakennu vain ”ylhäältä alas”, jo olemassa olevien institutionaalisten toimijoiden kautta, vaan ihmi-

set paikallistasolla myös rakentavat valtiota paikallisesti ”alhaalta ylös”. Papua-Uuteen-Guineaan kuuluvalla Bougainvillen saarella paikallishallintoa tutkinut Thiago Oppermann (2015: 210, 215) huomauttaa, että paikallisyhteisöt eivät vain kesytä ulkoa tuotuja rakenteita mukailemalla valtion instituutioita, kuten esimerkiksi Kivungin seremonioissa, vaan aktiivisesti muodostavat niitä. Oppermannin (2015: 199, 211) mukaan Papua-Uuden-Guinean valtio nojaa monin tavoin paikallisesti rakennettuihin, puolivaltiollisiin (engl. *parastatal*) instituutioihin. Nämä voivat olla enemmän tai vähemmän muodollisia ryhmittymiä aina kansalaisjärjestöistä sukuryhmiin, valtion tunnustamia kylätason oikeusistuimia tai byrokratian osaksi otettuja perinteisiksi miellettyjä auktoriteetteja, kuten kylänvanhimpia. Ne ovat usein löyhästi osa valtion byrokratiaa, eivät täysin irrallisia valtiosta, eivätkä etenäkään valtion vastaisia. Joskus ne ovat valtion itsensä muodostamia, kuten vaikkapa kylätason hallinto, tai sitten ne ovat syntyneet spontaanisti (Oppermann 2015: 211), kuten Pomion plantaasilla. Tällaiset puolivaltiolliset ryhmät voivat olla myös yritysmuotoisia, kuten paikallisten muodostamien maanomistajayhtiöiden (Lattas 2011: 90) tai plantaasien tapauksessa.

Pomion plantaasilla kietoutuivat yhteen kaksi eri valtionmuodostuksen prosessia, ”ylhäältä” yrityksen tuoma hallinta vartijoiheen ja sääntöineen sekä ”alhaalta” työntekijöiden itsensä muodostama järjestys vaaleilla valittuine edustajineen. Toteuttamalla idealisoitua valtion järjestystä katekisteineen ja vaaleilla valittuine edustajineen plantaasityöläiset tekivät vaatimuksia sen suhteen, minkälainen hallinnon heidän mielestään kuuluisi olla (ks. myös Timmer 2010: 707, 711).

Epätasaisesti hallittu alue

Näiden prosessien lopputulos tuntuu olevan hyvin järjestetty plantaasi. Vuonna 2011 plantaasin vartija löi riidan päätteeksi nuorta plantaasilla työskennellyttä miestä viidakkoveitsellään. Tämä raivostutti työntekijän ystävät, jotka pakottivat vartijan pakenemaan plantaasilta. Kun vierailin plantaasilla 2012, oli vartija edelleen poissa ja vain hänen asuntonsa rikki kivitetyt ikkunat muistuttamassa tapahtuneesta. Työntekijät jat-

koivat silti työskentelyä plantaasilla, eikä häiriöitä ollut. He siis itse ylläpitivät järjestystä silloinkin, kun vartija ei ollut paikalla. Huolimatta siitä, että työntekijät olivat itse ehdottaneet valtionkaltaista järjestystä, ei plantaasi ollut tehnyt ihmisistä valtion mallialamaisia. Vuonna 2019 vartija oli jälleen normaalisti paikalla plantaasilla.

Kun olin tekemässä jatkotutkimusta Pomiassa vuonna 2014, kuulin, että tietyn mengin-kylän miehet olivat kaikki paenneet plantaasilta. Paikallispolitiikkaan liittyvien erimielisyyksien vuoksi erään toisen mengin-kylän asukkaat olivat syyttäneet tämän kylän miehiä noituudesta ja onnistuneet tuomaan alueelle poliisin pitkälti siksi, että heillä oli yhteyksiä paikallisiin poliitikoihin. Tuohon aikaan poliisien asemapaikat olivat kaukana, eivätkä he juurikaan käyneet Pomion alueella. Jos poliisin halusi syrjäseudulle, piti maksaa heidän matkakustannuksensa, minkä vuoksi alueen asukkaat kutsuivat heitä paikalle vain ani harvoin.

Syytetyn kylän asukkaat pakenivat poliisia sademetsään, jossa he pilieskelivät useamman viikon kunnes poliisi lähti pois tyhjin käsin. Tämän kylän miehet puolestaan pakenivat plantaasilta, koska he kokivat olevansa liian näkyviä kohteita poliisille plantaasin ”luettavassa ympäristössä”. He kaikki palasivat kotikyläänsä ja jäivät sinne poliisin poistuttua. Tämä myös osoittaa, että luettavuus on asteittaista ja valtion alueellinen hallinta on Pomiassa hyvin epätasaista. Plantaasit puolivaltiollisina tiloina ovat hyvin selkeästi luettavia paikkoja, joilla poliisit myös usein yöpyvät matkoillaan syrjäseuduille.

Myös kylät ovat luettavia ympäristöjä. Lähetysaarnajat ja siirtomaa-virkailijat rohkaisivat Pomion asukkaita jättämään pienemmät ja hajanaisemmat muutamasta talosta koostuvat kylät ja muuttamaan rannikolla ja keskeisten kulkuväylien varrella oleviin kyliin. Wide Bayn mengin olivat 1970-lukuun mennessä pitkälti hylänneet sisämaan asumuksensa ja siirtyneet lähemmäksi rannikkoa. Tieyhteyden puutteen vuoksi matkustaminen näihin rannikonkin kyliin oli vuoteen 2015 asti vaikeaa ja kallista, sillä niihin piti tulla veneellä. Poliisi tuli kyliin vain, jos heidän matkakulunsa maakunnan pääkaupungista maksettiin. Yleensä vain ulkomaisilla metsäyhtiöillä oli varaa (tai erityistä halua) tähän (ks. myös Lattas 2011). Vaikka kylät olivat vaikeasti saavutettavissa, olivat ne silti melko luettavia ulkopuolisille. Juuri tämän takia kyläläiset pakenivat metsään:

Wide Bayn mengeneille sisämaan sademetsä on tuttu ympäristö, jossa he liikkuvat ja jossa on merkityksellisiä paikkoja, kuten hylättyjä kyliä sekä alati muuttuva polkujen verkosto (ks. myös Tammisto 2012). Henkilölle, joka ei ole asunut alueella, sademetsä on kuitenkin vaikeakulkuisen ja hämmentävä ympäristö, jonne on helppo eksyä. Kun maaseudun asukkaat haluavat vältellä valtion väkivaltaisempaa puolta, he siirtyvät metsään.

Kyseisestä kylästä tulevat naispuoliset työläiset kuitenkin jäivät plantaasille. Tämä johtuu siitä, että muodollinen politiikka on pitkälti miehen sfääri ja mengeniin keskuudessa noituudesta syytetään vain miehiä. Paikat ja infrastruktuurit ovat erilaisten sosiaalisten ja yhteiskunnallisten suhteiden sekä historiallisten prosessien aineellistumia ja luomuksia. Näiden materiaalistien rakenteiden kautta ihmiset myös havaitsevat nämä prosessit ja suhteet. (Anand 2011; Stasch 2013.) Tämän vuoksi ne ovat myös harvemmin neutraaleja. Esimerkiksi Papua-Uuden-Guinean itäisillä ylängöillä naisten pääsyyn terveyskeskuksiin vaikuttaa se, minkä sukuryhmän alueella ne ovat ja missä väleissä kyseinen sukuryhmä on naisen oman tai aviomiehen sukuryhmän kanssa. Jos sukuryhmien välillä on konflikti, ei nainen voi mennä terveyskeskukseen. (West 2006: 95.) Vastaavasti öljypalmuplantaasi muuttui mengeniin miehille turvattomaksi paikaksi, kun heidän kyläläisiään syytettiin noituudesta, koska heitä syyttäneiden kyläläisten läheiset suhteet paikallishallintoon aineellistuivat plantaasin kautta – luettavalla alueella, jossa poliisin on helppo toimia.

Lopuksi

Paikalliset poliitikot käynnistivät vuonna 2004 maa- ja metsätaloushankkeet vähentääkseen Pomion alueellista marginalisaatiota. Vuonna 2015 tieyhteys Pomion ja maakuntapäikaupungin välillä lopulta valmistui. Jää nähtäväksi, miten ja millä tavoin tieyhteys muuttaa piirikuntaa. Paikallisille poliitikoille Pomio oli kuin rajaseutu, jossa kansallisen valtion läsnäolo ja palvelut olivat vähäisiä. Tämän muuttamiseksi metsä- ja plantaasiyrityksille annettiin tehtäväksi rakentaa tieyhteys ja rahoittaa

palveluita vastikkeeksi hakkuuoikeuksista ja viljelymaasta. Yrityksille Pomio oli puolestaan rajaseutu eli alue, jolla oli paljon tarjolla olevia luonnonvaroja ja halpaa työvoimaa. Mahdollisuus vuokrata paikallisyhteisöltä maata 99 vuodeksi ja pienviljelyn vähenemisen tuottama työvoiman tarjonta avasivat Pomion maa- ja työvoimarakajaseudut uudestaan.

Olen tässä artikkelissa tarkastellut, minkälaisia hallinnan tiloja ja territorialisaatiota plantaasit Pomiossa tuottavat, kun yrityksille on annettu tehtäväksi kehittää palveluita ja infrastruktuuria, jotka on perinteisesti mielletty valtion vastuualueiksi. Historiallisesti plantaasit ovat olleet hallinnan työkalu, jolla on valloitettu, rauhoitettu ja otettu käyttöön uusia maa-alueita sekä tuettu siirtomaahallinnon toimintaa, kuten Maxine Dennis ([1980]: 244) on osoittanut. Vaikka tieinfrastruktuurin kehittäminen on keskeistä valtion ulottuvuuden kasvattamisen kannalta (Ferguson 1994; Tammisto 2010), se ei ollut ainoa plantaasin tuottama valtioefekti (Trouillot 2001). Vuonna 2008 perustetusta öljypalmuplantaasista tuli itsessään valtionkaltainen ja valtion hallintoa mukaileva tila (ks. Benson 2008; Dennis [1980]: 219; Dove 2012: 23, 30). Plantaasitalouteen kuuluvien toimien, kuten ihmisten, työn ja ympäristön, uudelleenjärjestämisen lisäksi plantaasi järjestettiin kylähallinnon mukaisesti vaaleilla valittuine edustajineen – ilman, että se oli virallisesti osa valtion byrokratiaa. Vielä huomionarvoisempaa on, että tämä oli kokeneiden plantaasityöläisten aloite.

Pomion öljypalmuplantaasilla kaksi erisuuntaista valtionmuodostuksen prosessia yhdistyivät. Siinä missä yritys pyrki järjestämään plantaasia ylhäältä alas, työläiset organisoivat sitä alhaalta ylös. Monet järjestämisessä aktiivisista työläisistä olivat kartuttaneet kokemusta Länsi-Uuden-Britannian öljypalmuplantaaseilla ja tunsivat teollisuudenalan hyvin. He olivat edenneet yrityksen hierarkiassa ja pystyivät parantamaan asemiaan luomalla rakenteita, joiden kautta he olivat tiiviimmin tekemisissä johdon kanssa. He loivat valtionkaltaisia rakenteita, eivät niinkään oikeuttaakseen olemassa olevia epätasa-arvoisia rakenteita, kuten Timmerin (2010: 707, 711) kuvailemassa tapauksessa, vaan näyttääkseen, mitä he valtiolta odottivat. Oppermannia (2015: 215) mukaillen he ikään kuin päihittivät valtion sen omilla välineillä ja tuottivat valtion rakenteita sinne, mistä ne puuttuivat. Koska työntekijät olivat ylpeitä

siitä, että valtion edustajat olivat myönteisesti yllättyneitä, vaikuttaa siltä, että he loivat nämä rakenteet, jotta valtio voisi ottaa ne käyttöönsä (ks. Timmer 2010: 704), ikään kuin valtiota ennakoiden.

Yksi syy tälle voi olla se, että vaikka yritykset tuottavat usein valtiomaisesta järjestystä tai valtiomaisia efektejä, niiden intressit ovat huomattavasti rajatummat kuin varsinaisen valtiovallan. Plantaasien valtionkaltainen järjestys on tehty ensisijaisesti palvelemaan teollisen maatalouden tuotantovaatimuksia. Kuten Saksan siirtomaavalta, joka toivoi, että kauppakomppania rahoittaisi Uuden-Guinean omistusten hallinnoimisen (McKillop & Firth [1980]: 87–88), Pomion paikallispoliitikot toivoivat, että yritykset toisivat alueelle sieltä puuttuvia palveluita ja infrastruktuuria. Saksan siirtomaa-aikana yritykselle ulkoistettu hallinto ei toiminut ja keisarillisen hallinnon oli otettava ohjat. Nykyiset plantaasiyritykset eivät myöskään tuota yhdenmukaisesti hallittavia alueita vaan epätasaista tilaa, jossa tietyt paikat ovat hallittavampia kuin toiset. Plantaasiyritykset tuntuvat itse asiassa hyötyvän epätasaisesti jakautuneesta kehityksestä, joka ylläpitää rajaseutuolosuhteita (Gregory 1982: 129). James Ferguson (2005: 378–380) tekee saman suuntaisen huomion ja toteaa, että ekstraktiivinen pääoma, kuten kaivos- ja metsäyhtiöt, tuottavat hyvin epätasaista territorialisaatiota, eristyneitä hallinnan paikkoja ja tilkkutäkkimäistä järjestystä.

Vaikka öljypalmuplantaasista tuli valtionkaltainen paikka, ei plantaasihanke ole tuottanut mallialamaisia. Kun mengentöyläiset kyllästyvät kontrolloituun ja huonosti palkattuun plantaasityöhön, tuntevat tulevasa alistetuiksi tai jopa valtion väkivaltakoneiston uhkaamaksi, poistuvat he plantaasilta kyliinsä – tai jopa piiloutuvat metsään. Siinä missä kokeneet työläiset osallistuivat plantaasin valtionkaltaisen järjestyksen tuottamiseen, äänestivät toiset – usein yrityksen hierarkian pohjalla olevat – jaloillaan ja pakenivat sitä. Eri paikat aineellistavat erityyppisiä sosiaalisia suhteita ja historiallisia prosesseja (Stasch 2013: 555). Kuten Rupert Stasch (2013: 555) on todennut, jotkin paikat aineellistavat monia ja monimuotoisia historiallisia ja sosiaalisia suhteita sekä järjestyksen muotoja. Ne ovat siten myös monimerkityksellisiä.

Pomion yhdistetty maa- ja metsätaloushanke on tuottanut epätasaisen alueen, jossa on eri tavoin ”latautuneita” paikkoja, joista osa on luetta-

vampia ja hallittavampia kuin toiset. Mengenit ja muut maaseudun asukkaat pyrkivät toimimaan parhaansa mukaan tässä tilanteessa ja liikkuvat eri paikkojen välillä ottaakseen osaa niillä aineellistuviin sosiaalisiin suhteisiin tai välttääkseen näitä suhteita (Stasch 2013: 565). Mengenit ovat jo pitkään tuottaneet omia, vaihtoehtoisia järjestyksiä valtiolle (Lattas 2006). Kuten yllä olen osoittanut, rakentavat he myös valtiota paikallisesti tai ”alhaalta ylös”. Vaikuttaakin siltä, että Pomiossa valtio on kirjaimellisesti paikallistunut, rajoittunut tiettyihin paikkoihin, mutta poissa oleva toisaalla. Tästä mengenit pyrkivät hyötymään liikkumalla välillä valtion luo ja välillä siitä pois tarpeidensa mukaan.

LÄHTEET

- Anand, Nikhil 2011. Pressure: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai. *Cultural Anthropology* 26 (4): 542–564.
- Bailoenakia, Philip & Francis Koimanrea 1983. The Pomio Kivung Movement. Teoksessa Wendy Flannery (toim.): *Religious Movements in Melanesia Today* (1). Goroka: The Melanesian Institute.
- Ballard, Chris & Glenn Banks 2003. Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology* 32 (1): 287–313.
- Benson, Peter 2008. El Campo: Faciality and Structural Violence in Farm Labor Camps. *Cultural Anthropology* 23 (4): 589–629.
- Bernstein, Henry & Michael Pitt 1974. Plantations and Modes of Exploitation. *Journal of Peasant Studies* 1 (4): 514–526.
- Borras, Saturnino, Philip McMichael & Ian Scoones 2010. The Politics of Biofuels, Land and Agrarian Change: Editors' Introduction. *Journal of Peasant Studies* 37 (4): 575–592.
- Bridge, Gavin 2011. Resource Geographies I: Making Carbon Economies, Old and New. *Progress in Human Geography* 35 (6): 820–834.
- Chalfin, Brenda 2010. *Neoliberal Frontiers: An Ethnography of Sovereignty in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dennis, Maxine [1980]. Plantations. Teoksessa Donald Denoon & Catherine Snowden (toim.): *A Time to Plant and a Time to Uproot: A History of Agriculture in Papua New Guinea*. [Papua New Guinea]: Institute for Papua New Guinea Studies.
- Dove, Michael 2012. *The Banana Tree at the Gate: A History of Marginal Peoples and Global Markets in Borneo*. New Haven: Yale University Press.
- Ferguson, Brian & Neil Whitehead 1999. The Violent Edge of the Empire. Teoksessa Brian Ferguson & Neil Whitehead (toim.): *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Oxford: James Currey.
- Ferguson, James 1994. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power In Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Ferguson, James 2005. Seeing like an Oil Company: Space, Security, and Global Capital in Neoliberal Africa. *American Anthropologist* 107 (3): 377–382.
- Firth, Stewart 1972. The New Guinea Company, 1885–1899: A Case of Unprofitable Imperialism. *Historical Studies* 15 (59): 361–377.
- Firth, Stewart 1976. The Transformation of The Labour Trade in German New Guinea, 1899–1914. *The Journal of Pacific History* 11 (1): 51–65.
- Fisher, Daniel & Jaap Timmer 2013. Preface: Becoming like the State. *Oceania* 83 (3): 153–157.
- Gregory, Chris 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Jansen, Stef 2014. Hope For/Against the State: Gridding in a Besieged Sarajevo Suburb. *Ethnos* 79 (2): 238–260.
- Kapferer, Bruce 2005. New Formations of Power, the Oligarchic-Corporate State, and Anthropological Ideological Discourse. *Anthropological Theory* 5 (3): 285–299.
- Keesing, Roger 1986. Plantation Networks, Plantation Culture: The Hidden Side of Colonial Melanesia. *Journal de la Société des Océanistes* 42 (82): 163–170.
- Kituai, August Ibrum 1998. *My Gun, My Brother: The World Of The Papua New Guinea Colonial Police 1920–1960*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lattas, Andrew 2006. The Utopian Promise of Government. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (1): 129–150.
- Lattas, Andrew 2011. Logging, Violence and Pleasure: Neoliberalism, Civil Society and Corporate Governance in West New Britain. *Oceania* 81 (1): 88–107.
- Lund, Christian 2011. Fragmented Sovereignty: Land Reform and Dispossession in Laos. *Journal of Peasant Studies* 38 (4): 885–905.
- Madden, Fred 2001. Discourse Considerations in Mengen. Summer Institute of Linguistics. <http://www.sil.org/resources/archives/31265>. <Vierailtu 23.2.2021>
- McCarthy, John 2013. Tenure and Transformation in Central Kalimantan: After the "Million Hectare" Project. Teoksessa Anton Lucas & Carol Warren (toim.): *Land for the People: The State and Agrarian Conflict in Indonesia*. Athens: Ohio University Press.
- McKillop, Robert & Stewart Firth [1980]. Foreign Intrusion: The First Fifty Years. Teoksessa Donald Denoon & Catherine Snowden (toim.): *A Time to Plant and a Time to Uproot: A History of Agriculture in Papua New Guinea*. [Papua New Guinea]: Institute for Papua New Guinea Studies.
- Moore, Clive 2003. *New Guinea: Crossing Boundaries and History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Oppermann, Thiago 2015. Fake it Until You Make it: Searching for Mimesis in Buka Village Politics. *Oceania* 85 (2): 199–218.
- Peluso, Nancy & Christian Lund 2011. New Frontiers of Land Control: Introduction. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 667–681.
- Reed, Adam 2003. *Papua New Guinea's Last Place: Experiences of Constraint in a Postcolonial Prison*. New York: Berghahn Books.
- Scott, James 1998. *Seeing Like A State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Stasch, Rupert 2013. The Poetics of Village Space When Villages Are New: Settlement Form as History Making in Papua, Indonesia. *American Ethnologist* 40 (3): 555–570.

- Stella, Regis 2007. *Imagining the Other: The Representation of the Papua New Guinean Subject*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tammisto, Tuomas 2010. Strengthening the State: Logging and Neoliberal Politics in East New Britain, Papua New Guinea. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 35 (1): 43–59.
- Tammisto, Tuomas 2012. Aika, paikka ja historia Papua-Uuden-Guinean mendenien ympäristössä. Teoksessa Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.): *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsinki: Helsingin yliopisto, sosiaalitieteiden laitos.
- Tammisto, Tuomas 2016. Enacting the Absent State: State-formation on the Oil-palm Frontier of Pomio (Papua New Guinea). *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 62: 51–68.
- Tammisto, Tuomas 2019. Life in the Village is Free: Socially Reproductive Work and Alienated Labour on an Oil Palm Plantation in Pomio, Papua New Guinea. *Suomen antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 43 (4): 19–35.
- Timmer, Jaap 2010. Being Seen Like the State: Emulations of Legal Culture in Customary Labor and Land Tenure Arrangements in East Kalimantan, Indonesia. *American Ethnologist* 37 (4): 703–712.
- Trouillot, Michel-Rolph 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42 (1): 125–138.
- West, Paige 2006. *Conservation is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.

Valtio, maa ja luonnonvaraprojektit Koillis-Madagaskarilla

Jenni Mölkänen

© <https://orcid.org/0000-0002-7518-9309>

Johdanto

Madagaskar on luonnonsuojeluprojektien luvattu maa, ja valtiota on kuvattu luonnonsuojelun mallioppilaaksi: Madagaskar oli ensimmäinen Afrikan valtio, joka allekirjoitti vuonna 1984 ensimmäisen kansallisen ympäristönsuojelustrategian. Kolmisenkymmentä vuotta myöhemmin, vuonna 2013, valtio saavutti YK:n ja Kansainvälisen luonnonsuojeluliiton IUCN:n (International Union for Conservation of Nature) tavoitteen suojella 10 % maan alueista (Corson 2014: 193). Kuinka tämä on mahdollista paikoissa, joissa ihmiset saavat toimeentulonsa pääasiassa maanviljelystä ja ovat vieroksuneet yhteistyötä valtion kanssa ja jopa paenneet sitä?

Antropologiassa valtio on pääasiassa määritelty instituutioina, joiden tehtävänä on taata valtion hallinto ja suvereenius. Weberin mukaan modernilla eurooppalaisella valtiolla oli yksinoikeus käyttää väkivaltaa valtion hallinnon ja suvereeniuden takaamiseksi (Weber 2008 [1919]: 156–178). Antropologinen kirjallisuus onkin kiinnittänyt huomiota epäkohtiin, esimerkiksi siihen, kuinka valtioilla on kyky ”hyötyä” väestöstään esimerkiksi marginalisoimalla valtion politiikasta maanviljelijät,

jotka kuitenkin tuottavat ruoan ja vaihtohyödykkeitä valtiolle (Trouillot 1990). Ihmiset ovat reagoineet valtion sääntöihin, väkivaltaan ja marginalisointiin pakenemalla tai etäännyttäen valtiosta (Scott 1998; 2009), mikä kertoo ihmisten moraalisisista ulottuvuuksista ja arvoista (Robbins 2013). Viime vuosina maailmanlaajuiset pääoman, rahan, ihmisten ja tiedon liikkeet ovat tiivistyneet ja haastaneet erityisesti Etelän valtioiden suvereniteettia (Trouillot 2003).

Koillis-Madagaskarilla Marojejyn kansallispuiston lähellä elävät ihmiset ovat pääasiassa tsimihetejä. Tsimiheti viittaa ihmisiin, jotka ”eivät halunneet leikata hiuksiaan” (*tsy 'ei', mihety 'leikata'*) ja osoittaa siten kunnioitusta hierarkioita kohtaan. He pakenivat Merina-valtion ja siirtomaavalta Ranskan verotus- ja pakkotyöprojekteja Koillis-Madagaskarin metsäisille alueille 1800-luvun lopulla. (Wilson 1992: 25; Molet 1959.) Näissä paikoissa he ovat luoneet suhteita maahan ja toisiinsa kaatamalla ja muuntamalla metsiä pelloiksi, rakentamalla taloja ja kasvattamalla lapsia sekä hautaamalla esi-isiään ja -äitejään. Toisaalta tsimihetit ovat työskennelleet ranskalaisten perustamilla plantaaseilla ja omaksuneet teknologioita, tietoa sekä kasveja (mm. vanilja), joita he ovat istuttaneet esimerkiksi omille pelloilleen (Laney 1999: 18–19). Viime aikoina Koillis-Madagaskarin alueella ihmiset eivät ole voineet kaataa metsää pelloiksi, koska tällaiset metsäalueet sijaitsevat vuonna 1998 perustetun Marojejyn kansallispuiston alueella. Tsimihetejä on palkattu valtion tukemiin ekoturismiprojekteihin turistioppaiksi, kantajiksi ja kokeiksi. Mitä voi sanoa tsimihetien suhteesta erilaisiin valtiollisiin projekteihin, jos ihmiset ovat toisaalta paenneet niitä ja toisaalta hakeutuneet yhteistyöhön niiden kanssa? Nämä esimerkit osoittavat, että tsimihetien suhde valtiovaltaan on paitsi monitahoinen myös vaihdellut historiallisesti.

Tsimihetien suhteet maahan ja esi-isiinsä auttavat ymmärtämään heidän suhtautumistaan nykyiseen Madagaskarin valtioon. Esivanhemmat voivat suojella jälkeläisiään, mutta toisaalta he voivat olla vaativia, pelottavia ja kirotta heidän. Vaikka Madagaskarin valtion politiikkaan vaikuttavat monet ylikansalliset toimijat, Madagaskarin valtio on ymmär-

1 Tekstissä kursivoituidut käsitteet ovat malagassin kieltä. Osa käsitteistä on tsimihetien puhumaa malagassin murretta. Englanniksi ja ranskaksi olevat käsitteet on merkitty tunnisteilla ”engl.” ja ”ransk.”.

rettävä poliittis-historiallisesti kuitenkin unohtamatta sen kulttuurisia erityispiirteitä. Etnografisten havaintojen, kirjoittamisen ja tarinoiden kautta käsitykset valtiosta muodostuvat monipuolisemmiksi ja eri tavoin ymmärretyiksi. Sen sijaan että arvioidaan sitä, onko valtio heikko vai vahva, valtio tulisi ymmärtää erilaisten sosiaalisten suhteiden ja niiden hierarkioiden näkökulmista.

Tässä artikkelissa keskustelen ensin ylikansallisista projekteista Madagaskarilla ja siitä, kuinka ne pyrkivät uudelleenjärjestämään madagaskarilaisten suhteita maahan ja valtioon luonnonvaraluokitteluilla. Madagaskarilaiset, kuten tsimihetit, ovat kuitenkin järjestäneet toimeentulonsa, huolenpidon ja sosiaaliset suhteensa tavoilla, joissa valtion läsnäolo ei ole suhteiden ja käytäntöjen keskiössä vaan ne ovat muotoutuneet välttelemällä Merina- ja siirtomaavaltaa ja ilmaisemalla tyytymättömyyttä väkivaltaa ja riistoa kohtaan. Madagaskarin valtio ei ole kuitenkaan kadonnut ihmisten elämistä vaan on läsnä esimerkiksi vaniljakaupan ja ympäristönsuojeluprojektien kautta. Lopuksi mainitsen, että vaikka Madagaskar on ylikansallisten toimijoiden täyttämä, ei niiden verkosto määritä täysin Madagaskarin valtion toimintaa ja luonnetta. Tämän artikkelin aineisto perustuu yhteensä 13 kuukauden kenttätöyöhön vuosina 2011–2013 ja 2016.

Madagaskarin valtio ja maa

Madagaskarilaiset ovat pääosin riisinviljelijöitä. Tsimihetit, jotka ovat tämän artikkelin etnografisessa keskiössä, viljelevät riisiä kotitalouskäyttöön ja lisäksi kansainvälisille kulutusmarkkinoille vaniljaa, kahvia ja jonkin verran neilikkaa, joista he saavat rahatuloja. Maanviljely- ja maatalouspoliittisista kysymyksistä keskustelleet tutkijat ovat huomioineet, että duaalisysteemi, jossa ihmiset tuottavat oman ruokansa mutta tekevät töitä myös rahakasvien eteen, mahdollistaa halvan tuotannon, koska ihmiset tuottavat ruokansa itse (Bernstein 1977). Toisaalta duaalisysteemi mahdollistaa ihmisten vapauden, koska riisinviljely mahdollistaa yhtäältä pitkäaikaisen sosiaalisuuden ja kosmologisen järjestyksen uudelleentuottamisen ja toisaalta yksilöllisemmän lyhytkestoisen hyödyn, kun

he myyvät rahakasveja (Dove 1993; 1998). Myös tsimiheteille riisinviljely mahdollisti sukulaisuus-, naapuri-, ystävyys- ja esi-isäsuhteiden vahvistamisen: tsimihetit olivat pääasiassa perineet maan vanhemmiltaan, jotka 1900-luvun kuluessa kaatoivat metsää pelloiksi ja ottivat näin maata haltuunsa. Lisäksi riisinviljelyn vaiheet, kuten taimien istuttaminen, vaatii useampia istuttajia, jotta työ joutuisi vauhdikkaasti, taimet pääsisivät kasvamaan samanaikaisesti ja riisipellon vesimäärää olisi mahdollista säädellä. Työ (*asa*) riisipelloilla toi näkyviksi sosiaaliset suhteet ja suhteet maahan sekä vahvisti niitä. Maa ja maanomistussuhteet ovat olleet viime aikoina Madagaskarin valtion keskiössä.

Vuonna 2005 Madagaskarin valtio uudisti maalainsäädännön ja painotti erityisesti yksityistä maanomistajuutta. Uuden maanrekisteröintijärjestelmän, Programme National Foncier (PNF), tarkoituksena on ollut turvata maatalouden tuottavuutta parantamalla maanomistajien asemaa. Ennen vuotta 2005 kaikki maa, jota ei ollut rekisteröity valtion maanrekisteröintitoimistossa, oli käytännössä valtion maata. Vuoden 2005 maalakiuudistuksen myötä valtio ei ollut automaattisesti rekisteröimättömän maan omistaja, vaan siihen viitattiin ”rekisteröimättömänä yksityisomistuksena”. (Evers 2013: 119–121.) Kenttätyöni aikaan vain muutama tsimiheteistä oli rekisteröinyt maansa. Suuren osan malagasien tapojen (*fomba*; engl. *custom*) näkökulmasta maanomistukseen ei tarvittu valtion vahvistusta vaan maanomistuksen vahvistivat ihmisten tekemä työ, esimerkiksi kun tietty henkilö oli muokannut metsän pelloksi tai vastaavasti viljeli peltoja, jotka hän oli perinyt (ks. myös Evers 2013: 119–122; Sikor & Lund 2009: 5).

Maailmanpankin neuvonantajan, taloustieteilijä Hernando de Soton mukaan maiden rekisteröinti ja liikkumattoman omaisuuden integrointi lakijärjestelmiin mahdollistaisi omistuksien rahallisen arvon laskemisen ja toisi verotuloja valtiolle. De Soton visioiden mukaan omaisuuden turvaaminen sallisi maanviljelijöiden pääomainvestoinnit maahan ja lisäisi ja parantaisi maan tuottavuutta. Pitkän aikavälin tähtäimessä olisi, että maanviljelijät alkaisivat kunnioittaa velvollisuuksiaan maksaa veroja valtiolle omistamastaan maasta. (De Soto 2000; Evers 2013: 119–120.) De Soton näkemykset perustuvat klassiseen euroamerikkalaiseen valtiokäsitykseen, jonka mukaan valtio takaa turvallisuuden ja mahdollistaa

omistamisen (Hobbes 2005 [1651]; Weber 2008: 156). Malagassien näkökulmasta de Soton ehdotus oli yksi ”vieraiden” (*vazaha*), jolla yleensä viitataan valkoihoisiin eurooppalaisiin tai pohjoisamerikkalaisiin, hallintoyritys, kuten Ranskan siirtomaavallan aikana hallinnon ja kylien muodostaminen sekä valtion verotusprojektit (ks. mm. Gallieni 1899, lainattu teoksessa Cole 2001: 55).

Maanomistuksen yksityistäminen oli kuitenkin vain yksi osa uudistusta. Väitän, että uudistuksen pääasiallinen fokus oli yrittää houkutellessa sijoittajia. Samalla kun valtio painotti maanomistuksen yksityistämisen mahdollistamista, yritysten ja sijoittajien verotusta kevennettiin. Vuoden 2010 *Rising Global Interest in Farmland, Can it Yield Sustainable and Equal Benefits* -raportissa Maailmanpankin tutkijoiden mukaan yli puolet Madagaskarin viljelemättömästä maasta voitaisiin käyttää viljelemiseen sopivan maa-alan kasvattamiseen: ”Pienviljelijöiden tuottavuus on keskeisellä sijalla köyhyyden ja nälän poistamisessa, ja paremmat ja lisääntyneet investoinnit maanviljelyteknologioihin ja infrastruktuuriin sekä pääsy markkinoihin on pikaisesti taattava köyhille viljelijöille” (Deiningen ym. 2011: xiii–xiv, xxxviii; käännös kirjoittajan).

Ylikansalliset organisaatiot, kuten Maailmanpankki (IMF) ja Kansainvälinen valuuttarahasto (International Monetary Fund), yhdessä ympäristöjärjestöjen, kuten Maailman luonnonsäätiön ja IUCN:n, kanssa ovat luokitelleet Madagaskarin luontoa ja luonnonvaroja. Maailmanpankki luokitteli maapallon eri maita niiden maaresurssien mukaan. Madagaskar kuului tässä luokittelussa maihin, joissa on ”sopivaa maata mutta suuri tuottavuuskuilu johtuen pienviljelijöistä ja heidän pienistä tuotantomääristään”. Maailmanpankin logiikan mukaan Madagaskarilla on resursseja mutta ei teknologiaa, instituutioita tai infrastruktuuria, joita maa voisi käyttää sosioekonomiseen kehittämiseen. ”Oikein tehtyinä laajamittaiset maatalouden investoinnit voivat yhtenä keinona saada aikaan kestävästä maatalouden ja maaseudun kehitystä.” (Deiningen ym. 2011: xiii, 65; käännökset kirjoittajan.)

Maailmanpankin logiikkaa seuraten Madagaskarin tuolloinen presidentti, Ravalomanana, teki sopimuksen eteläkorealaisen Daewoon kanssa. Daewoo pystyi tarjoamaan Madagaskarilta puuttuvaa teknologiaa ja infrastruktuuria muun muassa rakentamalla teitä ja viljasäiliöitä.

Vastaavasti Madagaskar tarjosi maata palmuöljyn ja maissin viljelyyn 99 vuodeksi. Taitavasta oppositiopolitiikasta ja kansainvälisestä huomiosta johtuen Daewoon sopimus jouduttiin perumaan, ja oppositio syöksi silloisen istuvan presidentin vallasta. (Vinciguerra 2013.)

Myös luonnonsuojelualueet varasivat viljelykelpoista maata. Ympäristönsuojeluprojektit kannustivat tsimihetejä rahatalouden piiriin esimerkiksi viljelemään rahakasveja, erityisesti vaniljaa, ja työskentelemään ekoturismissa oppaina, kantajina ja kokkeina (ks. Mölkänen 2019: 101–104). Ympäristönsuojelu on siis kiinteässä yhteydessä kapitalismiin ja viimeaikaisiin neoliberaaleihin sääntelyihin ja säädöksiin (Brockington & Duffy 2010; Corson 2011: 578; Kelly 2011). Madagaskarin valtiolle luonnonsuojelu on ollut yksi merkittävin valtion tulolähde, kun valtioiden kahdenväliset kehitysprojektit, kehitysjärjestöt ja ympäristönsuojeluorganisaatiot ovat lahjoittaneet koulutarvikkeita, tukeneet infrastruktuuri- ja metsittämishankkeita ja taanneet valtionvelkaa miljoonien eurojen ja Yhdysvaltojen dollarien arvosta (Kull 2013: 146). Poliittisen ekologian tutkijat ovat muistuttaneet, että vaikka ympäristönsuojelun ja kapitalismin yhteensovittamisen ajatellaan tuottavan hyötyä kaikille, prosessit itse asiassa tukevat eriarvoistumista (Arsel & Büscher 2012: 66–67) ja pääoman kasautumista (Kelly 2011; Büscher & Fletcher 2014). Myös tsimihetit kiinnittivät huomiota Marojejyllä vierailevien turistien vaurauteen ja pohtivat, mistä nämä eriarvoisuudet johtuvat (Mölkänen 2019: 103). Osa tsimiheteistä lopettikin työskentelynsä ekoturismin parissa, vaikka turistien opastaminen tarjosikin heille hyviä tuloja paikallisessa mittakaavassa.

Valtion väkivalta ja valtion välttely

Historiallisten tarinoiden mukaan Merina-valtion perusti hallitsija Adrianampoinimerina, joka kertoi olevansa keskiylängön Imerinan (nimi viittaa merinoiden maahan) jälkeläisiä, ja taitavilla poliittisilla liittoutumilla ja sotastrategioilla valloitti kolmasosan Madagaskarin saaresta 1700- ja 1800-lukujen kuluessa. Merina-valtiolle keskeistä oli kaupan käynnin kontrollointi ja kasvaneen valtioalueen väestön ruoantuotannon

ja infrastruktuurin turvaaminen, minkä se mahdollisti pakkotyöllä. (Campbell 2012; Bloch 1971; Larson 2000.) Rituaalinen pakkotyö (*fanompoana*) kattoi velvollisuuksia eri ihmisille heidän hierarkkisesta asemastaan riippumatta: vapaat ihmiset palvelivat kuningasta, ja orjat palvelivat herrojaan (Graeber 2007: 43).

Suhteet brittiläisiin ja ranskalaisiin korostuivat 1700-luvun valtionmuodostuksessa. He halusivat kehittää sokerintuotantoaan Maskareeneilla Intian valtamerellä Madagaskarin itäpuolella ja tarvitsivat sokeriplantaaseilleen työvoimaa. Eurooppalaisten visioissa Madagaskar toimisi heille resurssivarastona, josta saataisi työvoimaa, ruokaa ja teollisuusraaka-aineita, kuten talia. (Campbell 2005: 186; 1981; Larson 2000.) Alun perin eurooppalaiset olivat kiinnostuneita hyödyntämään intensiivisemmin Madagaskarin resursseja, mutta tästä luovuttiin saaren haastavan luonnon sekä vihamielisen väestön vuoksi (Flacourt 1658). Merina-valtio tarjosi eurooppalaisten plantaaseille orjia, riisiä ja karjaa ja vaihtoi niitä aseisiin ja hopeakolikoihin (ks. Larson 2000).

Kun eurooppalaiset alkoivat olla yhä aktiivisemmin läsnä Madagaskarilla, esimerkiksi intensiivisemmän kristinuskon opettamisen myötä, kuningatar Ranavalona I (hallitsijana 1828–1861) lopetti ystävyyssopimuksen brittien kanssa ja ryhtyi säätelemään brittiläisten lähetystyöntekijöiden toimintaa Madagaskarilla. Vuonna 1835 hän kielsi kristinuskon harjoittamisen madagaskarilaisten keskuudessa, ja vuoden kuluessa lähes kaikki brittiläiset ja ranskalaiset olivat lähteneet Madagaskarilta (Campbell 2012: 185–186). Ranavalona I määräsi hallitsemansa ihmiset pakkotyöhön armeijaan, joka vieraili lähihallitsijoiden alueilla ja hyökkäsi niille, jotta nämä pysyisivät uskollisina Merina-hallinnolle. Massateloitukset olivat tyypillisiä, ja ne, joiden elämä oli säästynyt, tuotiin orjiksi (*andevo*) Imerinaan, Merina-valtion keskukseseen. Historioitsijat ovat arvioineet, että Imerinassa oli noin miljoona rannikkoalueilta tuotua orjaa. Vuosina 1820–1853 pääkaupungin väestöstä kaksi kolmasosaa oli orjia (Campbell 2013 [2005]). Vaikka ranskalaiset lakkauttivat orjuuden vuonna 1896, väkivalta ei loppunut Ranskan siirtomaakauden aikana.

Britannia ja Ranska olivat molemmat kiinnostuneita Madagaskarista. Lopulta Madagaskar päätyi Ranskan protektoraatiksi, kun Britannia sai vastaavan alueen Sansibarista. Ranskalaiset valloittivat Madagaskarin

1896. Heidän vallattuaan hallitsijan palatsin pääkaupungissa maanviljelijät pääasiassa lännessä, luoteessa ja idässä alkoivat tehdä hyökkäyksiä valtion hallinnollisiin paikkoihin ja vaativat vieraiden (*vazaha*) ja kristinuskon edustajien poistumista Madagaskarilta sekä korruption loppumista. Liikehdintä keskittyi maaseudulle paikkoihin, joissa asui pääasiassa rosvoja, orjia ja paenneita ihmisiä. Tarkoituksena oli luoda uudelleen esivanhempien kunnioittamiseen perustuva järjestys, joka takaisi auktoriteetin madagaskarilaisille. (Esoavelomandroso 1985.) Vastarinta tunnetaan nimellä ”punaiset vaatteet” (*mena lamba*), joka viittasi todennäköisesti punaisiin vaatteisiin, jotka edustivat perinteistä auktoriteettia ja joita liikkeen edustajat pitivät yllään (Ellis 1980). On arvioitu, että noin 100 000 madagaskarilaista kuoli *menalamba*-liikehdinnässä ranskalaisten väkivaltaan tai tauteihin (Ellis 2003: 72).

Ranskan hallinnon aikana madagaskarilaisia kannustettiin veronmaksajiksi. Esimerkiksi kenraalikuvernööri Joseph Gallieni (Madagaskarilla 1896–1905) painotti ihmisten moraalista velvollisuutta tukea valtiotaan, minkä madagaskarilaiset oppisivat nähdessään hyvän hallinnon ja yleisen vaurauden tulokset (Jacob 1987). Gallieni kehitti Madagaskarin infrastruktuuria, koulutusta ja terveydenhuoltoa, mutta hänen hallintonsa salli jokseenkin arvaamattoman väkivallan. Esimerkiksi hän puolusti niin kutsuttua natiivilakia (ransk. *code de l'indigenat*), joka salli ranskalaisten viranomaisten rangaista ruumiillisesti sekä omaisuuden haltuunottamisen yksilöiltä tai kokonaisilta kyliltä ilman oikeudellista prosessia (Aldrich 1996: 214). Ranskan hallinnon aikana Madagaskarin kansallisliike halusi saavuttaa itsenäisen Madagaskarin. Vuonna 1947 liike teki yllättäviä hyökkäyksiä ranskalaisten plantaaseille itärannikolla, josta liikehdintä jatkui myös Madagaskarin etelä- ja keskiosiin. Ranskan vastauksena oli kolminkertaistaa sotajoukkojensa määrä, ja he massateloittivat, kiduttivat ja raiskasivat ihmisiä, tuhosivat kyliä ja heittivät eläviä madagaskarilaisia vankeja lentokoneista. Arviot kuolleiden madagaskarilaisten määrästä vaihtelevat 11 000 ja yli 100 000 välillä. (Tronchon 1986; Clayton 1994.) Nämä historialliset vallankäytöt, joista olen tässä tuonut esille vain muutamia, auttavat ymmärtämään etnisiä jännitteitä ja madagaskarilaisten suhteita valtiolliseen valtaan. Kokemukset ovat jättäneet pysyviä muistoja ja tunteita esimerkiksi merinoiden ja betsi-

misarakoiden välille. (Cole 1998: 618.) Esimerkiksi betsimisarakat, joita ranskalaiset luonnehtivat laiskoiksi ja haluttomiksi työskentelemään, tekivät töitä vuoden 1947 kokemusten jälkeen hiljaa ilman iloa tai vastustusta (Cole 2001: 63). Myös merinat Madagaskarin keskiylängön maaseudulla pelkäsivät siirtomaavaltaa (Graeber 2007: 21).

Tsimihetit ovat aktiivisesti sekä vältäneet Madagaskarin valtion luomista että osallistuneet siihen. Kuten olen maininnut artikkelin alussa, tsimihetit pakenivat Merina-valtion ja siirtomaavalta Ranskan verotus- ja pakkotyöprojekteja Koillis-Madagaskarin metsäisille alueille 1900-luvun vaihteessa (Molet 1959; Wilson 1992). Eräs tsimiheti-ekoturismiopas kertoi minulle tarinan, jossa betsimisarakat Madagaskarin itärannikolla jakautuivat kahdeksi ryhmäksi. Uusi ryhmä olivat tsimihetit, jotka eivät halunneet kerätä kumia, joka oli Madagaskarin pääasiallinen vientituote vuosina 1891–1914 (Danthu ym. 2016: 35), ja jotka eivät leikanneet hiuksiaan. Hiusten leikkaaminen oli perinne Sakalavan kuningaskunnassa läntisellä Madagaskarilla: Kun kuningas kuoli, hänen seuraajansa leikkasivat hiuksensa suruajan merkiksi. Myös Merinan armeija leikkautti sotilaidensa hiukset (Boiteau 1958: 92–93). Ranskalaiset olivat nimittäneet kylien päälliköiksi sakalavat, jotka olivat hakeutuneet pakoon Madagaskarin pohjoisiin sisäosiin Länsi-Madagaskarilta ja joiden olisi paikallisten tapojen mukaan tullut seurata paikallisia Vohilava-klaanien vanhimpia. Ilmaistakseen tyytymättömyytensä ranskalaisten sakalava-nimityksiin ja sakalavoihin, jotka olivat hyväksyneet nimitykset, paikalliset eivät leikanneet hiuksiaan, ja ranskalaiset alkoivat kutsua heitä nimellä tsimiheti (Wilson 1992: 16–18; Deschamps 1960: 101–102; Magnes 1953: 19). Vohilava- ja samoilla alueilla asuneiden Antandrona-klaanien vanhimmat olivat kapinoineet merinoiden väkivaltaista valtaa vastaan, ja merinat olivat kukistaneet vastustuksen väkivaltaisesti. Tsimihetien identiteetti onkin muotoutunut suhteessa valtiollisiin ja hierarkkisiin ryhmiin, jotka he ovat kokeneet väkivaltaisina, epäreiluina ja alistavina (Graeber 2004: 56; Wilson 1992: 21). Tsimihetit eivät siis ole ikiaikainen ”heimo”, vaan etnisyys on kiinteään sosiaaliseen organisaatioon ja politiikkaan liittyvä kysymys.

Antropologisessa kirjallisuudessa pakeneminen on nähty valtion vastustamisena ja autonomian arvostamisena (esim. Scott 1998; 2009;

Tsing 1993). Vallan ja pakottamisen välttäminen on ollut tyypillistä madagaskarilaisille erityisesti vuoden 1947 väkivaltaisesti päättyneen kansannousun jälkeen. Esimerkiksi keskiylängön maaseudulla, jos ihmiset kokivat valtiovallan liian määrälliseksi, he hoitivat tilanteen kohteliaasti mutta eivät toteuttaneet autoritaarisia ohjeita. Myös tarinat tsimihetien keskuudesta osoittavat, että jos esimerkiksi ranskalaiset halusivat toteuttaa jonkin projektin ja valmistelivat sitä kylien vanhimpien kesken, tsimihetit saattoivat kohteliaasti todeta olevansa mukana projektissa. Kun projektin piti alkaa, ihmiset olivat yleensä kadonneet. (Graeber 2004: 55; 2007: 50, 67.)

Historialliset analyysit ja kuvaukset huomioivat, että niin betsimisarakojen kuin tsimihetienkin suvereenius perustui linjasukuihin, jotka vastasivat kaupankäynnistä. Linjasuvun suvereeniuudelle olivat oleellisia esivanhemmat, paikat ja suhteet maahan (Cabanes 1982; Brown 2004: 623–624; Wilson 1992).

Esivanhemmat, maa ja juurtuminen

Historiallisesti tsimihetit ovat luoneet suhteitaan maahan Koillis-Madagaskarin metsäisillä alueilla esimerkiksi rakentamalla taloja, kaatamalla metsää pelloiksi ja tekemällä hautoja (ks. myös Mölkänen 2019 suhteessa maisemaan). Willy, paikallinen riisin- ja vanilijanviljelijä sekä Marojejyn kansallispuistossa toimiva ekoturismiopas, kuvasi näitä käytäntöjä kertomalla isänsä historiasta:

Isäni tuli tänne lännestä, koska hänen sisarensa asui jo täällä. Tätini [isäni sisar] sanoi isälleni: Kaada metsää itsellesi. Isäni meni mäelle, jossa oli *hasina*-kasveja² ja kaatoi metsää sieltä. Kun isäni ja tätini näkivät, että kasvoin, tätini antoi maansa minulle. Minun on lähetettävä tätini luut haudattavaksi paikkaan, josta isäni on kotoisin.

2 *Hasina*-kasvin tieteellinen nimi on *Dracaena marginata*. Suomeksi se on reunustraakkipuu.

Willyn isän historiassa kiteytyy, kuinka tsimihetit ovat luoneet suhteitaan maahan, sukulaisiin, työhön ja esivanhempiin. Onnen tai rahan etsiminen (*mitady vola*) on ollut tyypillinen käytäntö, jota odotettiin erityisesti aikuistuvilta nuorilta miehiltä. Myös kotitaloudet saattoivat muuttaa, jos elämä tietyissä paikassa osoittautui epäonniseksi (ks. myös Wilson 1992: 29). Willyn sisaren mies oli esimerkiksi nuorena etsinyt onneaan ja asettunut nykyiseen kyläänsä, koska hän oli hyvä korjaamaan koneita; kylässä kun ei ollut muita, jotka olisivat osanneet korjata riisinviljelyssä välttämättömiä koneita, kuten jyvät akanoista erottelevia puimureita. Hän oli tavannut Willyn sisaren, jonka kanssa he menivät naimisiin, viljelivät yhdessä maata ja Willyn isältä perittyjä peltoja ja saivat lapsia.

Työ (*asa*)³, tässä tapauksessa metsän hakkaaminen ja muuntaminen pelloksi, riisinviljely ja perheen perustaminen juurruttivat ihmisen maahan ja loivat suhteita. Kuten Willyn isän ja sisaren miehen tarinoista käy ilmi, työ luo omistajuutta ja kuulumista tiettyyn paikkaan ja klaaniin. Tämän tyyppinen työ eroaa kapitalistisesta työstä, jossa henkilö vaihtaa työaikaansa rahaan ja vieraannuttaa itsensä samanaikaisesti työn lopputuloksesta. Karl Marxin mukaan ihmiset vieraantuivat ihmisyydestään, koska he eivät saaneet päättää, mitä he tekivät, vaan sen sijaan sosiaaliset luokat (omistajat ja työläiset) määrivät ihmisten toimintaa (Marx 2009 [1844]).

Tania Li on tuonut esille etnografiassaan Sulawesiltä Indonesiasta, että laujet omistavat työnsä. Jopa lapsilla on oikeus nauttia työnsä hedelmistä; jos he esimerkiksi ovat istuttaneet joitain viljelykasveja, niiden hedelmät tai sato kuuluu heille. Oikeudet eivät siis tule ilman velvollisuuksia: ihmisten oletetaan huolehtivan toisistaan, antavan ruokaa, organisoivan kollektiivisia työaloitteita. Lisäksi kotitalouden työt, kuten astioiden peseminen, ruoan laittaminen ja pienempien sisarusten hoivaaminen, eivät olleet vain yksilön työtä, vaan ne tukivat koko kotitalouden olemassaoloa ja toimintaa. (Li 2014: 64–68.) Tsimihetien keskuudessa riisinviljely edellytti useimmilta kollektiivista yhteistyötä sekä kykyjä ja mahdollisuuksia luoda yhteistyötä.

3 Käsite *asa* ("työ") kattaa kaiken työn kotitöistä ruoanlaittoon, lastenhoitoon, maanviljelyyn ja rituaaliseen työhön, kuten hautajaisiin.

Riisinviljely oli moraalisesti tärkeää työtä. Ihminen osoitti riisiä viljelemällä, että hän oli moraalinen sosiaalinen olento, joka loi ja piti yllä suhteitaan sukulaisiinsa, naapureihinsa ja muihin kyläläisiin. Kun Nelson, nuori naapurikylässä asuva tsimiheti-mies, työskenteli tutkimusavustajana yhdysvaltaisessa makien suojeluprojektissa ja vietti useita viikkoja kansallispuistossa, hänen isänsä huolestui: ”Nelson ei ehdi töihin riisipelloille.” Nelsonia varmasti tarvittiin paikalle, jotta riisin sadonkorjuu olisi sujunut nopeammin, sillä kaikki työvoima oli usein tarpeen riisin istutus- ja sadonkorjuuvaiheissa. Kyse ei ollut kuitenkaan ainoastaan utilitaristisesta ja rationaalisesta työn tuottavuudesta vaan esivanhempien työstä (*asa ny fomban’razana*), joka pitää yllä sosiaalisia suhteita ja moraalista järjestystä (ks. myös Sodikoff 2012: 152).

Esivanhemmat ovat Madagaskarilla läsnä ihmisten elämässä. Kosmologioissa esivanhemmat ovat vaativia tai määrääviä ja saattavat tuottaa epäonnea ja sairautta jälkeläisilleen, jollei heitä ole kohdeltu hyvin. Tärkeää on, että hautaaminen sujui odotusten mukaan. Esimerkiksi kun Willy oli perinyt maansa tädiltään, hänen tätinsä oli pyytänyt Willyltä, että hän hoitaisi tätinsä *famadihana*-rituaalin. *Famadihana* on toinen hautamisrituaali, jossa maassa noin 5–7 vuotta olleet luut kaivetaan haudasta, kääritään uuteen liinaan tai kankaisiin ja haudataan maan päällä olevaan sukuhautaan. Willyn tädin tapauksessa luut piti lähettää vielä esivanhempien hautaan, ”sinne, josta isä on kotoisin”. Lisäksi suotavaa oli, että rituaalissa uhrattiin lehmä ja kutsuttiin ihmiset syömään riisiä. Willy laski, että hänen piti hankkia sementtiarkku ja riisiä noin 500 vieraille. Lisäksi hän huomioi pienempiä kuluja, kuten öljy, tomaatit ja polttoaine. Willy kuitenkin koki, ettei hänen elintonsa ollut vielä sellainen, että se olisi mahdollistanut näin suuren rituaalin toteuttamisen. Hän oli huolissaan, että jotain pahaa tai epäonnista tapahtuisi, jos hän ei pitäisi tädilleen antamaansa lupausta.

Viljelemisessä oli tärkeää olla myös suotuisissa suhteissa henkien kanssa. Ihmiset muistelivatkin, kuinka he ennen (*taloha*) uhrasivat aina kanan sadonkorjuun jälkeen. Näitä rituaaleja harjoitetaan tänä päivänä. Esimerkiksi betsimisaraka-viljelijät tekivät tarvittavia rituaaleja hengille, jotka asuivat tietyissä viljelypaikoissa (ks. Sodikoff 2012: 148; Bloch

1985: 635). Riisinviljelyn lopettaminen ei siis merkinnyt vain tuotannon lopettamista vaan vaaransi myös suotuisat sosiaaliset suhteet.

Kullakin linjasuvulla oli ”vanhin” (*tangalamena*), jonka tehtävänä oli pitää huolta linjasuvun hyvinvoinnista ja vauraudesta. Yleensä päällikön piti olla taitava neuvottelija sekä sosiaalisten konfliktien ja ristiriitojen ratkaisija. Päällikkyys ei siis perustunut alistamiseen ja sotilaallisiin toimiin vaan jatkuvaan vaihtoon ihmisten ja päällikön välillä (Clastres 1989 [1974]: 29–31). Tänä päivänä linjasukujen vanhimpien odotetaan opastavan ja ohjeistavan suvun nuorempia, ja he puhuvat esimerkiksi rituaalisia puheita (*kabary*) hautajaisissa tai pyytävät siunausta (*mijoro*) esivanhemmiltaan hautausmailla tai erityisissä paikoissa, kuten tietyn suuren puun tai kiven luona. Usein vanhimmat muistuttavat puheissaan sosiaalisista arvoista, kuten siitä, että kaikille tulee toivoa terveyttä ja onnistumista, mitä ikinä he haluavatkaan saavuttaa elämässään, ja ettei toisia saa vahingoittaa esimerkiksi varastamalla tai tappelemalla (ks. myös Cole 2001: 85–90). Kyläpäällikön, joka oli Madagaskarin valtion asettama toimi ja joka oli valittu vaaleilla, joissa kyläläiset olivat saaneet äänestää, tehtävänä oli toimia viestijänä kunnan ja kylän välillä ja ratkaista konflikteja kylätasolla. Historiallisesti esimerkiksi jotkut betsimisarakat olivat vältäneet kyläpäällikön valitsemista, koska kyläpäällikö olisi tuolloin edustanut ranskalaista siirtomaavaltaa (Cole 2001: 58). Tänä päivänä tsimihetien keskuudessa tyypillisiä riitoja syntyi, kun jonkun lehmä söi toisen pellon riisiviljelmiä tai joku oli varastanut kanan toiselta kyläläiseltä. Kun kyläpäällikön odotettiin tekevän ratkaisunsa valtion lakeihin perustuen, linjasukujen vanhimpien odotettiin tietävien tavat, jotka vaihtelivat linjasuvusta ja alueesta toiseen (Middleton 2013: 150).

”En viljele enää riisiä”, Willy ilmoitti minulle vuonna 2016, kun kävin raporttoimassa ensimmäisiä tutkimustuloksia kenttätyökylyssä. Hän oli päättänyt käyttää aikansa vaniljan viljelyyn ja peltojensa laajentamiseen. Se ettei hän työskennellyt riisipelloilla, ei kuitenkaan tarkoittanut, etteikö hän omistaisi enää peltoja. Hän oli tehnyt puolittamissopimuksen (*misasaka*), mikä tarkoitti, että joku muu viljeli riisin hänen pelloillaan ja Willy sai puolet riisisadosta. Se ettei hän viljellyt riisipeltoja, oli kuitenkin

kin asia, jonka hän koki merkittäväksi sanoa. Genese Sodikoffin (2004: 388) mukaan riisin, erityisesti mäkiriisin (*jinja, tavy*), viljelyn hylkääminen aiheuttaa eksistentiaalisia kysymyksiä ja riskejä: esivanhemmat saattavat vihastua, tai perhesuhteet voivat kärsiä. Tsimiheteille on siis ollut merkityksellistä pitää yllä suhteita sukulaisiin, niin eläviin kuin kuolleisiin, sekä henkiin, jotka elävät tietyissä paikoissa. Willy jatkoi:

Kun keskityin vaniljan viljelyyn, ihmiset sanoivat, että miksi hän menee aina yksin metsään? Miksi hän ei tule meidän kanssamme? Nyt kun he huomasivat, että vaniljan viljelyni kannatti, he sanoivat: haluan tehdä saman kuin sinä.⁴

Antropologinen kirjallisuus on huomionut, että hakkaamalla metsiä, rakentamalla taloja ja luomalla hautoja ihmiset juurtuvat paikkoihin ja maahan (Keller 2008: 651). Juurtuminen on prosessi, jossa työ, sosiaaliset suhteet, lapset, talot ja pellot sekä liike ovat oleellisia.

Kun ihmiset muuttivat uuteen paikkaan, he eivät menettäneet yhteyksiään paikkaan, josta he olivat muuttaneet. Uusi paikka, johon ihmiset juutuivat, tuli osaksi heidän esivanhempiansa maata. Esimerkiksi Willyn vaimo Angelina voisi aina mennä takaisin kotikyläänsä ja pyytää maata viljeltäväkseen. Kuitenkin sukuhauta oli esivanhempien maan keskus. Vaikka sukulaisuussuhteet määräytyivät bilateraalisesti, eli henkilön sukulaisia olivat niin äidin kuin isän puolen äidit, isät, sedät, tädit, serkut jne., loppujen lopuksi oli toivottavaa, että ihmiset haudattaisiin siihen hautaan, josta heidän isänsä oli kotoisin. Toinen hautaaminen yleensä mahdollisti sen, että viimeistään luut palautettiin sukuhautaan, jos vainajaa ei ollut viety sinne ensimmäisen hautauksen yhteydessä. Hautaaminen loi siis tilallisia ja ajallisia ulottuvuuksia eri paikkojen ja toisaalta eri ihmisten välille (Lambek & Walsh 1997: 320). Nämä historialliset suhteet olivat merkittäviä, kun ihmiset määrittivät suhteitaan maahan ja sosiaalista statustaan.

4 Yksinoloon ja yksin työskentelyyn liittyy usein noituusepäilyksiä, mutta kukaan ei kertonut minulle avoimesti, että olisi epäillyt jonkun olevan noita. Epäilystä kerrottiin aina jonkun muun, esimerkiksi naapurin, epäilynä.

Yleisesti Madagaskarilla henkilöä pidettiin orjana, jos hänellä ei ollut suhdetta maahan (eikä näin ollen sukulaisiin). Orjia olivat ihmiset, jotka olivat menettäneet esivanhempansa. Käytännössä tämä tarkoitti, että he eivät olleet viljelleet omaa maataan eikä heillä näin ollen ollut paikkaa esivanhempiansa haudassa. He olivat ihmisiä, jotka oli ryöstetty tai pakotettu pois kotipaikoiltaan ja sukulaisuussuhteistaan. (Brown 2004: 621; Graeber 2007: 43–50.) Kuten aiemmin mainitsin, epäonnistuneet hautajaiset saattoivat johtaa esivanhempien vihastumiseen ja epäonneen, kuten sairastumiseen. Koillis-Madagaskarin metsäalueet olivat mahdollistaneet sen, että orjina pidetyt ihmiset olivat voineet luoda uusia suhteita kaatamalla metsää pelloiksi, viljelemällä maata ja hautaamalla sukulaisiaan (Brown 2004: 627).

Esivanhempien hauta on esivanhempien maan ja alueen (*tanindrazana*) tärkein symboli ja metafora. Kun linjasuvun ihmiset muuttivat uusille alueille ja juurruttivat itsensä näihin paikkoihin, tästä maasta tuli osa esivanhempien maata. Myös Madagaskarin valtion diskursseissa metafora ”esivanhempien maa” ymmärretään kaikkialla Madagaskarilla, ja se on poliittisesti merkityksellinen termi (esim. Daewoon tapaus, ks. tämä artikkeli).

Näihin elämäntapoihin ja historiallisiin kokemuksiin perustuen tsimihetit olivat huolissaan, mitä vieraat ihmiset tekivät Marojejyn kansallispuistossa. Turistit ja muut vierailijat eivät näyttäneet juurtuvan puistoon vaan kävelivät ja yöpyivät siellä, katselivat ja ottivat valokuvia sekä kuuntelivat mielellään tarinoita ja selityksiä puistossa elävistä lajeista. Tsimiheteistä pysyvien suhteiden luominen turisteihin ja tutkijoihin oli haasteellista. Siirtomaavaltahistoria oli kuitenkin jättänyt heihin jälkensä, ja osa heistä oli huolissaan: ”Viekkaat ulkomaalaiset osaavat kyllä hyödyntää Madagaskaria”, eräs vanhempi tsimiheti-viljelijä totesi, kun tiedustelin hänen mielipidettään kansallispuistosta. Tsimihetit eivät kuitenkaan ole vain ja ainoastaan vältelleet vaan myös luoneet valtiota.

Tsimihetit ja vanilja luomassa valtion tilaa

Vaikka tsimihetit olivat paenneet tai vältelleet niin Merina-, Ranskan kuin Madagaskarin valtiota, he olivat työskennelleet ranskalaisten ja kreolien perustamilla plantaaseilla ja omaksuneet teknologioita, tietoa sekä kasveja (mm. vanilja, kahvi) (Laney 1999: 1). Esimerkiksi kun reunionilaiset kauppiaat ja plantaasinomistajat esittelivät vaniljan madagaskarilaisille, sitä viljeltiin aluksi plantaaseilla Vatomandryssa Madagaskarin itärannikolla ja Nosy-ben saarella (Francois 1934: 9). Tsimihetit asuttivat nykyiset Lokoho-joen laaksot Koillis-Madagaskarin sisäosissa 1920-lukuun mennessä. Välttelyn ja pakenemisen lisäksi ihmiset muuttivat alueelle ”etsimään rahaa ja onnea” (*mitady vola*) (Cole 2001: 43–45; Brown 2004; Keller 2008). Hyvin pian kaskiviljelijät omaksuivat vaniljakasvin viljelyn ja kasvatuksen ja istuttivat sitä omille pelloilleen. Historiallisista aineistoista on käynyt ilmi, että 1900-luvun alkupuolella ”kaikki halusivat viljellä vaniljaa. Ne, jotka viljelivät sitä, pitivät itseään ylhäisönä” (Molet 1959). Alle 20 vuodessa SAVAN-alueesta (Andapa–Antalaha–Sambava) Koillis-Madagaskarilla oli tullut yksi maailman merkittävin vaniljan tuottaja (Althabe 1968). Vaikka vanilja oli siirtomaavallan kasvi, tsimihetit ottivat sen omille pelloilleen ja viljelysystemeihinsä.

Valtiovallan etujen mukaista on ollut estää väestön liikkumista, ja tietyt viljelykasvit, kuten kasteltu riisi, myös vaativat paikallaan pysyvää väestöä (Scott 1998). Vanilja alkaa tuottaa hedelmää kolmen vuoden istutuksesta ja vaatii siis hoitamista ainakin tuon kolmen vuoden ajan. Lisäksi kasvi vaatii intensiivistä työtä. Syys-marraskuussa, kun vanilja kukkii, se on pölytettävä, jos halutaan, että kasvi tuottaa hedelmää. Koska Madagaskarilla ei ole hyönteisiä tai pieniä lintuja, jotka hoitaisivat pölytyksen, se on tehtävä ihmistyönä. Pölytystyö on intensiivinen vaihe, sillä vaniljan kukka on auki vain yhden tai kaksi aamua. Pölytystyö on pääasiassa naisten työtä. Viljelijät palkkaavatkin sukulaisiaan tai naapureitaan pölyttämään vaniljaa, jos he eivät pääse itse pelloilleen. Toinen intensiivinen vaihe on touko-kesäkuussa, kun vanilja alkaa kypsyä. Tällöin viljelijät vartioivat vaniljasatojaan mahdollisilta varkailta vuorokauden ympäri. Väki-
valtaiset kohtaamiset ovat mahdollisia, ja myös murhia on tapahtunut.

Alueellinen vaniljaosuuskunta Regional Platform of Cooperation for the Control of Vanilla Region Sambava (PRCPV-Sambava Region) asettaa vaniljan myyntipäivät yleensä kesä-heinäkuussa ja lopullisen hinnan. PRCPV edustaa kaikkia vaniljasektoriin liittyviä toimijoita, kuten viljelijöitä, ostajia, myyjiä, kuntia, Sambavan aluetta ja eri ministeröitä, kuten maatalous-, sisä-, puolustus-, rahoitus- ja talousministeriöitä (Fairfood 2016: 10).

Markkinapäivänä paikalla ovat potentiaaliset ostajat ja myyjät eli vaniljan viljelijät ja tuottajat. Vaniljan hinta neuvotellaan kylittäin, ja jos kylässä on suurtuottajia, koko kylällä on mahdollisuus saada parempi tuotto vaniljastaan. Valtio verottaa myytyä vaniljaa. Esimerkiksi vuonna 2013, kun vihreän vaniljan eli vaniljan, joka ei ole käynyt läpi säilömisprosessia (engl. *curing*), kilohinta oli 14 000–21 000 ariaryn (n. 3,5–7 euron) välillä, valtio verotti 200 ariarya per kilo. Vaniljamarkkinoilla paikalla ovat viralliset punnitsijat, kirjaajat ja laaduntarkastajat. Jokaisella tuottajalla tulee olla tuottajakortti, johon on kirjattu kyseisen henkilön henkilötiedot, pääasiassa nimi, syntymäaika ja asuinseutu, ja myyntilupa. Kenttätyökylässäni ihmiset myivät vaniljaa lähinnä pieniä kilomääriä, kuten 20–30 kiloa. Tsimihetit eivät myyneet välttämättä kaikkea vaniljaa valtion markkinoilla, vaan jotkut heistä myivät osan esimerkiksi sukulaisilleen tai tuttavilleen, jotka saattoivat olla vaniljaa vievien yritysten palveluksessa.

Mielestäni nämä pienet vaniljakilomäärät olivat kuin lahjoja valtiolle. Tsimihetien näkökulmasta sekä poliisien keräämät viralliset tietullit että epävirallisemmat maksut olivat lahjoja valtiolle: ”Meidän täytyy auttaa poliisia, sillä valtio ei maksa heille palkkoja.” Jos kunnan työntekijät käyttivät vaniljamarkkinoilta saatuja verotuloja omiin tarkoituksiinsa, ihmiset pitivät sitä hyväksyttävänä, sillä eihän valtio ollut maksanut heidän palkkojaan useisiin kuukausiin.

Graeberin (2007: 21) mukaan Madagaskarin keskiylängön maaseudulla asuvat ihmiset suhtautuvat valtioon aivan kuten esivanhempiinsa, joille he antoivat rituaaleissa lahjoja. Kenttätyöpaikassani kävi ilmi, että jos esimerkiksi ihmiset sairastuivat usein, yksi selitys oli, että välit esivanhempiin olivat huonot. Tällöin he saattoivat mennä esivanhempiensa haudalle, pyytää anteeksi (*mijoro*) ja antaa pieniä lahjoja. Väitän, että

tsimiheteillä on samantyyppinen suhde valtioon. Valtion kanssa on pyytävä tietynlaisissa väleissä, koska se mahdollistaa esimerkiksi potentiaalisesti tuottavia suhteita, kuten kehitysprojekteja, tai luo mahdollisuuksia tuottajille myydä vaniljaansa. Toisaalta, kuten tsimihetien historialliset kokemukset ovat osoittaneet, valtio voi olla myös väkivaltainen, aivan kuten esivanhemmat voivat tuottaa sairautta tai epäonnea jälkeläisilleen.

Vaikka kansainväliset järjestöt ja toimijat olivat läsnä Madagaskarilla ja niillä oli erilaisia kehitysprojekteja, tsimihetit olivat erittäin tietoisia siitä, että ”projektit tulevat ja menevät mutta Madagaskarin valtio pysyy”. Valtion tunnuslause *Fitiavana – Tanindrazana – Fandrosoana* (Rakkaus – Esivanhempien maa – Oikeudenmukaisuus) alleviivaa kiintymystä ja sitoutuneisuutta maahan. Madagaskarin valtio esittää ihmisille merkitykselliset suhteet myös valtiollisesti merkittävänä (Reeves, Rasanayagam & Beyer 2014: 39).

Madagaskarin valtion tyhjiys eli se, että valtio ei ole ollut näkyvästi läsnä ihmisten elämässä, on nimenomaan mahdollistanut valtion olemassaolon. Valtion läsnäolo Madagaskarin maaseudulla on vähentynyt 1970-luvun jälkeen. Silti ihmiset ovat jatkaneet esimerkiksi valtion rekistereiden ylläpitämistä ja poliisit ja opettajat tehneet töitään, vaikka palkkaa ei ole aina maksettu. Graeberin mukaan (2007: 23–24) myös erilaisten historiallisten kuningaskuntien hallitsijat, jotka saattoivat olla arvaamattomia mutta joilla ei todellisuudessa ollut valtaa, olivat sopivia hallitsijoita nimenomaan siksi, koska ne eivät juuri organisoineet ihmisten elämiä ja olivat siten ”tyhjiä”. Viime aikoina Madagaskarin valtio ei ollut pitänyt huolta koulurakennuksista, sairaaloista tai teistä, ja valtion palvelut, kuten maan rekisteröinti, ovat aikaa vieviä ja kalliita prosesseja. Historiallisesti valtiollista valtaa on vahvistettu rituaaleilla, joissa hallitsijat ja vanhimmat (*tangalamena*) toimivat ylikuonnollisen vallan välittäjinä (Bloch 1986: 169–170). Väkivaltaisten ja pakottavien käytäntöjensä ja instituutioidensa lisäksi Madagaskarin valtio on ollut ja on performatiivinen (ks. myös. Yurchak 2006: 19–21).

Kuten olen edellä kuvannut, tsimihetit ovat pääasiassa maanviljelijöitä, jotka ovat omalla työllään luoneet peltoja, tuottaneet ruokansa,

hoivanneet sukulaisiaan, naapureitaan ja ystäviään ja haudanneet sukulaisensa. Tsimihetit kuitenkin kokivat, että tietyissä tilanteissa esimerkiksi valtion poliisi tuli paikalle ja saattoi esimerkiksi rangaista heitä ja viedä ihmiset vaikkapa vankilaan. Valtio saattoi siis olla arvaamaton ja väkivaltainen.

Graeberin mukaan Madagaskarilla on tyypillistä, että tasa-arvoinen yhteisö luodaan kuvitteellisen vallan tai voiman alaisuuteen. Madagaskarilaiset ymmärsivät valtion aivan kuten he ymmärsivät suhteensa esivanhempiansa. Esivanhemmat, kuten Graeber (2007: 21) on todennut, olivat kuvitteellinen voima, joka mahdollisti tasa-arvoisen ja autonomisen yhteisön (ks. myös Althabe 1969; Feeley-Harnik 1984; 1992). Madagaskarilla valtiota eivät kuitenkaan määrittäneet suhteet vain valtion väestöön vaan myös ylikansallisiin toimijoihin.

Auktoriteettien suhteet

Viimeaikaisessa tutkimuksessa Madagaskarin valtion suvereeniutta on kyseenalaistettu. Catherine Corson (2016) huomioi, että Madagaskarin valtio on täynnä muiden kansallisuuksien neuvonantajia ja valtion rahoitus tulee pääasiassa kehitysrahoituslaitoksilta (Kansainvälinen valuuttarahasto IMF ja Maailmanpankki) sekä valtioiden kahdenvälisistä kehitysrahoitussopimuksista (esim. Yhdysvallat, Saksa). Tilanne ei ollut kovin erilainen Madagaskarin itsenäistymisen aikaan 1960-luvulla, jolloin Tsirananan hallituksella oli kiinteät suhteet ranskalaisiin neuvonantajiin ja Ranskan talouteen (Kull 2014: 172). Liian tiiviit suhteet entiseen siirtomaavaltaan Ranskaan ja jatkunut köyhyys olivat syinä vallankaappaukselle ja 1970-luvun sosialistiselle politiikalle. Presidentti Ratsirakan (presidenttinä 1976–1993 ja 1997–2003) tavoitteena oli seurata Leninin visiota tieteellisestä sosialismista. Tavoitteena oli luoda uusi ihminen, joka vapauttaisi Madagaskarin siirtomaavallasta ja antaisi vallan ihmisille. Ratsiraka hajautti hallintoa ja asetti kokeilunsa pääasiassa Madagaskarin maaseudulle, jossa häntä tuettiin (Gow 1997: 413). Hänen sisäänpäin kääntynyt talouspolitiikkansa ei kuitenkaan vähentänyt madagaskarilaisten köyhyyttä, vaan valtio ajautui vaikeuksiin huonon taloudellisen

neuvonannon ja jatkuvan lainarahan ottamisen vuoksi (Kull 2014: 152). Taloudellista tilannetta alettiin korjata 1980-luvulla Maailmanpankin ja IMF:n ohjeistuksen mukaan rakennesopeutusohjelmilla. Esimerkiksi kahdenvälinen Saksan ja Madagaskarin kehitysyhteistyö on perustunut ajatukselle, että jos Madagaskar toteuttaa ympäristönsuojeluohjelmaansa, Saksan antama velka vähenee ilman rahallista maksua (engl. *sinking fund*). James Fergusonin (1990) mukaan velka luo tilanteen, jossa erilaisten poliittisten ratkaisujen löytäminen on mahdotonta, sillä velan antaja voi sanella poliittiset ehdot.

Ympäristönsuojelu ei ole kuitenkaan määrittänyt täysin Madagaskarin valtion toimia. Vaikka luonnonsuojelualueilla ja kansallispuistoissa ei saa kaataa ruusupuuta, vuoden 2009 vallankaappauksen aikana ruusupuuta kaadettiin Marojeyyn kansallispuistossa. Puita oli kaatunut vuonna 2007 trooppisen syklonin vuoksi, ja elinkeinoelämän painostuksesta tuolloinen presidentti Ravalomanana antoi luvan viedä ruusupuuta 13:lle parhaiten verkostoituneelle vientiyritykselle. Tarinoiden mukaan vuoden 2009 opposition vallankaappaus rahoitettiin osittain ruusupuukaupasta saaduilla varoilla, ja demokraattisin vaalein valittu Hery Rajaonarimampianina (2014–2018) myönsi helpotuksia ruusupuun vientiin (Sharife & Maintikely 2018). Huolimatta laajamittaisista luonnonsuojeluprojekteista, joita esimerkiksi eurooppalaiset, yhdysvaltalaiset ja ylikansalliset toimijat ja järjestöt ovat tukeneet, Madagaskarin valtion hallinto on kiinteästi sidoksissa ruusupuukauppaan, joka on vastoin ympäristönsuojeluprojektien arvoja.

Janet Roitman (2005: 19–20, 204) on analysoinut Tsadin kontekstissa, kuinka kaupalliset ja sotilaalliset verkostot käyvät kauppaa laittomilla ja salakuljetetuilla tavaroilla. Myös ryöstely haastaa valtion valtaa. Roitman kuitenkin huomioi, etteivät nämä toimet väheksy valtiota vaan tuovat esille erilaisten auktoriteettien hierarkiaa. Kyse ei siis ole heikosta ja epäonnistuneesta valtiovallasta vaan erilaisten auktoriteettien suhteista.

Johtopäätökset

Vaikka ylikansalliset organisaatiot luokittelevat Madagaskarin sen luonnonvarojen ja resurssien mukaan, tarkempi tarkastelu on osoittanut, ettei Madagaskarin valtiosta voi kertoa yhtä tarinaa tai historiaa vaan se on ymmärrettävä monitahoisena ja historiallisesti vaihtelevana. Valtion historia kertoo, kuinka valtiovalta on ollut erilaisten väestöryhmien (merinat, britit, ranskalaiset ja myös tsimihetit, sillä ensimmäinen itsenäisen Madagaskarin presidentti oli tsimiheti) intresseissä. Lisäksi tsimihetit ovat pyrkineet välttelemään valtiota, joka on osoittautunut väkivaltaiseksi, orjuuttavaksi ja pelottavaksi.

Madagaskarilla ihmisten jokapäiväinen elämä on muotoutunut pitkälti olemassa olevissa sosiaalisissa suhteissa, jotka eivät viittaa vain ihmisten välisiin suhteisiin vaan myös esivanhempiin ja henkiin. Ihmiset ovat omalla työllään luoneet paikkoja, joissa he ovat viljelleet peltojaan, kasvattaneet lapsiaan, pitäneet huolta toisistaan ja haudanneet sukulaisiaan. Tsimiheti-klaaneille suhteet esivanhempiin ja maahan ovatkin olleet merkittäviä moraalisen järjestyksen tuottamisessa. Tässä moraalisisessa järjestyksessä keskeistä on ollut pitää huolta sosiaalisista suhteista ja suhteista maahan, ja ihmisiä on voitu neuvoa ja kehottaa elämään sosiaalisten arvojen mukaan.

Vaikka tsimihetit ovat paenneet valtiota, luovat he myös suhteita valtioon. Esimerkiksi vanilja on tuotu Madagaskarille siirtomaahallinnon aikana, ja tsimihetit ovat ottaneet kasvin haltuunsa ja viljelevät sitä pelloillaan. Madagaskarin valtio kuitenkin säätelee vaniljakauppaa, kullakin tuottajalla tulisi olla niin sanottu tuottajalupa ja vaniljan tuottajat maksavat myymästään vaniljasta veroa valtiolle. Antropologit ovat huomioineet, että vaniljasta maksetut verot voidaan ymmärtää lahjoina, joilla madagaskarilaiset ylläpitävät suhdetta valtioon, joka heidän mukaansa on kuitenkin pysyvä toisin kuin ylikansallisten järjestöjen ja ulkomaalaisten projektit, jotka ”tulevat ja menevät”. Keskeistä on luoda ja ylläpitää suhdetta valtioon samoin kuin esivanhempiin, joilta on mahdollista pyytää siunausta, huolenpitoa ja hyvää onnea lahjoja vastaan.

Madagaskarilaisten elämää ovat pyrkineet järjestämään myös kansainväliset organisaatiot ja instituutiot sekä valtioiden kahdenväliset sopimukset. Vaikka nämä organisaatiot ja instituutiot ovat vaatineet luonnonsuojelutoimia velkasuhteita vastaan, ei Madagaskarin valtio ole täysin näiden organisaatioiden määrättävissä. Madagaskarin valtio on ollut aktiivinen esimerkiksi luonnonsuojelualueilta viedyn ruusupuukaupan mahdollistajana.

Tällä artikkelilla olen osoittanut, että luokittelut, kuten heikko tai vahva valtio tai luonnonvaroiltaan rikas tai köyhä valtio, supistaa käsityksen valtioista. Historiallinen ja etnografinen tarkastelu mahdollistaa monitahoisten suhteiden dynamiikkojen tarkastelun ja huomion, että valtioita ja erilaisia auktoriteetin muotoja on ymmärrettävä suhteessa erilaisiin sosiaalisiin suhteisiin ja historiallisiin prosesseihin. Tällainen tarkastelu huomioi myös, kuinka tsimihetien suhteet eri valtioihin ovat vaihdelleet historiallisesti ja että ihmiset jäsentävät suhtautumistaan kulttuurisilla käytännöillään ja käsitteillään, kuten esivanhempien maa ja rituaalit.

LÄHTEET

- Aldrich, Robert 1996. *Greater France: A History of French Overseas Expansion*. New York: Macmillan International Higher Education.
- Althabe, Gérard 1968. Mise au point concernant l'article: "vulgarisation agricole et traditions à Madagascar de M. Guérin". *Terre Malgache=Tony Malagasy* 1968 (3): 175–176.
- Althabe, Gérard 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire: Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Paris: Maspéro.
- Arsel, Murat & Bram Büscher 2012. Nature™ Inc.: Changes and continuities in neoliberal conservation and market-based environmental policy. *Development and Change* 43 (1): 53–57
- Bernstein, Henry 1977. Notes on Capital and Peasantry. *Review of African Political Economy* 10: 60–73.
- Bloch, Maurice 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- Bloch, Maurice 1985. Almost Eating the Ancestors. *Man* 20 (4): 631–646.
- Bloch, Maurice 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boiteau, Pierre 1958. *Contribution à l'histoire de la nation malgache*. Paris: Éditions sociales.
- Brockington, Dan & Rosaleen Duffy. Capitalism and Conservation: The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation. *Antipode* 42 (3): 469–484.

- Brown, Margaret L. 2004. Reclaiming Lost Ancestors and Acknowledging Slave Descent: Insights from Madagascar. *Comparative Studies in Society and History* 46 (3): 616–645.
- Büscher, Bram & Robert Fletcher 2014. Accumulation by Conservation. *New Political Economy* 20 (2): 273–298.
- Cabanes, Robert 1982. Guerre lignagère et guerre de traite sur la côte nord-est de Madagascar au XVIIème et XVIIIème siècles. Teoksessa Jean Bazin & Emmanuel Terray (toim.): *Guerres de lignages et guerres d'états*. Paris: Archives Contemporaines.
- Campbell, Gwyn 1981. Madagascar and the Slave Trade, 1810–1895. *The Journal of African History* 22 (2): 203–227.
- Campbell, Gwyn 2005. *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750–1895: The Rise and Fall of an Island Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, Gwyn 2012. *David Griffiths and the Missionary History of Madagascar*. Leiden: Brill.
- Campbell, Gwyn 2013 [2005]. Unfree Labour and the Significance of Abolition in Madagascar, c. 1825–97. Teoksessa Gwyn Campbell (toim.): *Abolition and Its Aftermath in the Indian Ocean Africa and Asia*. London: Routledge.
- Clastres, Pierre 1989 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Kääntäneet Robert Hurley & Abe Stein. New York: Zone Books.
- Clayton, Anthony 1994. *The French Wars of Decolonization*. London: Longman.
- Cole, Jennifer 1998. The Work of Memory in Madagascar. *American ethnologist* 25 (4): 610–633.
- Cole, Jennifer 2001. *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley: University of California Press.
- Corson, Catherine 2011. Territorialization, Enclosure and Neoliberalism: Non-state Influence in Struggles over Madagascar's Forests. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 703–726.
- Corson, Catherine 2014. Conservation Politics in Madagascar: The Expansion of Protected Areas. Teoksessa Ivan Scales (toim.): *Conservation and Environmental Management in Madagascar*. London: Routledge.
- Corson, Catherine 2016. *Corridors of Power: The Politics of Environmental Aid to Madagascar*. New Haven: Yale University Press.
- Danthu, Pascal, Ramarson Herintsitohaina Razakamanarivo, Bernadette Deville-Danthu, Lala Razafy Fara, Yannick Le Roux & Éric Penot 2016. The Short and Forgotten History of Rubber in Madagascar: The First Controversy Between Biodiversity Conservation and Natural Resource Exploitation. *Bois et Forêts des Tropiques* (328): 27–43.
- De Soto, Hernando 2000. *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. New York: Bantam Book.
- Deininger, Klaus, Derek Byerlee, Jonathan Lindsay, Andrew Norton, Harris Selod & Mercedes Stickler 2011. *Rising Global Interest in Farmland: Can it Yield Sustainable and Equitable Benefits?* Washington: World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/998581468184149953/Rising-global-interest-in-farmland-can-it-yield-sustainable-and-equitable-benefits>. <Vierailtu 23.2.2021>
- Deschamps, Hubert 1960. *Histoire de Madagascar*. Paris: Berger-Levrault.
- Dove, Michael 1993. Smallholder Rubber and Swidden Agriculture in Borneo: A Sustainable

- Adaptation to the Ecology and Economy of the Tropical Forest. *Economic Botany* 47 (2): 136–147.
- Dove, Michael 1998. Living Rubber, Dead Land, and Persisting Systems in Borneo: Indigenous Representation of Sustainability. *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde* 154 (1): 20–54.
- Ellis, Stephen 1980. The Political Elite of Imerina and the Revolt of the Menalamba: The Creation of a Colonial Myth in Madagascar, 1895–1898. *The Journal of African History* 21 (2): 219–234.
- Ellis, Stephen 2003. Colonial Conquest in Central Madagascar: Who Resisted What?. Teokessa Gerrit Jan Abbink, Mirjam De Bruijn & Klaas Van Walraven (toim.): *Rethinking Resistance: Revolt and Violence in African History*. Boston: Brill.
- Esoavelomandroso, Faranirina 1985. Resistance et rébellion: Une lecture de l'insurrection menalamba. *Cahiers d'Études africaines* 99: 443–446.
- Evers, Sandra 2013. Lex Loci Meets Lex Fori: Merging Customary Law and National Land Legislation in Madagascar. Teokessa Sandra Evers, Gwyn Campbell & Michael Lambek (toim.): *Contest for Land in Madagascar: Environment, Ancestors and Development*. Leiden: Brill.
- Fairfood 2016. *Bittersweet Vanilla: The Unsavoury Story of Vanilla Farmers in Madagascar's Sava Region*. Utrecht: CNV Internationaal. <https://fairfood.nl/app/uploads/2020/06/Bittersweet-Vanilla.pdf>. <Vierailtu 23.2.2021>
- Feeley-Harnik, Gillian 1984. The Political Economy of Death: Communication and Change in Malagasy Colonial History. *American Ethnologist* 11 (1): 1–19.
- Feeley-Harnik, Gillian 1991. *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Ferguson, James 1990. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flacourt, Etienne 1658. *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1047463.image.f2>. <Vierailtu 23.2.2021>
- Gow, Bonar 1997. Admiral Didier Ratsiraka and the Malagasy Socialist Revolution. *The Journal of Modern African Studies* 35 (3): 409–439.
- Graeber, David 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Graeber, David 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hobbes, Thomas 2005 [1651]. *Leviathan: A Critical Edition*. Toimittaneet Karl Schuhmann & G. A. J. Rogers. London: Continuum.
- Jacob, Guy 1987. Gallieni et "l'impôt moralisateur" à Madagascar: Théorie, pratiques et conséquences (1901–1905). *Revue française d'histoire d'outre-mer* 74 (277): 431–473.
- Keller, Eva 2008. The Banana Plant and the Moon: Conservation and the Malagasy Ethos of Life in Masoala, Madagascar. *American Ethnologist* 35 (4): 650–664.
- Kelly, Alice 2011. Conservation Practice as Primitive Accumulation. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 683–701.
- Kull, Christian 2014. The Roots, Persistence, and Character of Madagascar's Conservation

- Boom. Teoksessa Ivan Scales (toim.): *Conservation and Environmental Management in Madagascar*. London: Routledge.
- Lambek, Michael & Andrew Walsh 1997. The Imagined Community of the Antankarana: Identity, History, and Ritual in Northern Madagascar. *Journal of Religion in Africa* 27 (3): 308–333.
- Laney, Rheyna 1999. *Agricultural Change and Landscape Transformations in the Andapa Region of Madagascar*. Vaitöskirja. Worcester: Clark University.
- Larson, Pier Martin 2000. *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770–1822*. Portsmouth: Heinemann.
- Li, Tania Murray 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University Press.
- Magnes, Bernard 1953. *Essai sur les institutions et la coutume des Tsimihety*. Bulletin de Madagascar 89. Tananarive: Secrétariat d'État à l'Information et au Tourisme.
- Marx, Karl 2009 [1844]. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Kääntänyt Martin Milligan. Marxist.org. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>. <Vierailtu 23.2.2021>
- Middleton, Karen 2013. Land Rights and Alien Plants in Dryland Madagascar. Teoksessa Sandra Evers, Gwyn Campbell & Michael Lambek (toim.): *Contest for Land in Madagascar: Environment, Ancestors and Development*. Leiden: Brill.
- Molet, Louis 1959. *L'expansion Tsimihety: Modalités et motivations des migrations intérieures d'un groupe ethnique du Nord de Madagascar*. Mémoires de l'Institut Scientifique de Madagascar Série C: Sciences humaines 5. Tananarive: Institut scientifique de Madagascar.
- Mölkänen, Jenni 2019. Making Sense of Conserved Landscapes: From Intimate Landscapes to New Potentialities and Differences. Teoksessa Eeva Berglund, Timo Kallinen & Anu Lounela (toim.): *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Reeves, Madeleine, Johan Rasanayagam & Judith Beyer 2014. *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Robbins, Joel 2013. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3): 447–462.
- Roitman, Janet 2005. *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Scott, James 1998. *Seeing Like a State: How Certain Conditions to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Sharife, Khadija & Edward Maintikely 2018. The Fate of Madagascar's Endangered Rosewoods. *Organized Crime and Corruption Reporting Project*. <https://www.occrp.org/en/investigations/8480-the-fate-of-madagascar-s-endangered-rosewoods>. <Vierailtu 23.2.2021>
- Sikor, Thomas & Christian Lund 2009. Access and Property: A Question of Power and Authority. *Development and Change* 40 (1): 1–22.
- Sodikoff, Genese 2004. Land and Languor: Ethical Imaginations of Work and Forest in Northeast Madagascar. *History and Anthropology* 15 (4): 367–398.

- Sodikoff, Genese Marie 2012. *Forest and Labor in Madagascar: From Colonial Concession to Global Biosphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tronchon, Jacques 1986. *L'insurrection malgache de 1947: Essai d'interprétation historique*. Paris: KARTHALA Editions.
- Trouillot, Michel-Rolph 1990. *Haiti: State Against Nation*. New York: Monthly Review Press.
- Weber, Max 2008 [1919]. Politics as a Vocation. Teoksessa John Dreijmanis (toim.): *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*. Kääntänyt Gordon C. Wells. New York: Algora Publishing.
- Wilson, Peter J. 1992. *Freedom by a Hair's Breadth: Tsimihety in Madagascar*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Vinciguerra, Venusia 2013. How the Daewoo Attempted Land Acquisition Contributed to Madagascar's Political Crisis in 2009. Teoksessa Sandra Evers, Gwyn Campbell & Michael Lambek (toim.): *Contest for Land in Madagascar: Environment, Ancestors and Development*. Leiden: Brill.
- Yurchak, Alexei 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.

Kolttasaamelaiset ja valtion teolliset hankkeet

Panu Itkonen

📄 <https://orcid.org/0000-0001-9262-7051>

Johdanto

Tässä artikkelissa selvitetään kolttasaamelaisten ja valtion välistä suhdetta Suomessa liittyen kolmeen teolliseen hankkeeseen ja aikakauteen: (1) Petsamon alueen teollistamiseen 1920–1944, (2) porotalouden teollistamiseen vuodesta 1995 alkaen ja (3) Jäämeren rautatiehankkeeseen vuodesta 2016 lähtien. Kaikissa kolmessa hankkeessa kohtaavat kolttasaamelaisten ja valtion edustajat toisensa. Kullakin hankkeella on ollut yhteys kolttasaamelaisten kulttuurin muutoksiin. Eroja tapausten välillä ilmenee kolttasaamelaisten asemassa ja valtion erilaisissa toimintatavoissa suhteessa alkuperäiskansaan.

Alkuperäiskansat elävät nykyään pitkälti valtiovallan alaisuudessa ilman omaa valtiota. Vandergeestin ja Peluson mallissa (1995: 415) valtion alueisiinsa kohdistaman säätelyn kolmijako on seuraava: (1) maantieteellisten rajojen määrittely, (2) maa- ja metsätalouden jako niin sanotuille yksityisille toimijoille ja (3) luonnonresurssien yksityiskohtaisen käytön määrittely julkisen sektorin ja yksityissektorin toimijoiden kesken tavoitteenaan tuotteiden valmistus luonnonvaroista. Siten valtion rooli on keskeinen ihmisten ja taloudellisten toimintojen organisoinnissa alueilla.

Wolfia (2001: 384–385) mukaillen voidaan sanoa, että valtio käyttää rakenteellista valtaa, jolla se säätelee ja järjestää elämän puitteita ja asetelmia. Rakenteellisen vallan käyttö voi säädellä esimerkiksi sitä, minkälaisia sidoksia ihmisten välille muodostuu (Wolf 2001: 392). Lisäksi rakenteelliseen valtaan kuuluu se, miten vallalla olevaa versiota totuudesta ylläpidetään. Joskus joku pyrkii kyseenalaistamaan vallitsevan totuuden. Silloin on valtasuhteilla erityisen suuri merkitys. (Wolf 2001: 395–396.)

Kolttasaamelaisten asuinalueet ovat suurimmaksi osaksi kuuluneet valtion omistukseen, joten yksityisomistuksessa olleiden maiden ja vesien osuus on ollut pieni. Ylä-Lapin valtionmaat on nykyään jaettu erilaisiin alueisiin niiden käyttötarkoituksen mukaan (Tolonen ym. 2013a). Alueiden hallinnoinnista vastaa suurelta osin valtion laitos Metsähallitus, joka toiminnassaan muun muassa sovittaa yhteen erilaisia maankäyttöön kohdistuvia intressejä. Kolttasaamelaisten luontosidonnaisen kulttuurin edellytyksenä on kautta aikojen ollut mahdollisuus luonnonvarojen hyödyntämiseen.

Artikkelin aineisto tuo esiin teollis-taloudellisen mallin, joka on vaikuttanut valtion toimintaan Pohjois-Suomessa. Mallissa on korostunut valtion pyrkimys edistää suuren mittakaavan teollista tuotantoa. Yksityistämistä edistävän uusliberalismin voi nähdä pönkittäneen teollis-taloudellista suuntausta.

Tämän artikkelin ensimmäisenä teemana on valtion toiminnan analysointi hyödyntäen edellä esiteltyjä seikkoja, joiden mukaan valtio muun muassa käyttää strategista valtaansa tietyllä alueella määrittelemällä käyttäjien oikeudet ja toimintatavat teollis-taloudellisen hallintomallin siivittämänä. Erittelyn kohteina ovat valtion käytännön toimet, toimintaperiaatteet ja toimijat. Taloudellisten seikkojen ohella selvitetään valtion toiminnan poliittista ulottuvuutta (ks. Clastres 2007 [1974]: 198, 202).

Valtio luo edellytyksiä esimerkiksi arvojärjestyksille, hierarkioille ja tuotantoon liittyville tekijöille jakamalla maa- ja oikeuksia niin sanotuille yksityisille toimijoille. Tutkimuksen avulla saadaan näkyviin se, miten ”maailman voimat” koskettavat paikallisten ihmisten elämää. (Wolf 2001: 384–385.) Clastres (2007: 197–198) on esittänyt, että alkuperäiskansojen yhteisöt ovat joutuneet luopumaan tasa-arvoisuuteen perustuneesta tuotantomallistaan tullessaan osaksi teollista yhteiskuntaa.

Artikkelissa tutkitaan, näkykö tällaisia muutoksia kolttasaamelaisten keskuudessa.

Toiseksi tämän artikkelin pääteemaksi muodostuu kolttasaamelainen kulttuuri. Siihen liittyen selvitetään, minkälaisia vaikutuksia hankkeilla on ollut paikallisyhteisöön, sen ympäristöön ja talouteen. Huomio kiinnittyy kulttuurin muutoksiin, jotka ovat yhteydessä valtion teollisiin toimiin, sekä muun muassa alkuperäiskansan asemaan teollis-taloudellisissa prosesseissa.

Artikkelin aineisto koostuu kirjallisista lähteistä sekä omista kolttasaamelaisista ja valtiota koskevista tutkimuksista. Niissä olen käyttänyt antropologisia tutkimusmenetelmiä: osallistuvaa havainnointia, haastatteluja ja kyselyjä.

Petsamon teollistaminen

Jäämeren rantaan asti ulottunut Petsamon alue liitettiin itsenäiseen Suomeen ensimmäisen maailmansodan jälkeen vuonna 1920 solmitussa Tarton rauhassa (Lehtola 1999: 149). Noin nykyisen Uudenmaan läänin kokoinen Petsamon alue koostui maista ja vesistä, jotka olivat vuosisatojen ajan muodostaneet kolmen kolttasaamelaisten siidan eli kylän elämän perustan.

Vuonna 1921 perusti Petsamoon tutkimusryhmän Suomen valtion keskushallinnon alaisuudessa toiminut Geologinen komisioni (vuodesta 1925 Geologinen toimikunta, vuodesta 1946 Geologinen tutkimuslaitos GTL ja vuodesta 1983 Geologinen tutkimuskeskus GTK) (Kauranne 2010: 27–76). Geologista komisionia ja toimikuntaa johti 1920-luvulla professori Jakob Johannes Sederholm. Petsamon malmivaroja kartoittaneeseen tutkimusryhmään palkattiin paikallisia kolttasaamelaisia. Ensimmäisen malmia sisältäneen kivenlohkareen löytäjäksi nimettiin kolttasaamelainen Kjuril Sverdloff. (Warma 1989: 16–18.)

Kolttasaamelaiset olivat jo vuodesta 1860 lähtien joutuneet lisääntyneeseen kilpailutilanteeseen perinteisillä nautinta-alueillaan, kun Venäjän keisari Aleksanteri II myönsi uudisasukkaille luvan asettua asumaan Jäämeren rannalle (Alavuotunki 1999: 41). Alueen kolttasaamelaiset har-

joittivat merikalastusta osana puolipaimentolaista elämäntapaansa, jossa asuinpaikkoja vaihdeltiin tietyn alueen puitteissa vuodenajasta riippuen. Kolttasaamelaiset menettivät asemiaan ja jäivät alueelliseksi vähemmistöksi Jäämeren rannan tuntumassa, kun suomalainen kalateollisuus alkoi voimistua. Kolttasaamelaiset menettivät merikalastusoikeuksiaan myöhemmin myös norjalaisille. Merikalastuksen supistuksilla oli suuri merkitys Paatsjoen (*Paacjok*) ja Petsamon (*Peaccam*) siidojen kolttasaamelaisille, ja samaan aikaan heidän perinteinen yhteiskuntamallinsa alkoi rakoilla. Petsamon siidan edustaja totesi, että tulokkaiden sallittiin hankkia porokarjoja, mikä vaikeutti kolttasaamelaisten poronhoitoa. Hän esitti, että tulokkaiden porokarjojen hankintaa tulisi rajoittaa radikaalisti ja että merilohen kiilanuottoaus olisi sallittava vain kolttille. Sisämaassa sijainnut Suonikylän (*Suenjel*) siida pystyi kuitenkin jatkamaan elämäänsä entiseen malliin. (Lehtola 1999: 151.) Muut kolttasaamelaiset siidat joutuivat sopeutumaan muuttuviin olosuhteisiin omilla tahoillaan, Näätämon (*Njauaddam*) siida Norjassa sekä Muotka (*Muotke*), Nuorttijärvi (*Nuetjaur*) ja Hirvas (*Saarves*) Venäjällä ja sen jälkeen Neuvostoliitossa. Suomeen kuuluneen Petsamon alueen asukkaiksi kirjattiin vuonna 1926 yhteensä 394 kolttasaamelaista, 1010 suomalaista, 394 karjalaista, 270 venäläistä, 64 saamelaista, 4 norjalaista ja 11 syrjääniä (Kuusikko 1999: 127).

Petsamon kaivostoiminnan kehittämiseen liittyen on mainittu, että alueella asuvilla kolttasaamelaisilla ”ei ollut poliittista oikeutta alueeseen” (Liede 1989: 9). Ensimmäisten malmilöydösten jälkeen Geologinen toimikunta jatkoi maaperätutkimuksia noin kymmenen vuoden ajan. Lupaavien tulosten innoittamana alkoivat ”poliittiset piirit” vuonna 1933 valmistella kaivostoiminnan aloittamista. Suomen hallitus kehotti Geologisen tutkimuslaitoksen johtajaa ottamaan yhteyttä kaivosalan ulkomaisiin yhtiöihin sen jälkeen, kun ainoa suomalainen kaivosalan yhtiö Outokumpu Oy oli kieltäytynyt ottamasta vastuuta toiminnasta vedoten resurssiensa niukkuuteen. Kanadalaisella Nickel Company Ltd:llä (Incolla) oli hallussaan lähes 90 prosenttia maailman nikkelimivarannoista, ja Suomen edustajat arvioivat sen siten olevan riittävän luotettava sopimuskumppani. (Warm 1989: 20–25.)

Suomen valtio neuvotteli kaivostoiminnan aloittamisesta New Yorkista johdetun Incon englantilaisen tytäryhtiön The Mond Nickel

Companyn (Mondin) kanssa. Neuvottelujen tuloksena perustettiin 1934 Petsamon Nikkeli Oy (PNO), jonka osakkeista Mond omisti valtaosan. (Warma 1989: 24; Autere & Maijala 1989: 26.)

Inco/Mondin toiminta-alue Petsamossa oli pituudeltaan runsaat 40 kilometriä ja leveydeltään noin viisi kilometriä (ks. Autere & Maijala 1989: 27). Se halkaisi Paatsjoen ja Petsamon kolttsaaidojen alueet lähellä Jäämeren rannikkoa ja vaikeutti näin kolttsaamelaisten perinteisiä elinkeinoja. Alueelle vievää maantietä rakennettiin 1920-luvun lopulla, ja se valmistui vuonna 1933. Se kulki lähes kaikkien Paatsjoen siidan alueella asuneiden kolttsaamelaisten perinteisten nautinta-alueiden läpi ja hankaloitti siten kolttsaamelaisten elämää. (Alavuotunki 1999: 52; Lehtola 1999: 153.) Kaivosprojektin edistymisen myötä alueelle virtasi lisää väkeä. Vuonna 1921 kolttsaamelaisten osuus Petsamon alueen väestöstä oli ollut 17 prosenttia, mutta vuonna 1939 se oli enää 10,5 prosenttia (Lehtola 1999: 155). Varsinaista kaivostoimintaa ei päästy käynnistämään ennen toista maailmansotaa.

Talvisodassa 1939–1940 Neuvostoliitto valtasi Petsamon nikkelikaioksen mutta luovutti sen kuitenkin takaisin Suomelle sodan jälkeen 10.4.1940 (Vuorisjärvi 1989: 178). Syyksi luovutukseen on arveltu sitä, että neuvostoliittolaiset eivät olisi ymmärtäneet nikkelin arvoa, tai sitä, että he halusivat odottaa kaioksen valmistumista ennen lopullista valtausta (Autere & Maijala 1999: 41; Elfvengren 1999: 577). Myös kunnioitus englantilaista ja amerikkalaista omaisuutta kohtaan on mainittu syyksi kaioksen palautukseen. Neuvostoliitto oli varonut vahingoittamasta kaivosta sotatoimilla. (Vuorisjärvi 1999: 533.)

Vuoden 1940 aikana kiinnostuivat saksalaiset toden teolla Petsamon nikkelistä. Kansainvälis-poliittisessa kädenväännössä Petsamon kaivoksesta kiistelivät Saksan ohella nyt Englanti ja Neuvostoliitto (Vuorisjärvi 1989: 178–182). Englantilaisen Mondin vaikutusvalta väheni Petsamo Nikkeli Oy:ssä, jonka yhtiöjärjestykseen oli alun alkaen kirjattu, että Suomen joutuessa sotaan tai olosuhteiden muuten vaatiessa Suomen valtio voi ottaa yhtiön haltuunsa (Autere & Maijala 1989: 26). Saksa ja Neuvostoliitto sopivat jakavansa kaioksen tuotannon suhteessa 60 prosenttia Saksalle ja 40 prosenttia Neuvostoliitolle. Petsamon Nikkeli Oy solmi 23.7.1940 sopimuksen saksalaisen I. G. Farbenindustrien (IGF) kanssa

nikkelin toimituksesta. Malmista saatu hinta jäi kauas maailmanmarkkinoiden hinnoista. Suomen oli tyydyttävä tähän maailmanpoliittisessa tilanteessa, jossa Saksan läsnäolon katsottiin estävän Neuvostoliiton mahdollisen hyökkäyksen. (Autere & Maijala 1989: 42, 48.)

Vuonna 1941 syttyi sota uudelleen Suomen ja Neuvostoliiton välille. Samoihin aikoihin aloitti Saksa sotarekensä Neuvostoliittoa vastaan. Petsamon kaivoksessa tuotettiin Saksalle nikkeliä 1940–1944 yhteensä noin kolmannes maan kokonaistarpeesta. (Vuorisjärvi 1999: 540.) Sodan jälkeisessä Suomen ja Neuvostoliiton välisessä rauhansopimuksessa 19.9.1944 Petsamo kaivoksineen siirtyi Neuvostoliitolle (Autere 1989: 194). Siitä lähtien Petsamon kaivos on palvellut ensin Neuvostoliiton ja sittemmin Venäjän tarpeita.

Kun tarkastellaan Petsamon kaivosprojektin suomalaisaikaan 1921–1944, voidaan todeta, että taloudellisesti suurin häviöjä hankkeessa oli Suomen valtio. Se joutui maksamaan takaisin kaikki ulkomaisten yhtiöiden hankkeeseen investoimat rahat: englantilaiselle Mondille noin 300 miljoonaa markkaa ja saksalaisen IGF:n saatavia Neuvostoliitolle niin sanottuina saksalaissaatavina arviolta 200–300 miljoonaa markkaa. Suomen saamapuolelle kaivoksesta voidaan lukea pieni osa siitä saadusta nikkelistä sekä se, että Saksan liittäminen kaivoksen yhteistyökumppaniksi mahdollisesti esti neuvostoliittolaisen miehityksen Petsamossa vuonna 1940. (Autere 1989: 196–199.) Toki kaivoksella oli myös suomalaisia työllistävä vaikutus.

Kolttsaamelaisten kannalta voidaan sanoa, että Petsamon kaivos-hanke tarjosi heille töitä mutta samalla se heikensi heidän perinteisen elämäntapansa edellytyksiä tuntuvasti. Petsamon teollistuminen jakoi kolttsaamelaisten kahteen leiriin. Osa kolttsaamelaisten asuinalueesta otettiin palvelemaan kaivosteollisuuden ja kalateollisuuden tarpeita, ja suomalaista uudisasutusta tuli lisää kolttsaamelaisten perinteisesti asuttamille alueille. Paatsjoen ja Petsamon siidojen perinteinen puolionomadinen elämäntapa häiriytyi, ja monet kolttsaamelaiset asettuivat asumaan ympärivuotisesti yhteen paikkaan. Myös kyläkokousten (*norraz, sobbar*) merkitys romahti näissä siidoissa. Kyläkokoukset olivat aiemmin hallinneet melko itsenäisesti siidojen alueita. Valtio kuitenkin esti suomalaisen uudisasutuksen leviämisen Suonikylän siidan

alueelle, missä kolttasaamelaiset saattoivat jatkaa puolinomadista ja luontosidonnaista elämäntapaansa entiseen malliin toiseen maailmansotaan saakka. Kyläkokouskin pystyi Suonikylässä toimimaan entiseen tapaan. Muun muassa kolttasaamelaisen kulttuurin tutkijat olivat kampanjoineet Suonikylän suojelemisen puolesta. (Ks. Nickul 1935; Tanner 2000 [1929]: 53–74, 85–97.)

Porotalouden teollistaminen

Toisen maailmansodan loppupuolella 1944 Neuvostoliitto otti Petsamon alueen hallintaansa. Alueen kolttasaamelaisista suurin osa siirtyi Suomen puolelle. Heidät asutettiin Inarin kunnan itäosiin: Suonikyläläiset pääosin Inarijärven pohjoispuolelle Sevettijärven seudulle ja Paatsjoen sekä Petsamon siidojen kolttasaamelaiset pääosin Inarijärven eteläpuolelle muun muassa Keväjärvelle ja Nellimiin. (Lehtola 1999: 169.)

Porotalous säilytti merkittävän asemansa kolttasaamelaisten parissa Sevettijärven seudulla (Lehtola 1999: 169). Suomen valtio antoi siellä jokaiselle kolttasaamelaistaloudelle tietyn määrän poroja helpottamaan elämän käynnistämistä uusissa oloissa. Inarijärven eteläpuolelle asettuneiden kolttasaamelaisten keskuudessa porotalouden merkitys on ollut pienempi, mutta sielläkin on kolttasaamelaisten poronhoidon osuus edelleen merkille pantava. Valtio sääti lain 1955 tukemaan kolttasaamelaisten selviytymistä kolttala-alueella Inarissa.

Porotalouden muutokset ovat muodostaneet keskeisen osan kolttasaamelaisen kulttuurin muutosprosessia Sevettijärven seudulla. Porotaloudessa 1960-luvun puolivälistä alkaen koettu koneellistuminen eli ”moottorikelkka-vallankumous” kasvatti kustannuksia tuntuvasti, minkä takia moni joutui luopumaan elinkeinostaan. Samalla kasvoivat erot henkilökohtaisesti omistettujen porojen määrissä. (Pelto 1973: 116, 132–134.)

Shore ja Wright (1997: 6–7) väittävät, että poliittiset ohjelmat (*policies*) muodostavat länsimaisen ja kansainvälisen hallinnon tärkeimmän instituution. Heidän mukaansa antropologisissa tutkimuksissa pitäisi kiinnittää huomiota poliittisiin ohjelmiin liittyviin rakenteisiin, diskurs-

seihin, toimintaan ja vaikutuksiin. Nykyiseen porotalouspolitiikkaan kuuluvat taloudelliset tuet ovat esimerkkejä poliittisista ohjelmista. Suomalaisessa hallinnoinnissa on yleistä, että ohjelmat jatkuvat toistaiseksi ja niiden tulosten kokonaisvaltainen arviointi voi jäädä vähäiseksi. Porotaloutteen kohdistuneet arvioinnit ovat hallinnossa keskittyneet pitkälti elinkeinon kannattavuuteen ja laidunten tilaan, jolloin on selvitetty vähemmän porotalouspolitiikan vaikutuksia paikallistalouden kehittymiseen, poronhoitoyhteisöihin, paikallisyhteisöihin, paikalliskulttuuriin ja saamelaiskulttuuriin.

Vuonna 1995 Suomi liittyi Euroopan unionin jäseneksi, mikä käynnisti uuden aikakauden porotalouspolitiikassa. Käyttöön otettiin uutuuksena valtion maksama ”eläinkohtainen tuki” samaan tapaan kuin maataloudessa oli käytössä pinta-alaan perustuva tuki (Itkonen 2012: 209). Jäsenneuvotteluissa EU:n kanssa Suomi sai oikeuden maksaa kansallisista varoistaan maataloustukea, koska EU:n budjetista tulevan tuen ei katsottu riittävän pohjoisissa olosuhteissa. Eläinkohtaisen porotuen maksaminen perustuu lakiin maa- ja puutarhatalouden kansallisista tuista (2001/1559). Tällä tuella valtion toimijat ovat pystyneet yhdessä porotalouden investointitukien kanssa ohjaamaan porotalouden rakenteita haluamaansa suuntaan entistä tehokkaammin.

Suomen liittyminen Euroopan unioniin vaikutti valtionhallinnon organisaation rakenteisiin vahvasti muun muassa maatalouden piiriin kuuluvissa asioissa, joihin porotalouskin hallinnossa lukeutuu. Maataloutteen liittyvä hallinto kasvoi tuntuvasti, ja se jakautui osiin noudatellen EU:n maatalouden eri tuotannonhaaroja korostavaa organisaatiota. Porotalouden osalta koettiin valtion keskushallinnossa kuitenkin muutos päinvastaiseen suuntaan. Porotalouden erityislaatua aiemmin korostanut porotalousyksikkö yhdistettiin riistatalousyksikön kanssa ja perustettiin uusi riista- ja porotalouden yksikkö, jossa porotalouden intressit joutuivat aika ajoin kilpailemaan riistanhoitoon ja metsästyksen liittyvien intressien kanssa. Riistanhoitoon liittyy muun muassa poroja verottavien petojen kantojen säätelyä, sillä monet pedot ovat myös metsästyksen kohteita (ks. Itkonen 1999: Liite 3; 2012: 212).

Eläinkohtaisen tuen saamisen minimiehdoksi muotoutui 2000-luvun alussa vähintään 80 henkilökohtaisen poron omistaminen, ja henkilö-

kohtaiseksi ylärajaksi määriteltiin 500 poroa poronhoitoalueen pohjoisosissa. Sevettijärven kolttasaamelaisessa poronhoitoyhteisössä tuen alarajaa piti tuolloin liian korkeana 85 prosenttia asiaan kantaa ottaneista (n=34) ja ylärajaa piti liian korkeana 70 prosenttia (n=27) aktiiviporonhoitajista (Itkonen 2012: 214–215).

Kun eläinkohtaisen porotuen ehtona olevista rajoista vielä käytiin keskustelua ennen lopullista muotoilua, koettivat kolttasaamelaiset saada edustajansa välityksellä tukirajoja kritisovia näkemyksiään valtion porotalouden alueellisen hallinto-organisaation Paliskuntain yhdistyksen tietoon. Kuultuaan poronhoitajien näkemyksiä poronhoitoalueen eri puolilta otti Paliskuntain yhdistyksen toiminnanjohtaja alan lehdessä kantaa porotuen alarajaan ehdottaen sen asettamista 50 poroon. Tämä kannanotto ei painanut vaakakupissa paljoa, kun porotalouspolitiikkaa johtaneet virkamiehet päätyivät ehdottamaan korkeamman 80 poron tukirajan käyttöönottoa. Tätä 80 poron vähimmäismäärää olivat tukeneet muun muassa silloisen kauppa- ja teollisuusministeriön (nykyään työ- ja elinkeinoministeriö) sekä valtiovarainministeriön edustajat maa- ja metsätalousministeriön asettaman porotaloustyöryhmän muistion liitteessä (Porotaloustyöryhmä 1999). Muistioon muotoiltiin porotalouspolitiikan perusteita tuloksena maa- ja metsätalousministeriön asettaman ja johtaman työryhmän työskentelystä. Tehtävänannossa kehoitettiin ryhmää varmistamaan tasapaino porotalouden ja muiden elinkeinojen välillä selvittämällä, millaisia vaikutuksia porotaloudella on muihin elinkeinoihin (Porotaloustyöryhmä 1999: 1; Itkonen 2012: 210). Poronhoitajien kannalta katsottuna kysymyksenasettelu olisi voinut olla päinvastainen, eli millaisia vaikutuksia muilla elinkeinoilla on poronhoitoon.

Porotalouden eläinkohtaisen tuen ehdot on hyväksynyt hallitus, joka vuosittain hyväksyy myös tukimäärät. Porotalouspolitiikan tavoitteena on kehittää elinkeinoa kannattavampaan suuntaan keskittämällä poronomistusta entistä harvemmille poronomistajille. Näin pyritään hyödyntämään yksikkökoon (henkilökohtaisen porokarjan) kasvattamisen edullisuutta tuotannossa, jolloin kulujen pitäisi pienentyä yhtä eläintä kohti. Tästä hyötyvät muistion mukaan ammattimaiset poronhoitajat. (Porotaloustyöryhmä 1999: 92.) Porotalouden tuet ovat osaltaan kannustaneet keskittämään porojen omistusta, mutta ne eivät ole ainoa tähän

suuntaan johtanut tekijä elinkeinon kokonaisuudessa, jossa muun muassa koneiden lisääntynyt käyttö on johtanut samaan suuntaan. Valtion kannustus on joka tapauksessa tehnyt päätoimisesta kokoaikaisesta poronhoitajuudesta suositeltavan suuntauksen, jolloin muunlaiset poronhoidon tavat ovat jäämässä heikommiksi vaihtoehdoiksi.

Porotalouden tukipolitiikan vaikutuksia voimistaa valtion harjoittama petopolitiikka. Valtio suojelee maapedoista karhuja, ahmoja, susia ja ilveksiä, joten niiden metsästys on tarkoin säädeltyä. Ahma on kokonaan suojeltu. Petopolitiikkaa täydentää kotkien suojelu. Kaikki nämä eläimet käyttävät ravintonaan muun muassa poroja, joten ne aiheuttavat porotuhota. 2000-luvulla petojen ja kotkien määrät ovat olleet kasvussa samoin kuin niiden poroille aiheuttamien tuhojen määrät. Valtio korvaa petojen ja maakotkien aiheuttamia vahinkoja poronhoitajille, mutta poronhoitajat pitävät korvauksia yleensä riittämättöminä. Valtaosa kolttasaa-melaisista poronhoitajista piti petojen määrää liian suurena, vaikka he yleensä hyväksyivätkin kohtuullisen petomäärän olemassaolon (Itkonen 2012: 218–221; 2018: 30). Porohävikki heikentää porotalouden perustaa ja vauhdittaa siten pienten porokarjien omistajien poistumista alalta.

Vuonna 2003 porotalous syöksyi markkinakriisiin, jolloin poronlihan tuottajalle maksettava hinta tippui alamaihin. Tätä selitettiin hallinnon taholta poronlihan kysynnän vähyydellä. Poronhoitajien edustajien taholta esitettiin tuolloin näkemyksiä siitä, että melko harvalukuiset suuret lihanjalostusyrietykset pystyivät maksamaan alhaisia hintoja, kun kilpailu oli vähäistä lihanjalostuspuolella. Tämä kokemus innoitti poronhoitajia pohtimaan omaa osuuttaan lihan käsittelyssä, jalostuksessa ja markkinoinnissa, mikä ei ole aivan keskitetyn teollis-taloudellisen tuotantomallin mukaista (Itkonen 2012: 243).

Poronomistuksen keskittyminen entistä harvemmillä on Sevettijärvellä johtamassa uudenaikaiseen erikoistumisen aikaan. Perinteinen tapa yhdistellä poronhoitoon eri elinkeinoja on jäämässä yhä vähäisemmäksi. Poronhoitajien oman lihanjalostustoiminnan ja muiden liitännäiselinkeinojen ylläpito tai kehittäminen on käymässä entistä vaikeammaksi. Ne olisivat paikallisen talouskehityksen kannalta avainasemassa, ja niistä monissa poronomistus tarjoaisi suhteellisen edun, esimerkiksi lihanjalostuksessa ja ravintolapalveluissa raaka-aineen turvatun saannin ja

matkailupalveluissa myönteisen imagon sekä mahdollisuuden elävien porojen esittelyyn tai poroajeluiden tarjoamiseen. Sevettijärven poronhoitoyhteisön aktiivijäsenten joukossa harjoitettiin vielä vuonna 2002 runsaasti erilaisia liitännäiselinkeinoja, kaikkiaan noin kymmentä yrittäjyyden ja noin kymmentä palkkatyön muotoa. Sen ohella harjoittivat poronhoitajatalouksien muut perheenjäsenet eräitä muita yrittäjyyden ja palkkatyön muotoja. Lisäksi hyvin monet kolttasaamelaiset harjoittivat kotitarpeikseen kalastusta ja keräilyä sekä useat myös metsästystä (Itkonen 2012: 88–100). Vuoteen 2017 tultaessa oli Sevettijärven poronhoitajien yrittäjämäisistä liitännäiselinkeinoista poistunut viimeisten 15 vuoden aikana kokonaan tai lähes kokonaan viisi kappaletta. Poronhoitajien piirissä oli tuona aikana syntynyt myös jonkin verran uudenlaista liitännäiselinkeinotoimintaa, kuitenkin selvästi koettuja menetyksiä vähemmän. (Itkonen 2018: 22.)

Poronomistuksen keskittymisen seurausta on liitännäiselinkeinojen karsiutumisen lisäksi ollut myös toisen kolttasaamelaisen kulttuurin keskeisen piirteen väheneminen aste asteelta poronhoitajien keskuudessa. Kyseessä on vastavuoroisuuteen (Sahlins 2004 [1972]: 193–195, 199) ja tasa-arvoisuuteen perustuvan tuotannollisen yhteistyön malli, jonka mukaisesti saatu apu on voitu korvata vastaavasti annetulla avulla esimerkiksi poroerotuksissa pienten ja keskisuurten porokarjojen omistajista koostuvissa työryhmissä. Tällaisten ryhmien sijaan ovat poroerotuksissa yleistyneet yhden suurehkon porokarjan omistajan johtamat ydinperhekeskeiset hierarkkiset työryhmät, joiden jäsenistä kaikki eivät välttämättä omista poroja. (Itkonen 2012: III, 258–259, 266.)

Kolttasaamelaisen poronhoitoyhteisön aktiiviporonhoitajien määrä on pienentynyt välillä 2002–2017 noin 25 prosentilla. Kolttasaamelaisten poronhoitajien keskuudessa on samalla aikavälillä supistunut kriittisten mielipiteiden osuus suhteessa valtion harjoittamaan tukipolitiikkaan. Koltta-alueella enää 42 prosenttia heistä (n=26) piti eloporotuen alarajaa (80) liian korkeana, ja tuen ylärajaa (500) piti liian korkeana enää 27 prosenttia. Poroja omistavien kolttasaamelaisten keskuudessa esiintyi myönteisyyttä selvästi enemmän poronomistuksen keskittymistä kohtaan kuin muiden kolttasaamelaisten keskuudessa vuonna 2017. (Itkonen 2018: 36, 87–88, 163.) Voi sanoa, että valtion harjoittaman ta-

louslinjan mukaista ajattelua on hiljalleen omaksuttu yhä enemmän kolttasaamelaisten poronhoitajien keskuudessa tai että monipuolisemman poronhoidon kannattajia on karsiutunut pois elinkeinon piiristä. Omistuksen keskittymistä kritisoivia näkemyksiä ilmeni muiden kuin poroja omistavien kolttasaamelaisten keskuudessa suhteellisesti enemmän kuin poronhoitajien keskuudessa.

Porotalouspolitiikan voi nähdä esimerkkinä siitä, miten poliittiset ohjelmat ilmentävät yhteiskunnassa vallalla olevia perustavanlaatuisia organisoinnin periaatteita ja järjestelevät sosiaalisia normeja sekä arvoja ja sisältävät samalla yhteiskunnan piilevän tai havaittavan mallin (ks. Shore & Wright 1997: 7). Poronhoitajien kohdalla on lisäksi kysymys siitä, miten valtion tukema ajattelumalli voimistuu ja vaihtoehtoiset tukea vaille jääneet mallit heikkenevät.

Scott (1998: 6, 264) on huomauttanut, että suuren mittakaavan talouskeinot eivät aina sovellu paikallistalouden kehittämiseen. Epäonnistuneita kehityshankkeita ovat leimanneet teollinen suuntautuminen, virkamiesten voimakas vallankäyttö sekä liian pienen arvon antaminen paikallisten tietämykselle ja taidoille. Samalla paikallinen sosiaalinen verkosto on heikentynyt. Valtion porotalouspolitiikka on painottunut lähinnä elinkeinon kannattavuuden parantamiseen omistusta keskittämällä, mutta talouden kehittämisestä on puhuttu vähemmän. Nämä kaksi asiaa eivät aina kuljekaaneen samaan tahtiin, sillä yritystoiminnan kehittäminen vaatii alkuvaiheessaan paljon työtä ja kehittämisestä saatava taloudellinen hyöty voi toteutua kenties vasta vuosien päästä.

Alkuperäiskansan taloudessa kiinnittyy elinkeinojen rinnalla huomio ympäröivään luontoon ja sosiaalisten suhteiden verkostoon (Polanyi 1968: 122–123). Siten on mahdollista, että kolttasaamelaisen poronhoidon kehittäminen entistä kestävämmäksi suhteessa luontoon ja sosiaaliseen järjestelmään on kulttuurin jatkuvuuden kannalta tärkeämpää kuin taloudellisen kannattavuuden maksimointi. Tälle näkemykselle saadaan tukea tarkastelemalla taloutta osana kulttuuria eli elämäntapaa, kuten antropologiassa on tehty (esim. Eriksen 2004: 251). Perinteisen paikallisyhteisön järjestelmässä tuotannon tehtävänä on pitää yllä yhteisön ja kulttuurin jatkuvuutta (Sahlins 1987: 81). Käytännön poronhoidossa kannattavuuslaskelmat siirtyvät taka-alalle esimerkiksi silloin, kun

porojen paimennus ja porojen ravinnon saanti vaikeutuvat maanpinnan jäätyamisen takia. Poronomistajien tärkein tehtävä on silloin porojen selviytymisen turvaaminen, ja heidän on pystyttävä lisäämään työmääräänsä, jos tilanne sitä vaatii.

Yhteisönsä kutistumista poronhoitajat eivät kuitenkaan ole pystyneet estämään nykyoloissa. Se herättää kysymyksen siitä, voivatko kolttasaamelaiset rakentaa ja tukea yhteisöllisyyttään uusilla tavoilla olosuhteissa, joissa perinteiset elinkeinotoiminnot, kuten poronhoito, yhdistävät ihmisiä entistä vähemmän.

Jäämeren rata

Suomessa suunniteltiin rautatien rakentamista Jäämerelle jo silloin, kun Suomeen kuului Petsamo mukaan lukien Jäämeren ranta-alueet (Taskila 1999: 238–239). Toisen maailmansodan tapahtumat pysäyttivät suunnitelmat. Jälleen 2000-luvulla heräsi Suomessa kiinnostus Jäämeren rataa kohtaan, vaikka suora yhteys Jäämeren rantaan olikin katkennut sodassa. Pohjois-Lapin alueyhteistyön kuntayhtymän toimeksiannosta teetettiin 2009–2010 ”Jäämeren rata -esiselvitys”, jonka esipuheen mukaan (Liidea Oy 2010: 6) ”rautatieyhteyden rakentaminen mahdollistaa energia- ja kustannustehokkaat tavara- ja henkilöliikenteen yhteydet elinkeinoelämälle ja matkailulle sekä samalla luo merkittävästi uutta vetovoimaa koko pohjoiselle alueelle”.

Jäämeren rautatie -hanke nousi julkiseksi puheenaiheeksi vuonna 2016. Hanketta esitteli Suomen liikenne- ja viestintäministeri, joka oli keskustellut asiasta Norjan valtion edustajien kanssa. Vuonna 2017 käynnisti liikenne- ja viestintäministeriön alaisuudessa toiminut Liikennevirasto Jäämeren rata -selvityksen (2018) yhteistyössä Norjan rautatieviranomaisten kanssa koskien radan kannattavuutta ja mahdollista toteuttamista. Tähän liittyen selvitti Ramboll Finland Oy¹ eri ratalinjauksien taloudellisia ulottuvuuksia, ja Sitowise Oy laati ratateknisen selvi-

1 Ramboll Finland Oy osti vuonna 2012 esiselvityksestä vastanneen Liidea Oy:n (Rakennuslehti 2012; Liidea Oy 2012).

tyksen. Saamelaisten kanssa järjestettiin tässä yhteydessä saamelaiskäräjäläin mukainen neuvottelu. (Liikennevirasto 2018: 5.)

Jäämeren radan tarpeellisuutta perusteltiin Jäämeren rataselvityksessä (Liikennevirasto 2018: 6–7, 24) muun muassa seuraavilla seikoilla: Suomi on kaukana keskeisistä markkina-alueistaan. Liikenteen infrastruktuurilla ja toimivuudella on merkitystä yritysten kilpailukyvyyn ja muun liikkuvuuden kannalta. Suomelle on tärkeää parantaa maan logistista asemaa ja saavutettavuutta. Suomesta voisi kehittyä Pohjois-Euroopan liikenteellinen solmukohta, kun globalisaatio jatkuu ja voimistuu, jolloin yhteyksien parantaminen Aasiaan muodostuu Euroopan laajuisesti tärkeäksi. Kiina haluaa parantaa yhteyksiä Eurooppaan muun muassa arktisen alueen kautta. Euroopan tulevaisuuden kilpailukyky liittyy liikenneyhteyksien toimivuuteen. Jäämeren radan rakentamisen myötä syntyisi uusi liikenteellinen käytävä, joka yhdistää Jäämeren rannikon Keski-Eurooppaan. Tähän kokonaisuuteen liittyy Helsinki–Tallinna-rautatietunneli, joka parantaisi Suomen yhteyksiä etelään, sekä Baltian maiden ja Puolan välille rakennettava Rail Baltica -rata, joka ulottuisi Saksaan. Samalla paransi Suomen huoltovarmuus liittyen mahdollisiin kriisitilanteisiin.

Radan rakentamisen perusteluina ei voitu tuoda esiin suoria taloudellisia tekijöitä, sillä selvityksen mukaan kaikki Jäämeren rautatien reittivaihtoehdot olisivat taloudellisesti kannattamattomia. Tosin tähän lisättiin, että tilanne saattaisi tältä osin muuttua pitkällä aikavälillä, sillä yksi uusi iso kaivos tai muutokset kuljetusvälineiden kustannuksissa voisivat saada aikaan muutoksia. (Liikennevirasto 2018: 22.)

Selvitystyön perusteella päädyttiin hallinnossa puoltamaan ratalinjaa, joka kulkisi Rovaniemeltä Norjan Kirkkoniemelle halki kolttasaamelaisten asuinalueen Sevettijärven seudulla Inarin lounaisosassa. Sen lisäksi rata kulkisi muiden saamelaisten ja poronhoitajien asuinalueiden läpi etelämpänä poronhoitoalueella sekä Norjan puolella. (Liikennevirasto 2018: 29.) Lapissa alettiin tämän jälkeen uudistaa maakuntakaavaa, johon oli määrää laatia varaus mahdollista tulevaa ratalinjaa varten. Kaavan valmisteluvaiheessa kuultiin eri osapuolia. Siten myös kolttasaamelaisten edustajat joutuivat välittömästi mukaan kaavoitusprosessiin.

Ratahanketta ovat vastustaneet kolttien kyläkokous, Sevettijärven seu-

dun kaksi paliskuntaa, Näätämö ja Vätsäri, saamelaiskäräjät ja muut paliskunnat, joiden laidunmaiden läpi runsaan 400 kilometrin mittainen rautatie kulkisi. Saamelaiset ovat myös järjestäneet ratahanketta vastustaneita mielenilmauksia. Kolttasaamelaisten kyläkokouksen edustajan mukaan rata muodostaisi toteutuessaan uhan kolttasaamelaiselle kulttuurille, sillä se muuttaisi alueen luontoa tuntuvasti. Poronhoitoa rata vaikeuttaisi vaarantaen ja vaikeuttaen porojen ja poronhoitajien liikumista alueella. Radan rakentamisen myötä kasvaisi mahdollisuus kaivostoiminnan aloittamiseen kolttien asuinalueella. Kaivosteollisuuden edustajat ovat jo tutkineet seudun maaperää, mikä on herättänyt pelkoja paikallistasolla. Kaivoksen avaaminen voisi pilata seudun kalavesiä ja jättää jäljet luontoon.

Keväällä 2018 liikenne- ja viestintäministeriö asetti työryhmän selvittämään Jäämeren rautatien linjausta välillä Rovaniemi–Kirkkoniemi. Työryhmään kuuluivat liikenne- ja viestintäministeriön edustaja (ryhmän johtaja) sekä edustajat Liikennevirastosta, ympäristöministeriöstä, Lapin liitosta, Lapin ELY-keskuksesta, Ylä-Lapin alueyhteistyön kuntayhtymästä, saamelaiskäräjiltä, kolttien kyläkokouksesta ja saamelaispaliskunnista. Ryhmän oli määrä selvittää radan yhteiskunnallisia vaikutuksia. Työryhmässä pohdittiin, miten radan vaikutuksia luontoon ja alkuperäiskansaan voidaan arvioida ja mitkä asiat vaativat lisäselvityksiä. Saamelaiskäräjien puheenjohtajan mukaan saamelaisten esiin nostamat kysymykset saamelaisia koskevista oikeuksista, elinkeinoista ja asemasta alkuperäiskansana on sivuutettu Jäämeren ratahankkeen yhteydessä. (Rasmus 2018.)

Maakuntakaavan valmistelun osana kävivät Lapin liiton edustajat kesällä 2018 esittelemässä rautatien linjausvaihtoehtoja Sevettijärvellä. Alueen paliskunnilta pyydettiin lausunnot ratalinjaukseen liittyen. Ratalinjaus kulkee Sevettijärven seudulla tase 3 -alueeksi luokitellulla maa-alueella, jota ei lueta suojelualueeksi vaan taloudellisen toiminnan mahdolliseksi alueeksi. Siten luonnonsuojelu ei muodosta tällä alueella estettä rautatielle.

Poronhoitajat pohtivat muun muassa, kannattaako heidän lausua korjausehdotuksia ratalinjaukseen, kun se voitaisiin mahdollisesti tulkita siten, että he hyväksyisivät rautatien tulon seudulle pienin korjauksin.

Vätsärin paliskunnan poronhoitajat pohtivat mahdollista vaihtoehtoista linjausta, joka seurailisi nykyistä maantietä toisin kuin ehdotettu linjaus. Poronhoitajien joukossa ei paljoa uskottu todellisiin vaikutusmahdollisuuksiin asiassa. Suunniteltu rautatielinjaus halkaisisi Näätämon ja Vätsärin paliskuntien porolaitumet, mikä vaikeuttaisi porojen ja poronhoitajien liikkumista alueella. Laidunmaata jäisi radan alle, ja porojen mahdollinen jääminen junan alle olisi niin ikään varteenotettava tekijä. Radan myötä osa laidunmaista jäisi todennäköisesti käyttämättä myös jonkin matkan päässä radasta, kun porot välttelisivät aluetta melun takia.

Rautatien rakentaminen uhkaisi poronhoitoa, jolla on keskeinen asema kolttasaamelaisen kulttuurin taloudellisena kulmakivenä. Kärsijöiksi tulisivat myös ne poronhoitajat, jotka ovat kuuluneet selviytyjien joukkoon valtion porotalouspolitiikan jaettua poronhoitajat kahden kerroksen väkeen, tuen saajiin ja niihin, jotka tukea eivät saa.

Valtaosa kolttaluonnon kolttasaamelaisista vastusti kyselyssä Jäämeren rautatietä (Itkonen 2018: 139). Rataan myönteisesti suhtautuvien keskuudessa uskottiin rautatien muun muassa tuovan mukanaan matkustajaliikennettä ja tarjoavan näin mahdollisuuksia matkailuelinkeinon harjoittajille. Samaa mahdollisuutta enteiltiin myös Jäämeren ratahanke-selvityksessä (Liikennevirasto 2018: 28). Radan vastustajat ovat kritisoineet näitä matkustajaliikenteen mahdollisuuksia muun muassa ottamalla vertailukohdaksi olemassa olevat rataosuudet, joilla matkustajaliikenteen kannattavuus vaatii melkoisia matkustajamääriä.

Seuraavassa on kolttasaamelaisten luottamusmiehen Veikko Feodoroffin (2019) kannanotto Jäämeren rautatie -hankkeeseen osana hänen juhlapuhettaan kolttasaamelaisten asuttamisen ja Sevettijärven koulun 70-vuotisjuhlassa 24.8.2019. Lausunto ilmentää kolttasaamelaisten huolta luonnonvaroista ja luontosidonnaisista elinkeinotoiminnoista. Ne ovat kolttasaamelaisen kulttuurin perustekijöitä, ja rautatiehanke voisi vaarantaa niiden jatkuvuuden.

Meille radan toteutuminen maittemme ja vesiemme halki olisi todellinen katastrofi. Porolaitumet katkeaisivat ja porojen luonnonmukainen laidunkierto olisi mahdotonta. Siten se uhkaisi koko-

naista kulttuurista elinkeinoa ainakin kuudessa saamelaispalikunnassa. Mittavat radan rakentamistyöt vesistöjen yli vaarantavat alueen kalastoa ja vesistöjen tilaa, toinenkin saamelainen perinteinen elinkeino joutuisi väistymään.

Ratahanke on tarjonnut saamelaisille mahdollisuuden yhdistää voimia taistelussa sitä vastaan. Hanke voi yhdistää myös kolttasaamelaisia uudella tavalla – ja on jo yhdistänytkin.

Jäämeren rata -hankkeen käynnistänyt liikenne- ja viestintäministeriö totesi selvityksen perusteella, että ratahankkeen edellyttämää kuljetusmäärän lisäystä ei voida pitää ”realistisena nyt olemassa olevien tietojen perusteella ilman merkittäviä muutoksia alueen elinkeinotoiminnassa tai eri liikennemuotojen kustannuksissa” (Liikenne- ja viestintäministeriö 2019). Kesäkuussa 2019 Suomi sai uuden hallituksen, jonka suunnitelmiin ei ole kuulunut Norjan Kirkkoniemeen suuntautuvan ratahankkeen edistäminen. Kariutuneen hankkeen sijaan se aikoo parantaa pohjoisia yhteyksiä Norjan Narvikiin sähköistämällä rataosuuden Kemi-Haaparanta. (Uusi Suomi 2019.) Lapin liiton hallitus on kuitenkin päättänyt 29.4.2019 pitää Jäämeren radan linjauksen osana Pohjois-Lapin maakuntakaavan 2040 laadintaa (Lapin liitto 2019).

Radan linjauksen merkitsemiseen on suhtautunut kriittisesti muun muassa saamelaiskäräjät. Sen mukaan ei ole olemassa oikeudellisia edellytyksiä radan merkitsemiselle maakuntakaavaan, koska ”radan toteutumisesta aiheutuvia vaikutuksia ei ole asianmukaisesti arvioitu”. Saamelaiskäräjien kolttasaamelainen puheenjohtaja Tiina Sanila-Aikio on sanonut tähän liittyen muun muassa seuraavaa: ”Käsillä olevien rataa koskevien tietojen valossa on selvää, että yksi Suomen infrastruktuurin massiivisimmista hankkeista vaatii vielä paljon selvitys- ja arviointityötä ollakseen sillä tasolla, että se voitaisiin merkitä maakuntakaavaan.” (Saamelaiskäräjät 2018). Lapin liiton valtuusto päätti 17.5.2021, että maakuntakaavaa ei hyväksytä ja se palautetaan valmisteluun, syynä Jäämeren rata-linjauksen kielteinen vaikutus saamelaiskulttuuriin (Lapin liitto 2021).

Yhteenveto

Clastres (2007: 198, 202) väitti poliittisten valtasuhteiden edeltävän taloudellisia suhteita ja luovan niille pohjaa. Tämän artikkelin kaikissa kolmessa teollisessa hankkeessa on kansainvälinen ulottuvuus, jossa korostuu taloudellisten tekijöiden lisäksi myös poliittisuus. Poliittisilla valtasuhteilla näyttää niissä olleen keskeinen merkitys alusta asti. Petsamon kaivoshankkeen yhteydessä kilpailivat nikkelistä eri valtiot ja niiden alaisuudessa toimivat yhtiöt. Porotalouden teollistamisessa puolestaan on seurailtu Euroopan unionin maatalouspolitiikkaa, jossa pyritään hyödyntämään suuruuden ekonomiaa muuttamalla paikallisia rakenteita. Jäämeren rautatiehankkeessa vaikuttivat eurooppalaiset ja kiinalaiset intressit. Suomi on kaikissa kolmessa teollisessa hankkeessa tasapainoillut kansainvälisten voimien vaikutuspiirissä. Kolttasaamelaiset ovat puolestaan mukautuneet Suomessa toteutettuun teollis-taloudelliseen malliin.

Tässä artikkelissa on eritelty valtion teollis-taloudellisen mallin yksityiskohtia kolmessa teollisessa hankkeessa. Teollisen ja taloudellisen kehityksen historiaan liittyen on syytä tuoda lyhyesti esiin myös vaihtoehtoisia suuntauksia. Petsamon teollistamisen yhteydessä valtio päätyi Suonikylän kolttasaamelaisten keskuudessa toteuttamaan toisenlaista mallia, mikä mahdollisti perinteisen kulttuurin jatkumisen toiseen maailmansotaan asti. Kulttuurin suojelua puolsivat muun muassa monet tutkijat (Nickul 1935). Muotoiltaessa vuosituuhannen vaihteessa porotalouspolitiikkaa, jonka tavoitteena oli pronomistuksen keskittäminen entistä harvempiin käsiin, käytiin porotalouden piirissä keskustelua tukirajoista. Silloin keskushallinnossa vallinnut ”kovan rakenteellisen politiikan” mukainen kanta voitti, ja eloporotuen saannin vähimmäisedellytys asetettiin 80 omistettuun poroon. Elinkeinojen kentällä ja aluetasolla yleiset pehmeämmät näkemykset olisivat suunnanneet tukea myös tätä pienempien porokarjojen omistajille, mutta nämä toiveet jäivät toteutumatta (Itkonen 2012: 209–213). Jäämeren rautatie -hanketta lähti vuonna 2016 ajamaan liikenne- ja viestintäministeri. Tiedotusvälineissä käydessä julkisessa keskustelussa monet henkilöt ja tahot saamelaisten edustajat mukaan lukien toivat esiin kritiikkiään hanketta kohtaan. Selvitysten jälkeen liikenne- ja viestintäministeri keskeytti taloudellisesti kannatta-

mattomaksi todetun hankkeen. Siten valtion oma teollis-taloudellinen tarkastelutapa johti kyseenalaistamaan hankkeen toistaiseksi. Vuonna 2019 aloittaneen uuden hallituksen ohjelmassa hanketta ei mainittu. Liikenne- ja viestintäministerikin tuli nyt toisesta puolueesta kuin edellisessä hallituksessa. Jäänteinä hankkeesta on Lapin liitossa kuitenkin jatkunut työ ratalinjauksen merkitsemiseksi maakuntakaavaan, mitä on vastustanut muun muassa saamelaiskäräjät.

Vandergeestin ja Peluson mallissa (1995: 415) valtio kohdistaa alueisiinsa säätelyä kolmella tavalla: (1) määrittelemällä maantieteellisiä rajoja, (2) jakamalla maa-alueita niin sanotuille yksityisille toimijoille ja (3) määrittelemällä luonnonresurssien yksityiskohtaista käyttöä. Suomessa valtio on määritellyt maantieteellisiä rajoja esimerkiksi päättäessään saamelaisalueen ja kolttala-alueen rajoista (Saamelaiskäräjät 2016) ja Ylä-Lapin valtionmaiden osalta niiden jakautumisesta erilaisiin käyttötarkoituksiin (Tolonen ym. 2013b).

Ylä-Lapin luonnonvarasuunnitelmassa 2012–2021 (Tolonen ym. 2013a: 8) Metsähallitus esittää perusteita luonnonvarojen käytön mitoitukseen ja ohjaukseen tarkastellen ”maiden ja vesien käyttöä ja toiminnan painotuksia taloudellisen, ekologisen, sosiaalisen ja kulttuurisen kestävyden pohjalta”. Kuten huomaamme, toiminnan painotuksista on mainittu ensimmäisenä taloudellinen kestävyys, jonka jälkeen seuraavat ekologinen, sosiaalinen ja kulttuurinen kestävyys. Tässä artikkelissa esitettyjen valtion ajamien teollisten hankkeiden valossa voi tätä järjestystä tulkita siten, että kansainvälisen teollis-taloudellisen mallin mukainen toiminta on mahdollista Ylä-Lapin valtionmaista ainakin niillä, joilla on määritellyn mukaan tarkoitus harjoittaa taloudellista toimintaa. Sellaisia alueita ovat esimerkiksi monikäyttömetsät ja tase 3 -alueet, jotka muodostavat merkittävän osan kolttala-alueesta (Saamelaiskäräjät 2016; Tolonen ym. 2013b). Tällöin ekologisen, sosiaalisen ja kulttuurisen kestävyden tavoitteet voivat näillä alueilla jäädä pienempään rooliin. Suojelualueisiin lukeutuvat erämaa-alueet kattavat niin ikään huomattavan osan kolttasaamelaisten kotiseudusta, eivätkä nekään ole kokonaan taloudellisen toiminnan ulkopuolella eivätkä siten myöskään teollis-taloudellisen mallin ulottumattomissa. Esimerkiksi erämaa-alueilla voidaan harjoittaa luontaiselinkeinoja, kuten porotaloutta (Erämaalaki 1991/62: 1§).

Vandergeestin ja Peluson (1995: 415) mallin mukaan valtio kohdistaa alueisiinsa säätelyä maantieteellisen rajojenvedon lisäksi jakamalla maa- oikeuksia niin sanotuille yksityisille toimijoille, jolloin voidaan ottaa yksityishenkilöiden ohella huomioon yritykset. Viime aikoina kolttasaamelaisten edustajien vaatimukset ovat vahvistuneet koskien kulttuurin perustana olevia maita ja luonnonvaroja. Tämä kuuluu osana saamelais- ten keskuudessa voimistuneeseen omien oikeuksien puolustamispyrkimykseen. Oma vaikutuksensa tähän on saamelaisien kotiseutuun kohdistuvien erilaisten intressien kasvulla. Kun ajatellaan tämän artikkelin esittelemiä teollisia hankkeita ja kolttasaamelaisten heikkoja vaikutusmahdollisuuksia niissä, on ymmärrettävää, että heidän vaatimuksensa ovat vahvistuneet.

Porojen omistuksen kautta toteutuvat välillisesti oikeudet maahan. Valtio vaikuttaa välillisesti luonnonvarojen käyttöön poronhoitoalueella ohjattaessa poronhoitajien määrää entistä pienemmäksi tukipolitiikan avulla. Yksityisille toimijoille kohdentuvat oikeudet voivat olla periaatteessa tasapuolisia, mutta tukipolitiikan tukema poronomistuksen keskittyminen vaikuttaa siten, että oikeudet käytännössä toteutuvat eri tavoin eri henkilöiden kohdalla. Yhä harvemman kohdalla oikeudet maahan toteutuvat porojen kautta.

Kolmas kohta Vandergeestin ja Peluson (1995: 415) valtion alueisiinsa kohdistaman säätelyn mallissa on luonnonresurssien yksityiskohtainen käytön määrittely julkisen sektorin ja yksityissektorin toimijoiden kesken tavoitteenaan tuotteiden valmistus luonnonvaroista. Siten valtion rooli on keskeinen ihmisten ja taloudellisten toimintojen organisoimis- sa alueilla.

Kaikissa kolmessa teollisessa hankkeessa kolttasaamelaisten vaikutusmahdollisuudet ovat olleet heikot. Jäämeren rautatie -hankekaan ei ole muodostanut tästä poikkeusta. Hanke tosin on jäädytetty toistaiseksi, mutta se voi nousta uudestaan esiin myöhemmin, jos olosuhteet muuttuvat. Rautatiehanke näyttää kuitenkin yhdistäneen kolttasaamelaisia toistaiseksi enemmän kuin tämän artikkelin kaksi muuta hanketta, jotka ovat lyöneet vahvemmin kiilaa kolttasaamelaisten keskuuteen.

Kukin teollinen hanke on kohdellut kolttasaamelaisia omalla tavallaan. Osa heistä on voinut hyötyä taloudellisesti. Osalle hanke on voinut

aiheuttaa hankaluuksia. Edellisestä hankkeesta voittajina selviytyneet ovat voineet seuraavassa vaiheessa joutua uhatuiksi. Petsamossa Suonikylän kaikki perheet välttyivät aikoinaan teollistumisen haitoilta ja pystyivät harjoittamaan perinteisiä elinkeinojaan, mutta Sevettijärvellä osa samoista perheistä ja heidän jälkeläisistään on ajautunut pois porotalouden piiristä koneellistumisesta aiheutuneen kulujen kasvun sekä valtion porotalouspolitiikan tukeman poronomistuksen keskittymisen takia. Porotalouden valtavrassa mukana pysyneitä poronhoitajia puolestaan on viime aikoina noussut uhkaamaan Jäämeren rautatie -hanke. Poronhoitajien määrän pienentyessä on myös mahdollista, että samalla pienenee heidän painoarvonsa, kun eri intressiryhmät ratkovat luonnonresurssien jakautumiseen liittyviä asioita.

Valtion rakenteellinen vallankäyttö (ks. Wolf 2001: 384–385) ohjaa kolttasaamelaisten elinkeino- ja kotitarvetoimintaa sekä suhdetta luontoon. Samalla valtion toiminta vahvistaa tietynlaisia ajattelutapoja. Tukea ovat saaneet esimerkiksi poronhoidon koneellistuminen, poronomistuksen keskittyminen, porotalouden kannattavuus ja poronhoitajien erikoistuminen yksinomaan pääelinkeinoonsa. Vähemmän tukea on kolttasaamelaisten keskuudessa vastaavasti suuntautunut perinteisten poronhoitotapojen vaalimiseen, monensuuruiseen poronomistajuuteen, taloudelliseen kehitystyöhön ja poronhoitajien liittämissä elinkeinojen ylläpitämiseen.

Teollis-taloudellisen mallin mukaisen arvojärjestyksen avulla näyttää kuitenkin olevan vaikeaa turvata kolttasaamelaisen kulttuurin ja yhteisön jatkuvuus. Esimerkiksi vuoden 2017 kyselyssä 92 % kolttasaamelaisista poronhoitajista (n=24) oli sitä mieltä, että kolttasaamelaisten poronomistus pitäisi suojata nykyistä paremmin säädöksillä (Itkonen 2018: 35). Nykyään voivat esimerkiksi Sevettijärvellä Inarissa poroja omistaa muutkin kuin kolttasaamelaiset, ja kolttasaamelaisen kulttuurin jatkuvuutta voi uhata porojen siirtyminen esimerkiksi valtavaestön, suomalaisten, omistukseen.

Myös Jäämeren rautatie muodostaisi monen kolttasaamelaisen mielestä uhan poronhoidolle ja kolttasaamelaiselle kulttuurille. Kaivoksen avaaminen uhkasi poronhoidon lisäksi kalavesiä, ja myös sitä kautta vaarantuisi kulttuurin jatkuvuus. Petsamon historian valossa voidaan

sanoa, että kaivos voi mullistaa kolttasaamelaisen kulttuurin perusteellisesti.

Nykyistä teollis-taloudellista mallia paremmat eväät perinteisen kulttuurin ja yhteisön selviytymiseen paikallistasolla voisi antaa sellainen kokonaisnäkemys kestävyiden osatekijöistä ja niiden järjestyksestä, missä talous liitetään muihin tekijöihin entistä vahvemmin. Seuraavassa tuon esiin joitain aineksia tällaisen kokonaisnäkemysten pohdintaan.

Jos painotetaan kokonaisnäkemystä, voi toiminta tähdätä kestävyteen luonnonympäristössä ja sosiaalisessa yhteisössä sekä niihin liittyen kulttuurissa, jonka osatekijänä on talous ja sen kestävyys (vrt. Polanyi 1968: 122–123). Näin päästäisiin eroon teollis-taloudellisen mallin ylivallasta ja voitaisiin esimerkiksi alkuperäiskansan piirissä kiinnittää huomiota tasa-arvoon (vrt. Clastres 2007: 197–198), joka on vallitsevan talousmallin myötä heikentynyt sen keskuudessa. Porotaloudessa voisi kannattavuuden maksimoinnin sijasta asettaa päällimmäiseksi tavoitteeksi kestävyiden suhteessa luonnonympäristöön, sosiaaliseen yhteisöön ja kulttuuriin sen taloudellinen ulottuvuus mukaan lukien. Samaa kestävyiden osa-alueiden järjestystä voisi käyttää myös puntaroidessa Jäämeren rautatie -hanketta tai kaivoshankkeita. Silloin voisi kysyä: Millainen olisi näiden osa-alueiden kannalta kestävä rautatie tai kaivos, ja löytyykö edellytyksiä kestävyiden kriteerit täyttävän rautatien tai kaivoksen rakentamiseen? Samalla tavalla voisi tarkastella myös muita kolttasaamelaisen elämäntavan kanssa kilpailevia luonnon ja luonnonvarojen käyttötapoja, esimerkiksi luontoon levittäytyvää matkailua.

Kolttasaamelaiset ovat sopeutuneet suhteellisen hyvin yhteiskunnalliseen valtavirtaan kuuluviin talouden ja teollisuuden vaatimuksiin. Heidän toimintansa pääpaino on ollut taloudellisessa selviytymisessä järjestelmän edellyttämällä tavalla. Teollis-taloudellinen malli näyttää aiheuttaneen jakautumista paikallistasolla ihmisten keskuudessa. Kolttasaamelainen kulttuurin ja yhteisön kokonaisuus on tässä mallissa jäänyt taka-alalle. Vastapainona ulkoisille teollis-taloudellisille voimille voidaan kolttasaamelaisen kulttuurin jatkuvuuden edellytyksenä korostaa yhteistyön ja yhteisön merkitystä. Näin on jo tehtykin.

LÄHTEET

- Alavuotunki, Jouni 1999. Petsamon historia yhteisalueen jaosta ensimmäiseen maailmansotaan. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Autere, Eugen 1989. Petsamon Nikkeli Oy:n toiminnan loppu. Teoksessa Eugen Autere & Jaakko Liede (toim.): *Petsamon nikkeli: Taistelu strategisesta metallista*. Helsinki: Vuorimiesyhdistys.
- Autere, Eugen & Paavo Maijala 1989. Kanadalaisten aika Petsamossa. Teoksessa Eugen Autere & Jaakko Liede (toim.): *Petsamon nikkeli: Taistelu strategisesta metallista*. Helsinki: Vuorimiesyhdistys.
- Clastres, Pierre 2007 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books.
- Elfvengren, Eero 1999. Petsamo talvisodassa. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004 [1995]. *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Suomentaneet Maarit Forde & Anna-Maria Tapaninen. Helsinki: Gaudeamus.
- Erämaalaki 1991/62. Annettu Helsingissä 17.1.1991. *Finlex*. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1991/19910062>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Feodoroff, Veikko 2019. Kolttien luottamusmiehen Veikko Feodoroffin juhlapuhe kolttasaamelaisien asuttamisen ja Sevettijärven koulun 70-vuotisjuhlassa 24.8.2019. *Talvikylä: Kolttakulttuurikeskus*. <https://www.kolttasaamelaiset.fi/kolttien-luottamusmiehen-veikko-feodoroffin-juhlapuhe-kolttasaamelaisien-asuttamisen-ja-sevettijarven-koulun-70-vuotisjuhlassa-24-8-2019/>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Itkonen, Panu 1999. Suomen valtion virkamieskulttuuriin sopeutuminen EU-jäsenyyteen: Antropologinen tutkimus hallinnon organisaatiossa. Lisensiaatintyö. Oulu: Oulun yliopisto.
- Itkonen, Panu 2012. *Skolt Sami Cooperation: Forms of Reciprocity in Work situations of the Sevettijärvi Reindeer Herding Community at the Beginning of the 21st Century and Actions of State Administration*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto, Unigrafia.
- Itkonen, Panu 2018. *Kolttasaamelaisien selviytymisen edellytykset: Tutkimus elinkeino- ja kotitarve toiminnan suhteesta luontoon Inarin koltta-alueella*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, Arktinen keskus.
- Kauranne, Kalevi 2010. *Ikuisesti nuori: Geologian tutkimuskeskuksen 125-vuotishistoriikki*. Espoo: Geologinen tutkimuskeskus. https://tupa.gtk.fi/julkaisu/erikoisjulkaisu/ej_077.pdf. <Vierailtu 24.2.2021>
- Kuusikko, Kirsi 1999. Petsamolainen yhteiskunta. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Laki maa- ja puutarhatalouden kansallisista tuista 2001/1559. Annettu Helsingissä 28.12.2001. *Finlex*. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2001/20011559>. <Vierailtu 24.2.2021>

- Lapin liitto 2019. Lapin liiton hallitus päätti, että Jäämeren radan suunnittelua jatketaan maakuntakaavatasolla. *Ajankohtaista* 2019. <https://web.archive.org/web/20190604095308/http://www.lappi.fi/lapinliitto/ajankohtaista/sisalto/-/view/418536>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Lapin liitto 2021. Lapin liiton valtuusto palautti Pohjois-Lapin maakuntakaavan 2040 valmisteluun. *Ajankohtaista* 2021. <https://www.lapinliitto.fi/lapin-liiton-valtuusto-palautti-pohjois-lapin-maakuntakaavan-2040-valmisteluun/>. <Vierailtu 18.5.2021>
- Lehtola, Veli-Pekka 1999. Petsamon kolttasaamelaiset. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Liede, Jaakko 1989. Petsamosta. Teoksessa Eugen Autere & Jaakko Liede (toim.): *Petsamon nikkeli: Taistelu strategisesta metallista*. Helsinki: Vuorimiesyhdistys.
- Liidea Oy 2010. Esiselvitys: Jäämeren rautatie Rovaniemi–Kirkkonie mi. Sodankylä: Pohjois-Lapin seutukunta & Kirkenes Næringshage. <https://docplayer.fi/8564371-Esiselvitys-jaameren-rautatie-rovaniemi-kirkkonie mi.html>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Liikenne- ja viestintäministeriö 2019. Jäämeren radan selvitys on valmistunut. Tiedote 11.2.2019. <https://www.lvm.fi/-/jaameren-radon-selvitys-on-valmistunut-998108>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Liikennevirasto 2018. *Jäämeren rataselvitys*. Helsinki: Liikennevirasto. https://julkaisut.liikennevirasto.fi/pdf8/lr_2018_jaameren_rataselvitys_web.pdf. <Vierailtu 24.2.2021>
- Nickul, Karl 1935. *Eräs Petsamokysymys: Suonikylän alueesta olisi tehtävä kolttakulttuurin suojealue*. Helsinki: Suomen maantieteellinen seura.
- Pelto, Pertti J. 1973: *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. Menlo Park: Cummings Publishing Company.
- Polanyi, Karl 1968. The Economy as Instituted Process. Teoksessa Edward E. LeClair, Jr. & Harold K. Schneider (toim.): *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehard and Winston, Inc.
- Porotaloustyöryhmä 1999. *Porotaloustyöryhmän muistio*. Helsinki: Maa- ja metsätalousministeriö.
- Rakennuslehti 2012. Ramboll osti oululaisen insinööritoimisto Liidean. *Rakennuslehti* 3.1.2012. <https://www.rakennuslehti.fi/2012/01/ramboll-osti-oululaisen-insinööri-toimisto-liidean/>. <Vierailtu 24.2.2012>
- Rasmus, Linnea 2018. Jäämeren radan jatkotoimia koskeva selvitys valmistumassa – Saamelaiskäräjät: ”Saamelaisten näkemyksiä ei kirjattu raporttiin esittämällämme tavalla”. *YLE Uutiset* 14.12.2018. <https://yle.fi/uutiset/3-10554107>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Saamelaiskäräjät 2016. Saamelaisalueen kotiseutukartta. *Saamelaiskäräjien kotisivut*. <https://www.samediggi.fi/wp-content/uploads/2016/07/Saamelaisten-kotiseutualue-kartta.jpg>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Saamelaiskäräjät 2018. Jäämeren radan merkitsemiselle maakuntakaavaan ei oikeudellisia edellytyksiä. *Saamelaiskäräjien kotisivut* 18.10.2018. <https://www.samediggi.fi/2018/10/18/jaameren-radon-merkitsemiselle-maakuntakaavaan-ei-oikeudellisia-edellytyksia/>. <Vierailtu 24.2.2021>

- Sahlins, Marshall 1987. Taloudellinen antropologia ja antropologinen taloustiede. Teoksessa Pekka Valtonen (toim.): *Kulttuuri ja talous: kirjoituksia taloudellisesta antropologiasta*. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Sahlins, Marshall 2004 [1972]. *Stone Age Economics*. London: Routledge.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Shore, Cris & Susan Wright 1997. Policy: A new field of anthropology. Teoksessa Cris Shore & Susan Wright (toim.). *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. New York: Routledge.
- Tanner, Väinö 2000 [1929]. *Ihmismaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulla*. Suomentanut Pirjo Hyvärinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Taskila, Erkki 1999. Petsamon elinkeinoelämä. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Tolonen, Jyrki, Kirsi-Marja Korhonen, Hannu Tilja, Matti Keränen, Matti Siipola, Annakaisa Heikkonen, Irja Mikkonen, Elina Stolt, Pertti Heikkuri, Saara Tynys, Tapio Tynys, Jarmo Katajamaa, Pasi Perttunen, Juha Salmi, Jyrki Määttä & Tarja Tuovinen (toim.) 2013a. *Ylä-Lapin luonnonvarasuunnitelma: Kausi 2012–2021*. Metsähallituksen metsätalouden julkaisuja 68. Vantaa: Metsähallitus. <https://julkaisut.metsa.fi/julkaisut/show/1696>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Tolonen Jyrki, Kirsi-Marja Korhonen, Hannu Tilja, Matti Keränen, Matti Siipola, Annakaisa Heikkonen, Irja Mikkonen, Elina Stolt, Pertti Heikkuri, Saara Tynys, Tapio Tynys, Jarmo Katajamaa, Pasi Perttunen, Juha Salmi, Jyrki Määttä & Tarja Tuovinen (toim.) 2013b. *Ylä-Lapin luonnonvarasuunnitelma: Kausi 2012–2021*. Maankäyttökartta. Vantaa: Metsähallitus. <https://julkaisut.metsa.fi/assets/pdf/mt/mt68-maankaytto.pdf>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Uusi Suomi 2019. Sunnuntaisuomalainen: Jäämeren rata toteutuu sittenkin – Kemi–Haaparanta-rataosuuden sähköistäminen avaa yhteyden Norjan Narvikiin. *Uusi Suomi* 11.8.2019. <https://www.uusisuomi.fi/uutiset/sunnuntaisuomalainen-jaameren-rata-toteutuu-sittenkin-kemihaaparanta-rataosuuden-sahkoistaminen-avaa-yhteyden-norjan-narvikiin/c876b-bd2-5c01-3fb5-9a1e-85ceb1ecf26a>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Vandergeest, Peter & Nancy Lee Peluso 1995. Territorialization and State Power in Thailand. *Theory and Society* 24 (3): 385–426.
- Vuorisjärvi, Esko 1989. Petsamon nikkeli: Ominaispainoan arvokkaampi metalli. Teoksessa Eugen Autere & Jaakko Liede (toim.): *Petsamon nikkeli: Taistelu strategisesta metallista*. Helsinki: Vuorimiesyhdistys.
- Vuorisjärvi, Esko 1999. Petsamon nikkeli suurpolitiikassa. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.): *Turjanmeren maa: Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi: Petsamo-Seura.
- Warm, Arno 1989. Nikkelimalmin löytöhistoria. Teoksessa Eugen Autere & Jaakko Liede (toim.): *Petsamon nikkeli: Taistelu strategisesta metallista*. Helsinki: Vuorimiesyhdistys.
- Wolf, Eric R. 2001. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

Kohti ekososiaalisen yhteiselön politiikkaa: Mitä voimme oppia alkuperäiskansoilta valtion uudistamisesta?

Eija Ranta

 <https://orcid.org/0000-0002-6978-6174>

Johdanto

Hyvän elämän tavoittelu on nykyisin paljon esillä. Monet aktivistit, yhteiskunnalliset liikkeet ja kriittiset ajattelijat esittävät hyvän elämän uutena vaihtoehtona pohtiessaan, millaisia uudenlaisia päämääriä nyky-yhteiskunnilla voisi olla. Merkityksellisten vaihtoehtojen etsintä liittyy talouskasvukeskeisen kehityskäsitteen ja modernin yhteiskuntamallin kasvavaan kritiikkiin ympäri maailmaa. Globaalin kapitalismin ja modernin elämäntavan rajat ja epäkohdat ovat yhä selvemmin näkyvillä. Jatkuvasti kiihtyvä luonnonvarojen hyväksikäyttö, modernin elämäntavan kestä-mättömät tuotanto- ja kulutustavat sekä teollisen maailmantalouden riippuvuus uusiutumattomista fossiilisista polttoaineista kiihdyttävät ilmastomuutosta, kaventavat luonnon monimuotoisuutta ja syventävät ekologista kriisiä. Luonnonvarojen ja energialähteiden saatavuus ja hallinta liittyvät sekä monikansallisten yritysten tavoitteisiin että poliittisiin vaatimuksiin ja vallankäyttöön. (Peet, Robbins & Watts 2011.) Kuten radikaalia kestävyyspolitiikkaa ajava sosiologian professori Jason W. Moore

(2018) esittää, nykyisin on yhä selvempää, että pääoman kasvu ja kapitalismin arvontuotanto rakentuvat perinteisen työvoiman hyväksikäytön lisäksi naisten tuottamalle ilmaiselle elämän uusintamiselle ja luonnon tuottamalle energialle ja resursseille, joita valtion, pääoman ja tieteen muodostama kompleksi kesyttää yritysmaailman tarpeisiin. Tämä prosessi on voimakkaan kolonialistinen, sillä luonnonvarojen hyväksikäyttö on sidoksissa toistuviin ”naisten, luonnon ja siirtomaiden valloituksiin” (Mies 1986). Äärimmäinen taloudellinen eriarvoisuus, sukupuolittava ja rodullistava rakenteellinen väkivalta sekä sosiaalisten suhteiden, mielten ja ruumiiden biopoliittinen hyödykkeistäminen ovat syventyneet viime vuosikymmeninä uusliberaalin globalisaation myötä. Sen seurauksena moni kokee, että ruohonjuuritason yhteisöllisyys ja globaali yhteisvastuu ovat heikentyneet ja ihmisen ja luonnon välinen yhteiselo on rapistunut, jolloin myös tunne elämän merkityksettömyydestä on yleistynyt (Motta & Esteves 2014; Motta 2018).

E erityisen aktiivisia muutostoimijoita yhteisöllisemmän ja ekologisemmän politiikan ajamisessa ovat olleet alkuperäiskansaliikkeet ja -verkostot ympäri maailman. Luonnonvarojen kiihtyvä hyväksikäyttö koskettaa usein nimenomaan alkuperäiskansoja, sillä heidän toimeentulonsa, elämäntapansa ja kulttuuriset merkityksensä ovat monin tavoin sidoksissa maahan, metsiin, veteen ja elävään ympäristöön ylipäänsä. Köyhdytetyssä etelässä, joka on valjastettu kapitalistisen kehityksen piiriin siirtomaahistorian, väkivallan ja riiston sekä nykypäivän kolonialististen jatkuvuuksien kautta, alkuperäiskansojen vaikea yhteiskunnallinen asema korostuu entisestään yhteiskunnallisen eriarvoisuuden, köyhyyden, rasismien ja moniulotteisten poissulkemisten (sukupuoli, seksuaalisuus, yhteiskuntaluokka, alkuperäiskansajäsenyys) vuoksi. Moni valtio, mukaan lukien Suomi, ei ole allekirjoittanut tai ratifioinut alkuperäiskansojen oikeuksia koskevia sopimuksia, tai niiden toimeenpano on puutteellista sekä täynnä ristiriitoja ja konflikteja (ks. Itkonen tässä teoksessa). Täten alkuperäiskansat eivät usein vielääkään voi päättää omista asioistaan, maistaan ja luonnonvaroistaan. Onkin esitetty, että alkuperäiskansat ovat viimeisiä jäljelle jääneitä ihmisryhmiä, jotka eivät ole vielääkään vapautuneet kolonialismista (Wilmer 1993). Tarve dekolonisaatiolle, eli valtion (ja nykyisin yhä enemmän myös yritysten) valloitus-, repressio-

ja sulauttamispolitiikan purkamiselle sekä rasismien kitkemiselle, näkyy alkuperäiskansojen yhteiskunnallisessa liikehdinnässä. Alkuperäiskansojen näkökulmasta valtioiden rakenteisiin, instituutioihin ja toimintaan tarvitaan radikaaleja muutoksia, sillä globalisaatiosta huolimatta kansallisvaltio on, kuten antropologi Anna Tsing (2007) on huomauttanut, yhä merkittävä poliittinen viitekehys yhteiskunnallisille muutoksille.

Tämä artikkeli tarkastelee valtioetnografisen lähestymistavan kautta bolivialaisten alkuperäiskansa-aktivistien toimia ja näkemyksiä yhteisöllisen ja ekologisen politiikan ajamisesta ja sen ristiriidoista valtionhallinnon sisällä. Alkuperäiskansaliikkeet aloittivat Boliviassa ja Ecuadorissa paljon toiveita herättäneitä – ja nyt jo poliittisiin kriiseihin ajautuneita – niin sanottuja valtion dekolonisaatioprosesseja 2000-luvun puolivälissä. Valtio, jonka sekä uusliberaalit talousreformistit että itsehallintoa ajavat alkuperäiskansaliikkeet ehtivät jo julistaa kuolleeksi, nousi merkittävimpien yhteiskunnallisten kiistojen areenaksi Latinalaisessa Amerikassa. Se ei ollut ainoastaan resurssien uudelleenjaon vaan myös käsitteellisen uudelleenmäärittelyn kohde, joka edusti alkuperäiskansoille uudenlaista välinettä poliittiselle toiminnalle. Tämä politiikan katkos haastoi alkuperäiskansojen yhteiskunnallisia muotoja ja kulttuurista järjestäytymistä tutkivia etnografeja määrittelemään uudelleen tutkimuskenttensä ja -menetelmänsä. Samalla kun alkuperäiskansa-aktivisteista tuli ministereitä ja kansanedustajia, on tutkijoiden täytynyt siirtyä alkuperäiskansayhteisöistä ja kaupunkien laitamilta tutkimaan valtioiden instituutioita ja politiikkaa halutessaan ymmärtää alkuperäiskansojen nykypäivää. Alkuperäiskansojen poliittinen toiminta rakentui uudella tavalla valtion ja yhteiskunnan välisillä huokoisilla käsitteellisillä, symbolisilla ja materiaalisilla rajapinnoilla, joita pyrin tässä artikkelissa hahmottelemaan ja ymmärtämään (ks. myös Hartikaisen luku Brasilian aktivistivaltiosta tässä teoksessa).

Tässä artikkelissa seuran erityisesti alkuperäiskansa-aktivistien ajan espanjankielisen *Vivir Bien* -käsitteen käyttöä ja liikettä valtionhallinnon sisällä. Termi nousi Bolivian valtion poliittisten linjausten ja lainsäädännön keskiöön sen jälkeen, kun aimara-alkuperäiskansoihin kuuluva ammattiliittojohtaja Evo Morales valittiin maan presidentiksi joulukuussa 2005. Aimaran- ja ketšuankielisistä sanoista (*Suma Qamaña*,

Sumak Kawsay) juonnettu käsite tarkoittaa kirjaimellisesti ”hyvin elämistä”, mikä viittaa, kuten tulen tässä artikkelissa esittämään, yhteisöllisyyteen sekä ihmisten että ihmisen ja luonnon välillä. Etnografiseen aineistooni pohjaten esitän, että monista ristiriidoistaan ja epäkohdistaan huolimatta tämä¹ ”ekososiaalisen yhteiselon politiikaksi” kutsumani yhteiskuntamalli tarjoaa monia vastauksia nykypäivän kestävyysaasteisiin myös laajemminkin kuin vain globaalien Etelän näkökulmasta.² Väitän, että alkuperäiskansojen ja valtion välisten suhteiden etnografinen analyysi valottaa sellaisia uudenlaisia ulottuvuuksia luontosuhteesta, kasvun kriitistä sekä modernin elämäntavan ja pääoman luonteesta, jotka mahdollistavat oppimisen alkuperäiskansoilta.

Artikkelissani kuvaan bolivialaisten alkuperäiskansa-aktivistien ja -päättäjien moninaisia ja usein ristiriitaisia näkökulmia ja käytäntöjä, kun he luovivat itselleen tuntemattoman valtionhallinnon sisällä. Ristiriidat radikaalien aktivistien ja byrokratian jatkuvuutta puolustavien virkailijoiden välillä näyttäytyivät hierarkkisina kohtaamisina, joissa alkuperäiskansojen edustajia rodullistetaan, mutta samalla myös alkuperäiskansojen omat muuttuvat positiot aktivismin ja poliittisen päätöksenteon välimaastossa loivat ristiriitoja ja epävarmuuksia. Pysin kuvaamaan ja luomaan ymmärrystä syvässä yhteiskunnallisessa muutoksessa olleesta valtiosta ristiriitaisena kokoelmana erilaisia moniulotteisia prosesseja. Ensimmäisessä osiossa kartoitan artikkelin käsitteellistä ja metodologista perustaa, jonka jälkeisissä kahdessa osiossa kuvaan ja selitän etnografista aineistoani pääsääntöisesti kahden toimijan kautta.

Metodologisesti artikkeli pohjaa alkuperäiskansa-aktivistien, ministerien, virkailijoiden, konsulttien ja kehitysyhteistyötekijöiden parissa vuosina 2008–2009 tehtyyn pidempään etnografiseen kenttätööhön sekä vuonna 2018 tehtyyn lyhyeen kenttätööhön Bolivian pääkaupungissa La Pazissa.³ Osallistuin kehityspoliittisia linjauksia laativan ja koordinoivan

1 Ecuadorissa käytetään termejä *Buen Vivir* ja *Sumak Kawsay*, joista edeltävä liitetään Rafael Correan (2007–2017) aikaiseen vasemmistopoliittikaan ja jälkimmäinen alkuperäiskansaliikkeiden omiin päämääriin.

2 Olen myös käyttänyt termiä hyvän elämän politiikka (Ranta-Owusu 2011; Ranta 2013).

3 Aineiston pohjalta olen laatinut väitöskirjan (Ranta 2014a) ja kirjoittanut monografian (Ranta 2018a). Lisäksi olen asunut vuosina 2001 ja 2002 Boliviassa sekä alkuperäiskansayhteisöissä että Cochabamban ja La Pazin kaupungeissa.

ministeriön kokouksiin, työpajoihin ja koulutuksiin ja tein havaintoja niissä. Lisäksi tapasin ja juttelin ministeriön konsulttien ja virkailijoiden kanssa ministeriön käytävillä ja työhuoneissa. Kyseisen ministeriön ministeri oli avainasemassa mahdollistaessaan kenttätöni. Olin työskennellyt aikaisemmin Boliviassa alkuperäiskansajärjestössä, jonka toiminnassa ministerikin oli sattumalta ollut mukana.⁴ Kun tutustuin enemmän ihmisiin, pääsin havainnoimaan myös joidenkin muiden ministeriöiden tapahtumia. Koska ministeriöillä ja valtion instituutioilla on omat säännöksensä ja byrokraattiset rutiininsa, oli myös haastattelulla suuri merkitys tutkimuksessani. Yhteensä haastattelin noin 60 ministeriä, konsulttia, virkailijaa, kehitysyhteistyöntekijää ja aktivistia. Lisäksi olen vuosien mittaan haastatellut aktivisteja Skypea ja sosiaalisen median välityksellä sekä heidän vieraillessaan Suomessa. Olen myös analysoinut ministeriöiden tuottamia politiikkalinjauksia.

Valtion dekolonisaatiodiskurssit ja käytännöt etnografisessa tarkastelussa

Perinteisesti ajateltiin, että antropologia tieteenalana tarkastelee niin sanottuja valtiottomia yhteiskuntia, kuten etnisten ryhmien ja yhteisöjen sosiaalisia muotoja ja poliittista järjestäytymistä, kun taas valtion rakenteiden, instituutioiden ja politiikkalinjausten tarkastelun nähtiin kuuluvan politiikan ja hallinnon tutkimuksen, sosiologian ja muiden tieteenalojen piiriin (Das & Poole 2004; Sharma & Gupta 2006). Antropologian ja kehitystutkimuksen välisiä jännitteisiä suhteita tarkastelevassa artikkelissaan antropologi James Ferguson (1997: 161) on kommentoinut sarkastisesti, että antropologien tapana oli perinteisesti valita kenttätökohteensa niin, että ne olivat ”mahdollisimman vähän kehityksen saastuttamia”. Gupta ja Ferguson (1997) ovat kutsuneet tätä kenttätökohteiden arvottamista ”puhtauden hierarkiaksi”, jossa toiset kohteet ovat ”antropologisempia” kuin toiset: maaseutu enemmän kuin kaupunki, paikallisyhteisöt enemmän kuin moderni valtio, globalisaation

4 Olen reflektoinut etnografisen kenttätöön vaikeuksia teoksessa *Tutkija peilin edessä* (Ranta 2016b).

vaikutukset ja ilmentymät paikallistasolla enemmän kuin globalisaatio laajempaan ilmiönä, ja niin edelleen.

Valtioantropologeina tunnetut professorit Veena Das ja Deborah Poole (2004) ovat kuitenkin väittäneet, että vaikei antropologian piirissä ole ollut suurta eksplisiittistä kiinnostusta valtionmuodostusprosessien tutkimiseen, on valtio usein ollut – joskus tiedostamattakin – tieteenalan keskiössä. Näin on ollut siitäkin huolimatta, että moni antropologisen tutkimuksen subjekti toimii usein valtionhallinnon, -auktoriteetin ja -vallan ulkopuolella, marginaaleissa ja/tai niitä vastaan (Das & Poole 2004: 5). Toki jo vähintäänkin 1980-luvulla ymmärrys etnografiasta alkoi laajeta esimerkiksi globalisaation tutkimuksen ja monipaikkaisen etnografian myötä (Appadurai 1986; Gupta & Ferguson 1997; Marcus 1995). Antropologi Laura Nader (1972) vaati jo 1970-luvulla, että antropologien on tutkittava paikallisyhteisöjen lisäksi eliittejä, yrityksiä ja valtion instituutioita (*”studying up”*). Nykyisin etenkin 2000-luvun alussa lanseerattu valtion antropologia tai valtion etnografia on hyväksytty ja tarpeellinen osa antropologian tieteenalaa ja muita yhteiskuntatieteitä, kuten globaalia kehitystutkimusta (Das & Poole 2004; Sharma & Gupta 2006; Trouillot 2003).

Uusi etnografinen kiinnostus valtiota kohtaan on siinä mielessä kiinnostavaa, että yhteiskuntatieteissä on laajemmassa mittakaavassa puhuttu valtion kuihtumisesta, romahtamisesta tai jopa kuolemasta 1990-luvulta lähtien. Uusliberaali globalisaatio, joka rapautti keynesiläistä säännöstelyä ja hyvinvointivaltiota, tuntui romauttaneen myös valtion tutkimisen legitimitettiin. Monet tutkijat (esim. Sassen 1996) esittivät, että globaalin markkinatalouden leviäminen sekä uusien monikansallisten toimijoiden, kuten yritysten, rahoituslaitosten ja kehitysyhteistyön, vahva esiinmarssi kiihdyttivät valtion merkitystä taloudessa ja kansainvälisessä politiikassa. Kansainvälisten rahoituslaitosten, kuten Maailmanpankin ja Kansainvälisen valuuttarahaston, toiminta etenkin Aasian, Afrikan ja Latinalaisen Amerikan talouksien ohjailussa nakerrutti kasvavassa määrin kansallisvaltioiden itsemääräämisoikeuden ”luonnollisuutta” (Hansen & Stepputat 2006: 296).⁵ Valtion, yhteiskunnan, kansakun-

5 Ilmiö ei kuitenkaan koske ainoastaan globaalia Etelää, kuten esimerkiksi Kreikan velkakriisi on osoittanut.

nan ja talouden rinnastaminen yhdeksi ja samaksi kokonaisuudeksi, kuten perinteisessä valtiotutkimuksessa oli tapana tehdä, on osoittautunut yhä ongelmallisemmaksi nykypäivän globaalien ja paikallisten prosessien, kuten talouden globalisaation, muuttoliikkeiden, monikanallisen päätöksenteon, etnisten yhteiskunnallisten liikkeiden ja paikallisten itsehallintokamppailujen, viitekehyksissä (Hansen & Stepputat 2001: 10–11).

Vaikka valtio onkin menettänyt osan kyvystään säännöstellä talouden ja politiikan prosesseja, etnografinen tutkimus pystyy nimenomaan osoittamaan, että globalisaatio ilmenee, rakentuu ja muuttuu monin erilaisin tavoin erilaisissa paikoissa (Comaroff & Comaroff 2000; Hart 2002). Näissä prosesseissa valtio ei suinkaan ole tarpeeton, vaan se saattaa olla läsnä hyvin erilaisin tavoin ja erilaisten toimijoiden kautta. Etnografisen analyysin vahvuus on se, että valtion institutionaalisen ja rakenteellisen tarkastelun ohella tai sijasta se mahdollistaa yksityiskohittaisen kuvauksen ja monipuolisen ymmärryksen niistä arjen käytännöistä, joissa valtio näyttäytyy dynaamisena ja jatkuvasti muokkautuvana joukkona erilaisia prosesseja ja vaikutuksia (Trouillot 2003). Valtion ja yhteiskunnan rajat eivät siis piirry selvärajaisiksi vaan näyttäytyvät huo-koisina. Valtion oletetun metafysisen olemuksen sijasta antropologia keskittyy sen jokapäiväiseen toimintaan.

Niissä ”ei-moderneissa”, paikallisissa, usein Etelän konteksteissa, joissa antropologit monesti työskentelevät, odotukset valtiota ja kansalaisuutta kohtaan saattavat yhä olla hyvin poikkeuksellisia, sillä valtion poissulkemisen mekanismit ovat voineet olla erityisen jyrkkiä tai sen toimet repressiivisiä, esimerkiksi suhteessa itsehallintoa ajaviin yhteisöihin. Toisaalta valtio on voinut olla jo lähtökohtaisesti varsin poissa oleva. Latinalaisessa Amerikassa, esimerkiksi tämän luvun käsittelemässä Boliviassa, voidaan kuitenkin puhua jonkinlaisesta valtion uudesta tulemisesta. Progressiivisen vasemmiston poliittinen nousu 2000-luvun alusta lähtien (joka toki nyt on jo ehtinyt kriisiytyä niin Venezuelassa, Nicaraguassa, Ecuadorissa kuin Boliviassakin) toi valtion taas talouden, luonnonvarapolitiikan ja sosiaalipalveluiden keskiöön (Grugel & Riggirozzi 2012; ks. Hartikainen ja vrt. Härkönen reaaliosialismin näivetty- misestä Kuubassa tässä teoksessa). Tämä loi paljon odotuksia kasvavasta ta-

loudellisesta ja sosiaalisesta hyvinvoinnista sekä oikeudenmukaisuudesta (Krupa & Nugent 2015). Toisin sanoen monissa niissä paikoissa, joissa politiikan teoria ja kansainväliset tilastot määrittelevät valtion ”heikkosi” tai ”epäonnistuneeksi”, valtion analyysi voi olla erityisen latautunut monenlaisilla toiveilla ja myös pettymyksillä. Moniulotteinen etnografinen analyysi voikin hälventää niitä mustavalkoisia asetelmia, joista (kehitysmää)valtiota usein tarkastellaan, ja täten hälventää vääristyneitä ennakkoluuloja. Olennaista on usein tarkastella vallan määräytymistä sekä sitä, millä tavoin ja kenen toimesta sekä valtiota että valtion ja muiden sosiaalisten instituutioiden välisiä rajoja rakennetaan.

Vaikka valtioetnografiaa on usein toteutettu niin sanotuissa valtion marginaaleissa (Das & Poole 2004), olen itse käyttänyt sitä ministeriöiden ja muiden valtion instituutioiden arjen käytäntöjen ja diskurssien dokumentoimiseen tilanteessa, jossa niiden poliittisiksi johtajiksi (presidentti, ministerit, kansanedustajat) ja asiantuntijoiksi nousi aktivisteja monista eri alkuperäiskansoista. Tutkimukseni vastaa kysymykseen siitä, miten alkuperäiskansat asemoituivat muuttuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa Boliviassa. Andeilla ja Amazonialla on ollut pitkä strukturalistisen ja kulttuuriekologisen antropologian perinne, jossa tutkimuksen keskiössä ovat olleet paikallisyhteisöt, joiden usein esitetiin elävän sidoksissa ekologisesti kestävään fyysiseen ympäristöönsä, jonka puitteissa niiden vastavuoroisuuteen perustuva sosiokulttuurinen järjestäytyminen rakentui. Näissä tutkimuksissa yhteisöillä ei näyttänyt olevan paljoakaan poliittista aktivismia tai suhteita valtioon, kapitalismiin tai kolonialismiin, kuten antropologi Orin Starnin (1991) tunnettu kritiikki on tuonut esille. Nykyetnografiat ovat kuitenkin valottaneet alkuperäiskansojen moninaisia valtiosuhteita etenkin kaupunkien laitamilla aktivismin, kansalaisuuden tai foucault’laisen hallinnallisuuden näkökulmista (Goldstein 2004; Lazar 2008; Postero 2007). Presidentti Evo Moralesin valinta ja hänen pienviljelijäliikkeistä, ammattiliitoista ja alkuperäiskansaliikkeistä koostuvan puolueensa (Movimiento al Socialismo, MAS) nousu valtapuolueeksi vuonna 2005 teki kuitenkin selväksi sen, että jos haluamme ymmärtää alkuperäiskansojen ajankohtaisia asioita, tutkijoiden on seurattava heitä valtiovallan ytimeen, ministeriöiden käytäville ja kansanedustajien kabinetteihin.

Alkuperäiskansojen ja valtion ristiriitainen ja vaikeakin liitto Boliviassa oli yllättävä, sillä alkuperäiskansat ovat useimmiten olleet valtion repessiivisten toimien kohteina eivätkä toiminnan subjekteina (vrt. esim. saamelaiset, Valkonen 2009; ks. Itkonen tässä teoksessa). Muutos on kuitenkin ymmärrettävä, sillä Boliviassa alkuperäiskansat ovat valta-väestöä toisin kuin useimmissa muissa maailman maissa. 2000-luvun alun väestönlaskennassa 63 % bolivialaisista identifioitui johonkin maan 36 alkuperäiskansaryhmästä, joista suurimmat ovat ketšuat (31 %) ja aimarat (25 %) (Programa de las Naciones Unidas 2004: 104). Alkuperäiskansan määritelmä on Boliviassa kuten muuallakin maailmassa kuitenkin erittäin vaikea ja kiistelty asia. Varsinaisella alkuperäiskansa-termillä (*indígena*) viitataan Boliviassa useimmiten Amazonian alueen pieniin etnisiin ryhmiin, jotka elävät perinteisten elämäntapojensa mukaisesti. Vuoden 1952 kansallismielisen vallankumouksen seurauksena iso osa ketšuoista ja aimaroista identifioivat itsensä pienviljelijöiksi (*campesino*), kun taas perinteisillä yhteisöllisillä maa-alueilla (*ayllu*) elävät ketšuat ja aimarat kutsuvat itseään termillä *originario* ("alkuperäinen"). Arjessa nämä eri kategoriat ovat joustavia ja monin eri tavoin toisiinsa limittyneitä, mutta niillä on yhä poliittista voimaa yhdistää ja erottaa eri alkuperäiskansaryhmiä, etenkin suhteessa maanomistukseen, itsehallintoon ja valtion rooliin. Niitä edustavat myös erilaiset yhteiskunnalliset liikkeet, joista alkuperäiskansaan (*indígena, originario*) kuulumisen pohjalta järjestäytyneet korostavat yhteisöllistä maanomistusta ja alkuperäiskansayhteisöjen itsehallintoa kansainvälisten alkuperäiskansasopimusten pohjalta. Pienviljelijäliikkeet – joita Evo Morales presidenttikausillaan (2006–2019) pääasiassa edusti – sen sijaan ajavat yksilökeskeisiä maoikeuksia ja valtion roolin vahvistamista talouden, sosiaalipalveluiden ja hallintavallan säätelijänä.

Vaikka Bolivian nykyinen perustuslaki (Estado Plurinacional de Bolivia 2009) käyttääkin toistuvasti termiä *indígenas-originarios-campesinos*, monet ristiriidat juontuvat siitä, että alkuperäiskansoilla on Bolivian kaltaisissa maissa keskenään hyvin erilaisia tavoitteita. Moralesin presidenttikausien aikana hallitus otti ennennäkemättömällä tavalla osaa keskusteluihin ja kiistoihin alkuperäiskansojen merkityksistä ja pyrki omimaan ja ohjailemaan niitä erilaisilla resursseilla ja symboleilla (Postero

2017). Alkuperäiskansan jäsenyys on parasta nähdä, kuten antropologi Tania Li (2000: 151) ehdottaa, historiallisesti rakentuneena, monimuotoisena ja muuttavana käsitteenä, joka ilmaisee monenlaisia erilaisia asemoitumisia (*positioning*) ja kiistoja suhteessa hallitukseen, kansakuntaan ja paikallisyhteisöihin.

Valtioetnografisen tarkasteluni keskiössä on ollut seurata *Vivir Bien*-termin matkaamista alkuperäiskansayhteisöistä ja -liikkeistä valtion politiikkalinjausten ja lainsäädännön ytimeen. Kuulin ketšuankielisestä *Sumak Kawsay* -käsitteestä ja työskentelin sen kanssa ensimmäistä kertaa vuonna 2001 toimiessani alkuperäiskansajärjestössä, joka pyrki elvyttämään alkuperäiskansojen yhteisöllisiä elämäntapoja ja sitä kautta tukemaan heidän kamppailuaan itsehallinnosta ja autonomisista alueista. Vielä silloin järjestö teki selvän eron alkuperäiskansojen ja Evo Moralesin johtamien pienviljelijöiden (kokankasvattajat) välille, sillä niillä nähtiin olevan erilaiset päämäärät. Kuitenkin vain muutamaa vuotta myöhemmin Evo Moralesin johtama hallitus oli nostanut oman hallitusohjelmansa ja kehityssuunnitelmansa (*Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva, y Democrática para Vivir Bien, NDP*) keskiöön kyseisen termin espanjankielisen käännöksen. Poliittikkalinjauksessa se esiteltiin Bolivian alkuperäiskansojen sisäsyntyisenä positiivisena elämäntapana, jonka kautta Bolivia saisi kansainvälisille rahoituslaitoksille, monikansallisille yrityksille, kehitysyhteistyöjärjestöille ja Yhdysvaltain interventionistiselle ulkopolitiikalle menettämänsä itse-määräämisoikeuden takaisin. Ulkomailta tuodun kehityksen käsitteen (*desarrollo*) sijaan Boliviassa käytettäisiin alkuperäiskansojen hyvin elämisen käsitettä uuden rakenteilla olevan oikeudenmukaisemman ja kestävämmän yhteiskuntamallin perustana.

Maan viimeisimmässä kehityssuunnitelmassa (*Plan de Desarrollo Económico y Social en el Marco del Desarrollo Integral para Vivir Bien 2016–2020*) hyvin elämisen politiikka määritellään kapitalismille ja moderniuudelle vaihtoehtoisena sivistyksellisenä ja kulttuurisena tulevaisuutena, joka korostaa solidaarisuutta, yhteisöllisyyttä ja ekologista kestävyyttä ”luonnon ja ihmisyyden irrationaalisen hyväksikäytön sijaan” (Ministerio de Planificación al Desarrollo 2015: 4). Hyvin eläminen esiintyy myös perustuslaissa (Estado Plurinacional de Bolivia 2009),

jossa muiden muassa aimaroiden *Suma Qamaña* ("hyvä ja harmoninen yhteiselo") ja guaranien *Ñandereko* ("harmoninen elämäntapa") määrittellään bolivialaisen yhteiskunnan eettis-moraalisiksi perusperiaatteiksi. Käsitteisiin sisältyi myös implisiittisesti täysin uudenlainen ajatus monikansaisesta valtiosta (*Estado Plurinacional de Bolivia*): valtiosta, joka olisi kokoelma alkuperäiskansojen omia autonomisia kansakuntia (*nación*), joiden perustamista moni alkuperäiskansaliike oli ajanut jo vuosikymmenien ajan. Täten käsitteeseen liitettiin monia odotuksia radikaalista demokratisoitumisesta eli keskitetyn valtionhallinnon hajauttamisesta ja päätöksenteon tuomisesta lähemmäs alkuperäiskansojen yhteisöjä. Se oli osa niin sanottua valtionhallinnon dekolonisaatiota, jolla lisäksi tarkoitettiin rasismien kitkemistä valtion instituutioista.

Seuraavissa osioissa esittelemäni etnografinen analyysini siitä, miten alkuperäiskansatermit ja tavoitteet kääntyivät valtion byrokraattisiksi käytännöiksi ja millaisia kamppailuja näissä jännitteisissä prosesseissa käytiin, osoittaa, että dekolonisaatioprosessi on ollut mutkikas.

Alkuperäiskansa-asiantuntijuus valtiobyrokratiassa

Joulukuussa 2008 politiikkalinjausten valmistelusta ja hallitusohjelman toimeenpanosta vastaava ministeriö järjesti henkilökunnalleen seminaarin, jonka tarkoituksena oli löytää konkreettisia keinoja "hyvin elämisen" käsitteen soveltamiselle ministeriöiden arkityössä. Tapahtuma oli osa useita keskustelutilaisuuksia sisältävää kokonaisuutta, johon oli kutsuttu puhujiksi alkuperäiskansojen elämää hyvin tuntevia alkuperäiskansa-aktivisteja, antropologeja ja muita tutkijoita. Ministeriön henkilökunta koostui urbaaneista keskiluokkaisista virkailijoista, jotka laativat yleisiä linjauksia ministeriölle, sekä konsulteista, jotka puolestaan tukivat muita ministeriöitä näiden linjausten valtavirtaistamisessa. Kauluspaitoihin ja korkokenkiin pukeutuneet virkailijat ja rennosti huppareihin pukeutuneet nuoret konsultit pakkautuivat kuluneen siirtomaavallan ajalta peräisin olevan rakennuksen isosta avotilasta erotettuun pieneen lasiseinäiseen kokoushuoneeseen. Iloinen ja jännittynyt puheensorina taukosi välittömästi, kun mustaan lierihattuun sonnus-

tautunut seminaaripuhuja Simon Yampara, jota voidaan pitää yhtenä aimarankielisen ”hyvin elämisen” käsitteen luojaista (Burman 2017: 156; ks. Torrez & Yampara 1998; Yampara 1993; 2001), astui huoneeseen. Tämä aimarayhteisössä syntynyt sosiologi ja aktivisti on Boliviassa tunnettu aimaroiden maailmankuvaa koskevista teoksistaan sekä työstään aimaroiden yhteisöllisen maanomistuksen (*ayllu*) elvyttämiseksi.⁶ Yamparan hahmottelema aimarankielinen termi *Suma Qamaña* kuvastaa aimaroiden yhteisöllistä elämäntapaa ja heidän vastavuoroista luontosuhdettaan. Tasapaino ihmisen, yhteisön ja luonnon välillä on hänen mukaansa kuitenkin järkkynyt inkojen ja espanjalaisten historiallisten valloitusten sekä valtion, yritysten ja kehitysyhteistyötoimijoiden nykypäivän interventioiden seurauksena. ”Hyvin eläminen” olisi Yamparan mukaan mahdollista ainoastaan, jos alkuperäiskansoille palautettaisiin itsemääräämisoikeus omiin maihinsa ja niiden luonnonvaroihin.

Hallitusohjelman toimeenpanosta vastaava vanhempi ohjelmajohtaja avasi tilaisuuden kertomalla, että kokoontumisen tavoitteena oli oppia Yamparan kaltaisilta alkuperäiskansa-asiantuntijoilta, miten ”hyvin elämisen” näkökulmat voisi siirtää osaksi ministeriöiden perustyötä. Jos ennen oli puhuttu kehityssuunnitelmista, kehitystavoitteista ja kehitysyhteistyöprojekteista, niin nyt olisi uuden jargonin lisäksi opittava uudenaikaiset – yhteisöllisemmät ja ekologisemmät – toimintatavat, jotka pohjaisivat Bolivian monien alkuperäiskansojen paikallisiin kokemuksiin universaalien tilastojen, analyysien, mallien ja mittareiden sijaan. Ohjelmajohtaja kertoi, että hänen henkilökohtainen intressinsä olisi oppia, miten virkailijat voisivat luoda konkreettisia työkaluja, kuten seuranta- ja arviointi-indikaattoreita, tämän uuden käsitteen pohjalta. Anteeksipyytävästi hän sanoi Yamparalle, että koska ministeriöiden arki pohjaa ”länsimaiseen kulttuuriin”, on heidän pystyttävä mittaamaan suunnitelmiensa toteutumista määrällisesti. Uudesta politiikasta huolimatta Bolivian kehitystä pitäisi hänen mukaansa lisäksi pystyä vertailemaan myös muihin maailman maihin, joissa kansalaisten hyvinvointia mitataan bruttokansantuotteen kaltaisilla mittareilla.

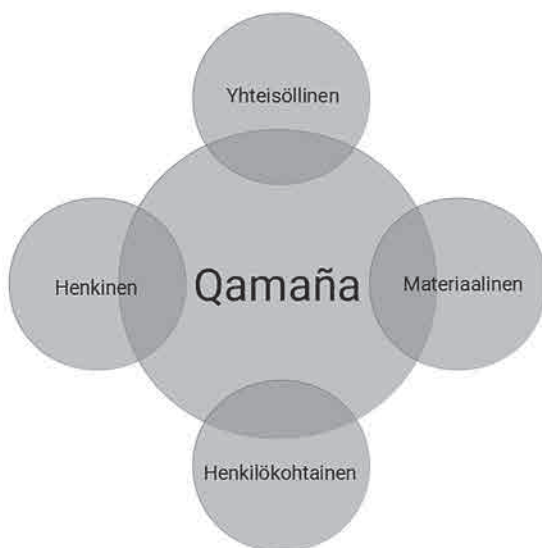
6 Ks. Kallisen tässä teoksessa esittämä huomio siitä, kuinka yhteiskuntatieteilijät ovat ottaneet osaa dekolonisaatioon ja jälkikolonialistisen valtion muodostamiseen.

Ohjelmajohtaja totesi, että on jo saanut tarpeekseen yleistason jaarittelusta, joka esittää hyvin elämisen käsitteen alkuperäiskansojen maailmankuvina ja perinteisinä elämäntapoina. Vaikka hän piti sitä tärkeänä, hänestä olisi jo pitänyt vihdoinkin päästä luomaan käytännön työkaluja. Ministeriön väki toivoi Yamparan toimivan byrokraattien ja alkuperäiskansayhteisöjen välimaastossa ikään kuin tiedonvälittäjänä ja kääntäjänä, kuten brittiläiset kehitysantropologit David Lewis ja David Mosse (2006) kutsuvat tällaisia positioita. Sen sijaan että virkailijat kuuntelisivat suoraan aimaroiden, ketšuoiden, guaranien, chiquitanojen, mojeñojen ja muiden Bolivian alkuperäiskansojen omia kertomuksia elämästään, Yampara muokkasi niitä valtiobyrokratian tarpeisiin sopivaan ”länsimaiseen” muotoon. Tania Li (2007) kutsuu tätä ilmiötä Foucault’n inspiroimana hallinnan käytännöiksi (ks. myös Ranta 2018b). Hallinta tarkoittaa myös vallankäyttöä. Kun jostakusta rakennetaan tekninen asiantuntija, jolla on tieto ja asiantuntijuus jonkin yhteiskunnallisen ongelman korjaamiseksi, se tarkoittaa sitä, ettei muutoksen kohteina olevilla ihmisillä niitä oleteta olevan.

Yampara siirteli hitaasti katsettaan läsnäolijasta toiseen kiusallisen hiljaisuuden vallitessa. Lopulta hän totesi syyttävästi, että hänestä näytti, etteivät tapahtuman järjestäjät ottaneet tilaisuutta tosissaan. ”Jos tämä olisi vakavasti otettava tilaisuus, jokaiselle osallistujalle jaettaisiin kokanlehtiä”, hän myhäili ja jatkoi: ”Puhuisimme vasta sen jälkeen, kun olimme vastavuoroisuuden [*reciprocidad*] nimissä jakaneet toisillemme kokanlehtiä ja pureskelleet niitä yhdessä kunnianosoituksena luontoa, esi-isiamme ja Andien muinaisia sivilisaatioita kohtaan.” Nuoret konsultit naurahtelivat ja katselivat hymyillen toisiaan. Yamparan suora ja hieman aggressiivinen lähestymistapa näytti tekevän heihin vaikutuksen. Ehkä mihinkään muuhun hyödykkeeseen ei sisälly Andeilla niin paljon ristiriitaisia symbolisia merkityksiä kuin kokanlehtiin. Niissä kiteytyy lähes kaikki Bolivian historian suurimmat mullistukset ja yhteiskunnallisen kehityksen ristiriidat aina inkojen pyhistä rituaaleista kansallistetussa teollisuudessa työskentelevien kaivostyöläisten nälkään ja väsymykseen Andien korkeiden vuorien uumenissa, alkuperäiskansayhteisöjen arjen vastavuoroisuudesta köyhdytettyjen pienviljelijöiden kaupankäyntiin globaaleilla huumausainemarkkinoilla sekä Yhdysval-

tain aggressiivisesta kokaiininvastaisesta politiikasta ja siihen sidoksissa olevista köyhdyttävistä talouden rakennussopeutusohjelmista kokankasvattajien liiton puheenjohtajan Evo Moralesin poliittiseen nousukiitoon. Kokanlehtipussukan sijasta Yampara nostikin siirtomaa-ajan rakennuksen modernin kokoushuoneen pöydälle Bolivian koko kipeän ja monimutkaisen historian, josta ei puuttunut moderniuuden, kapitalismin ja kolonialististen jatkuvuuksien tuottamia ja muokkaamia vastakkainasetteluja.

Pienen tauon jälkeen Yampara alkoi kritisoida espanjankielisen *Vivir Bien* -termin käyttöä valtionhallinnossa. Hänen mukaansa se tapa, jolla ministeriö käytti käsitettä, oli liian pinnallinen. ”Hyvin elämisen käsite on vain sanoja paperilla”, hän totesi. Kansallinen kehityssuunnitelma (2006–2011), jonka pääkäsitteeksi Moralesin hallitus oli hyvin elämisen nostanut, heijasteli Yamparan mukaan länsimaisille kansallisvaltioille tyypillistä yhtenäiskulttuurin vaatimusta siitakin huolimatta, että käsitteen nimenomaan korostettiin rakentuvan alkuperäiskansojen monien erilaisten maailmankuvien ja elämäntapojen pohjalle. Yampara kieltäytyi tottelemasta ohjelmajohtajan toivetta konkreettisten työkalujen hahmottelemisesta toteamalla, että espanjankielisen *Vivir Bien* -termin tulisi vastata aimaroiden kosmologioihin ja yhteisöllisiin elämäntapoihin perustuvaa elämänfilosofiaa, jota hän kutsui nimellä *Suma Qamaña*. ”*Suma Qamaña* on itse elämä”, hän sanoi ja jatkoi, ettei elämää voi typistää ainoastaan määrällisillä mittareilla mitattavaksi. Yampara teki siis eron sen välille, miten alkuperäiskansa-aktivistit ja valtion ministeriöt käyttivät alkuperäiskansaterminologioita. Hän totesi yhteiselön (*convivencia*) olevan Andien alkuperäiskansojen elämän peruserä ja jatkoi, että se tarkoittaa ”ihmisyhteisöjen vastavuoroista rinnakkaineloa ihmisten, luonnon ja henkimaailman välillä *aynin* kautta” (ks. Ranta 2020). Brittiläinen antropologi Alison Spedding (2008: 194) on määrittellyt *ayni*-termin vastavuoroiseksi lahjaksi, joka tulee palauttaa antajalleen. Useimmiten se viittaa talkootyöhön. Yampara tarkoitti sillä molemminpuolista yhteistyötä, ”jossa kaikkien pitää voida hyvin, eikä vain minun itseni”. Tämä koski Yamparan mukaan myös ”maata, kasveja, eläimiä ja niissä eläviä henkiä ja esi-isiä”, sillä vastavuoroiset suhteet yksilön, yhteisön ja luonnon välillä mahdollistavat ”hyvinvoivan ja harmo-



Suma qamaña -termin eri ulottuvuudet. Oma tulkintani Yamparan esityksen pohjalta.

nisen elämisen”. Täten yksilön henkilökohtainen elämä oli aina sidoksissa yhteisön laajempaan hyvinvointiin sekä materiaalinen hyvinvointi laajempaan elämän merkityksellisyyden kokemukseen. Kutsun tätä ekososiaalisen yhteiselon politiikaksi.⁷

Kun Yampara oli kertonut virkailijoille ja konsulteille näkemyksensä Andien alkuperäiskansojen elämänfilosofiasta, hän siirtyi pohtimaan alkuperäiskansojen ja valtion välisiä historiallisesti vaikeita suhteita. Hänen mukaansa alkuperäiskansojen harmoninen elämä mahdollistuisi ainoastaan silloin, jos heillä olisi poliittinen ja taloudellinen itsehallinto omissa yhteisöissään ja omilla maillaan. Tämä tarkoittaisi sitä, että valtio tai kunnat eivät määräisi esimerkiksi Andien vuoriston ylätasangolla elävien aimaroiden *aylluissa*, vaan alkuperäiskansoilla olisi autonomia

⁷ Suomessa filosofi Arto O. Salonen (2014a; 2014b) on puhunut ekososiaalisesta sivistyksestä ja ekososiaalisesta hyvinvointiparadigmasta kestävän kehityksen kontekstissa.

päittää maanomistussuhteista ja muista yhteisön asioista omien sosio-kulttuuristen periaatteidensa (*usos y constumbres*) ja käytäntöjensä mukaisesti.

Eri puolilla maailmaa alkuperäiskansojen itsehallinto toteutuu eri tavoin: esimerkiksi Brasiliassa alkuperäiskansoilla on reservaattien käyttöoikeus mutta maa kuuluu valtiolle (Virtanen 2018); Yhdysvalloissa ja Kanadassa on käytössä varsin monimutkainen reservaattipolitiikka (Andersson & Kekki 2013); Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa lainsäädäntö puolestaan määrittelee, että saamelaisilla on oma kulttuuri-itsehallintonsa, jota toteuttaa saamelaiskäräjät (Seurujärvi-Kari 2013). Bolivian kansallismielisen vallankumouksen (1952) jälkeen maassa tehtiin kattava maareformi, jolloin osa Andien ylängön maista siirtyi suurmaanomistajilta (*hacienda*) pienviljelijöiden (*campesino*) haltuun (Klein 2003: 214–215). Valtaosa pienviljelijöistä oli etniseltä taustaltaan aimaroita ja ketšuoita, ja heidän ammattiliittonsa olivat hyvin valtiojohtoisia. Seuraava merkittävä maareformi aloitettiin vuonna 1996, jolloin tunnustettiin etenkin alankoalueiden ja Amazonian pienten alkuperäiskansaryhmien yhteisöllinen maanomistus. Reformi oli osa kansainvälisten rahoituslaitosten vaatimia talouden rakennesopeutusohjelmia, jotka romuttivat valtion roolin talouden ja sosiaalipalveluiden säännöstelijänä ja toteuttajana. Valtaa siirrettiin keskushallinnolta kunnille, järjestöille, yhteisöille ja yrityksille.

Vastarintana sotilasdiktatuureja vastaan Yampara oli jo 1970-luvulla ollut aktiivisesti mukana perustamassa ylänköalueiden aimaroiden ja ketšuiden alkuperäiskansaliikettä (*katarismo*), joka korosti pienviljelijöiden luokkaidentiteetin yhdistämistä alkuperäiskansojen etnisen ja kulttuurisen identiteetin ajamiseen. Liike korosti, ettei alkuperäiskansoja yhdistänyt ainoastaan heikko taloudellinen asema pienviljelijöinä vaan myös systemaattinen rasismi ja monitahoinen poissulkeminen valtion asioista. Ajatus itsehallinnosta nimenomaan alkuperäiskansoina alkoi vahvistua, ja moni aimara-aktivisti ajoi autonomiaa. Valtiojohtoisuudesta irti pyristelleet pienviljelijäliikkeetkin kirjasivat ensimmäistä kertaa poliittiseksi tavoitteekseen monikansaisen (*plurinacional*) valtion rakentamisen jo 1980-luvun alussa, mutta politiikkaa alettiin toteuttaa vasta Evo Moralesin hallituksen myötä. (Ranta 2013: 91–92.)

Ministeriön tilaisuudessa Yampara huomautti virkailijoille ja konsulleille, että vaikka valtaapitävät olivat julistaneet Bolivian monikansaiseksi valtioksi (*Estado Plurinacional*), politiikkalinjaukset korostivat yhä valtion instituutioiden ensisijaisuutta suhteessa esimerkiksi *ayllu*ihin. Hän kysyikin hämmentyneeltä keskiluokkaiselta ja kaupunkilaiselta virkailijakunnalta: ”Haluammeko me säilyttää Bolivian kansallisvaltion sellaisena kuin se on vai saada *Qullasuyun* takaisin?” *Qullasuyulla* hän viittasi espanjalaisten valloittajien aikaa edeltäneen inkavaltion nyky-Boliviaa vastaavaan maantieteelliseen osaan, jossa ketšuavallasta huolimatta moni aimarakansa toteutti perinteistä itsehallintoaan (Bouysson-Cassagne 1986; Pärssinen 1992). Yampara kritisoi, että vastoin odotuksia Moralesin hallinto oli tehnyt uudistuksia, jotka korostivat valtionhallinnon roolia talouden säännöstelyssä, maanomistuksessa ja luonnonvarapolitiikassa sen sijaan, että valta siirtyisi alkuperäiskansojen yhteisöille itselleen. Valtiovallan hajauttamisen sijaan se vaikutti Yamparan mukaan entisestään keskittyvän presidentille, ministeriöille ja MAS-puolueelle. Se että valtion hallinto pyrki muuntamaan alkuperäiskansojen erittäin poliittiset autonomiatavoitteet teknisiksi toimeenpano-ohjelmiksi, ei vaikuttanut dekolonisaatiolta vaan yritykseltä muuttaa radikaalit suunnitelmat epäpoliittisiksi.

Alkuperäiskansat poliittisina päättäjinä: asemoitumisen ristiriidat

Alkuperäiskansa-aktivistien, pienviljelijäliikkeiden ja urbaanin keskiluokan väliset jännitteet, jotka eskaloituivat syksyn 2019 vaalivilppiäpäilyissä ja johtivat Moralesin eroamiseen ja maanpakoon, kytivät siis jo hänen ensimmäisen presidenttikautensa aikana. Moralesin myöhempien presidenttikausien aikana kävi yhä selvemmäksi, että yhteisöllisemmän ja ekologisemman politiikan toteuttaminen valtion tasolla oli vaikeaa ja täynnä ristiriitoja. Pääsääntöisesti on kritisoitu sitä, että maan talous, joka Moralesin aikana kasvoi niin, että Bolivia luokitellaan Maailmanpankin tilastoissa nykyään matalatuloisen sijasta keskituloiseksi maaksi, on enenevässä määrin riippuvainen uusiutumattomien luonnonvarojen

(etenkin maakaasun ja öljyn) hyödyntämisestä muun muassa Brasilian, Kiinan ja Venezuelan tuella. Vuonna 2006 nämä strategiset luonnonvarat ”kansallistettiin” niin, että valtio saa niistä aikaisempaa enemmän verotuloja. Hallituksen suosio perustuikin suurelta osin näillä verotuloilla maksettuihin sosiaaliavustuksiin, uusiin sähkölinjoihin, traktoreihin, jalkapallokenttiin, uusiin koulurakennuksiin, terveysasemiin ja teihin, joita jaettiin ja rakennettiin etenkin aiemmin syrjäytetyille maaseutualueille. Vaikka hyvin elämisen politiikkalinjauksissa puhuttiin talouden monipuolistamisesta sekä alkuperäiskansojen omien taloudellisten käytäntöjen ja yhteisötalouden edistämisestä, käytännössä näin ei tapahtunut, vaan valtio – ja Evo Morales sen keskiössä – vahvisti omaa asemaansa.

Grugel ja Riggirozzi (2012) ovatkin osoittaneet, että moni Latinalaisen Amerikan vasemmistomaa, joka väitti toteuttavansa uusliberalismin jälkeistä politiikkaa, keskittyikin itse asiassa talouskasvuideologian ja luonnonvaroihin pohjaavan vientiteollisuuden vaalimiseen sillä erolla aikaisempaan, että valtion rooli talouden ja kansallisen kehityksen säätelyssä ja ohjauksessa vahvistui. Kolumbialainen antropologi ja kehityskriitikko Arturo Escobar (2010: 20) on kutsunut tätä ”uusdevelopmentalismiksi” eli uudenlaiseksi kehitysuskoksi ja politiikaksi, jossa valtion talouskehitys asetetaan muiden arvojen edelle.⁸ Esiin nousee kysymys maailmantalouden rakenteista: missä määrin valtio voi olla muutostoi-mija köyhissä ja luonnonvaroista riippuvaisissa globaalien Etelän maissa, kun maailmantalouden rakenteet asettavat ne jalostamattomien raaka-aineiden tuottajien rooliin? Kiihtyvä luonnonvarapolitiikka, keskittyminen fossiilisten polttoaineiden hyödyntämiseen sekä talouskasvuagenda ovat kuitenkin haitallisia Andien ja Amazonian herkille ekosysteemeille ja jyrkässä ristiriidassa hyvin elämisen politiikan yhteisöllisten ja ekologisten arvojen kanssa (Ranta 2016a). Ne herättivätkin kasvavia kiistoja hallituksen ja paikallisyhteisöjen välille sekä eri alkuperäiskansaryhmien välille, sillä Moralesin hallitus tunkeutui luonnonvarojen perässä yhä aggressiivisemmin alkuperäiskansojen maille.

8 Kehityksen käsitteen ja käytäntöjen historiasta Latinalaisessa Amerikassa ks. Ranta 2014b. Kehityksen käsitteestä poliittisessa antropologiassa ks. Gould & Ranta 2018.

Ristiriidat manifestoituivat ehkä parhaiten niissä harvoissa alkuperäiskansoihin kuuluvissa henkilöissä, jotka yhä toimivat politiikassa ennen kuin Morales syöstiin vallasta marraskuussa 2019. Moni oli jo pitkään kritisoinut sitä, että alkuperäiskansojen edustajia näkyi yhä vähemmän politiikan piirissä ja että MAS:ssa toimi yhä enemmän perinteisiin taloudellisiin ja poliittisiin eliitteihin kuuluvia ihmisiä. Valtion vahvempi rooli talouden ja kansallisen kehityksen säätelyssä ja ohjailmisessa ei puolestaan ollut johtanut institutionalisoidumman valtiorakenteen kehittymiseen vaan pikemminkin siihen, että valtio alkoi olla sama asia kuin Moralesin presidenttiys ja sen jatkuvuus (Ranta 2017). Autoritaarinen populismi on tuttu hallintotapa Latinalaisen Amerikan historiassa etenkin 1960–1980-luvuilla, jolloin ammattiliitot ja pienviljelijäliikkeet olivat valtion ohjauksessa. Myös Moralesin kaudella kävi niin, että pienviljelijäliikkeet, jotka muodostavat MAS:n ytimen, eivät enää pitkään aikaan toimineet vallan vahtikoirina vaan hallitusagendan suojelijoina. Valtapuolue MAS otti myös haltuunsa maan tunnetuimmat alkuperäiskansaliikkeet, mikä johti niiden hajoamiseen ja sisäisiin valtataisteluihin (Tapia & Chávez 2020).

Elokuussa 2018 tapasin MAS:n kansanedustajana toimivan Luis Silvan⁹ La Pazin historiallisen keskustan kahvilassa Plaza Murillon kuppessa. Tätä pääkaupungin kenties kuuluisinta aukiota reunustavat presidentinlinna, valtioneuvosto, eduskunta, ulkoministeriö ja katolinen katedraali. Espanjalaiset valloittajat perustivat La Pazin tälle alueelle kaupan ja maatalouden keskuksesi jo vuonna 1549, ja se toimii yhä maan politiikan ja vallan keskuksena. Se on useimpien merkittävimpien mielenosoitusten ja kansanjuhlien areena, jolla juhlittiin esimerkiksi uuden perustuslain hyväksymistä tammikuussa 2009. Ruskeaan lierihattuun ja värikkäästi kirjailtuun punaiseen ponchoon pukeutunut Silva oli kiireinen. Kansanedustajan käsittelyssä oli useita vaikeita aiheita, joista alkuperäiskansayhteisöt olivat keskenään erimielisiä. Silva oli aktiivinen alkuperäiskansojen oikeuksien, autonomian ja yhteisöllisen ja ekologisen politiikan ajaja. Tutustuin häneen ensimmäisen kerran

9 Pseudonyymi. Vaikka kyseessä on julkinen henkilö, Bolivian vaikean poliittisen tilanteen vuoksi pidän perusteltuna, ettei kansanedustaja ole tunnistettavissa.

2000-luvun alussa, kun hän toimi *Sumak Kawsay* -termiä ajavassa alkuperäiskansajärjestössä. Puolen vuoden ajan vierailin säännöllisesti hänen yhteisössään Andien vuoristossa sekä sitä ympäröivissä muissa yhteisöissä. Hänen perheensä asuu yhä yhteisössä, ja he viljelevät siellä maata. Alueen pääviljelytuotteita ovat monet eri perunalajit, vehnä, maissi ja härkäpapu. Lisäksi korkealla Andien vuoristossa kasvatetaan laamoja, alpakoita ja lampaita.

Silvalla, joka oli pitkään toiminut yhteisönsä johtajana ja pienviljelijöiden ammattiliittoaktivistina, oli nyt selviä vaikeuksia luovia aktivismin ja poliittisen päätöksenteon välimaastossa. Kun hän ensin oli kertonut minulle monista saavutuksista, joita MAS oli hänen mukaansa onnistunut tekemään politiikan ytimessä, hän aloitti hermostuneen ja sisällöltään ristiriitaisen monologin luonnonvarakonflikteista, jotka koskettivat hänen läheisesti tuntemiaan alkuperäiskansayhteisöjä ja jotka olivat seurausta Moralesin hallituksen politiikasta; politiikasta, jonka takana hänen itsensä tulisi siis kansanedustajana seisoa. Hallituksen tavoitteena oli rakentaa kaksi suurta vesivoimalaa sähköntuotantoa varten kolmen eri alkuperäiskansaryhmän asuttamille yhteisömaille Amazonian alueella. Vesivoimaloihin liittyvä infrastruktuuri, tieverkoston rakentaminen ja muu vastaava tarkoittaisi alkuperäiskansojen uudelleensijoittamista ja herkkien ekosysteemien tuhoutumista, mitä monet paikalliset alkuperäiskansaliikkeet ovat vastustaneet ja mistä monet ihmisoikeus- ja ympäristöjärjestöt ovat olleet huolissaan kansainvälisesti.

Samalla kun Silva puolusti MAS:n suunnitelmia korostaen, ettei presidentti hänen mukaansa tee mitään alkuperäiskansojen omien toiveiden vastaisesti, hän oli itse toiminut eräässä suunnitelmia vastustavassa alkuperäiskansaliikkeessä. Yritin kysyä, eikö hänen kansanedustajana nimenomaan tulisi valvoa ministerien ja presidentin toimia, mutta Silva samaan aikaan sekä jatkoi Moralesin luonnonvarapolitiikan puolustamista että valitti, kuinka luonnon saastuminen koskettaa alkuperäiskansojen yhteisöjä suoraan niiden jokapäiväisessä arjessa. Hän kertoi esimerkin kiinalaisten harjoittamasta kullankaivuusta lähellä omaa yhteisöään. Yritys oli maksanut jokaiselle perheelle pienen kompensaaion, mutta joki oli saastunut elohopeasta ja kalakanta kuollut. Kiinalaiset yritykset olivat mukana myös vesivoimalahankkeisiin liittyvissä kehi-

tyshankkeissa, minkä lisäksi Venezuelan valtion öljy-yhtiö etsi yhdessä Bolivian valtion öljy-yhtiön kanssa alueelta öljyä. Bolivian aktiivinen toiminta kansainvälisillä ilmastofoorumeilla näyttäytyi hyvin ristiriitaisena maan sisäpolitiikassa, jossa esimerkiksi varapresidentti Alvaro García Linera syytti kaikkia hallituksen luonnonvarapolitiikkaa vastustavia aktivisteja ”ympäristökolonialisteiksi”. Silva, joka esimerkiksi edusti Boliviaa Puolan ilmastokonferenssissa, joutui tasapainottelemaan oman yhteisönsä ja alkuperäiskansaliikkeiden sekä hallituksen politiikan välillä.

Lopuksi

Olen artikkelissani kuvannut ja selittänyt Bolivian valtionmuutosprosessin ristiriitaisuuksia ja vaikeuksia tilanteessa, jossa hyvin eriarvoinen ja monien poissulkemisten kautta rakentunut valtio sai politiikan teon keskiöön uudenlaisia toimijoita ja uudenlaisen aiemmin marginalisoitujen alkuperäiskansaliikkeiden ajaman diskurssin. Ymmärryksen yhteiskunnallisen tilanteen monimutkaisista dynamiikoista on rakentunut sitä kautta, että olen tarkastellut valtiobyrokratian käytäntöjä ja niissä tapahtuvia neuvotteluja ja kamppailuja. Kyseessä on vallan monimutkainen vyhytti, joka rakentuu valtion käytännöissä, tekniikoissa ja asiantuntijuudessa.

Monimuotoisesta etnografisesta todellisuudesta huolimatta esitin alussa, että yksityiskohtainen ymmärrys alkuperäiskansa-aktivistien ja heidän poliittisen terminologiansa matkaamisesta byrokratian sisällä mahdollistaa myös laajempien huomioiden tekemisen sellaisista teemoista, jotka ovat nykymaailmamme ajankohtaisten ongelmien kannalta olennaisia. Pohjoismaissa on perinteisesti ajateltu, että valtio tuottaa sellaisia rakenteellisia ratkaisuja, joiden vallitessa yksilön hyvinvointi toteutuu. Andien alkuperäiskansojen ajattelu hyvästä elämästä ei kuitenkaan viittaa ainoastaan yksilön taloudelliseen hyvinvointiin tai elämän merkityksellisyyden kokemiseen yksilön tasolla. Se opettaa, että elämän merkityksellisyys syntyy yhteisöllisyydestä muiden ihmisten kanssa sekä siitä, ettei ihminen ole luonnosta irrallaan tai sen yläpuolella. Yksilöä, yhteisöä ja elävää ympäristöä ei voida erottaa toisistaan. Kutsun tätä eko-

sosiaaliseksi yhteiseloksi. Ekososiaalisen yhteiselon politiikka on tärkeä käsitteellinen muutos hyvinvointiajatteluun, sillä se ei priorisoi ihmisen hyvinvointia luonnon kustannuksella. Tällainen hyvän elämän tavoittelu tarkoittaa myös uudenlaista suhtautumista kasvuajatteluun. Kapitalistiseen moderniuteen sidoksissa oleva talouskasvukeskeinen (kestävän) kehityksen käsite tuntuu tästä näkökulmasta vanhanaikaiselta. Kehityksen käsitteeltä vaaditaan nyt eri puolilla maailmaa uudistumista: lisää yhteisöllisyyttä ihmisten välille sekä yhteyttä ihmisen ja luonnon välille.

Se mikä valtion rooli ja asema moderniuuden ja kapitalismin kritiikissä sekä hyvinvoinnin tuottajana tulisi olla, ansaitsee tulla tutkituksi. Valtio on monissa paikoissa merkittävä uudelleenmäärittelyn kohde ja poliittisen muutostoiminnan keskittymä. Alkuperäiskansojen poliittinen päätavoite monissa paikoissa on itsemääräämisoikeus valtion sisällä. Hyvin elämisen käsitteen tavoite oli nimenomaan lisätä päätäntävaltaa paikallisille tasoille eikä valtiolle itselleen keskittettynä pääoman vartijana. Siksi käsitteellä oli merkittäviä implikaatioita demokratialle kahdella tapaa: ensinnäkin sen tuli mahdollistaa aikaisemmin marginalisoitujen ihmisten täysipainoinen osallistuminen päätöksentekoon, ja toiseksi tällainen vastavuoroiseen luontosuhteeseen pohjaava yhteisöllinen demokratia saattaisi olla vastaus nykymaailman tarpeeseen rajoittaa yksilön mahdollisuuksia tehdä mitä haluaa ilmastohätätilan ja ekologisen kriisiin ilmapiirissä laajemminkin.

LÄHTEET

- Andersson, Rani-Henrik & Saara Kekki 2013. ”Jotta kansamme saisi elää”: Intiaanikulttuurien murros Pohjois-Amerikassa 1900–2000-luvuilla. Teoksessa Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.): *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Appadurai, Arjun 1986. Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356–361.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse 1986. Urco and Uma: Aymara Concepts of Space. Teoksessa John V. Murra, Jacques Revel & Nathan Wachtel (toim.): *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burman, Anders 2017. La Ontología Política del Vivir Bien. Teoksessa Koen de Munter, Jacqueline Michaux & Gilberto Pauwels (toim.): *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*. La Paz: Ceba/Plural/Tari.

- Comaroff, Jean & John L. Comaroff 2000. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture* 12 (2): 291–343.
- Das, Veena & Deborah Poole 2004. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. Teoksessa Veena Das & Deborah Poole (toim.): *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press & James Curray.
- Escobar, Arturo 2010. Latin America at Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development? *Cultural Studies* 24 (1): 1–65.
- Estado Plurinacional de Bolivia 2009. *Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Asamblea Constituyente & Congreso Nacional.
- Ferguson, James 1997. Anthropology and Its Evil Twin: "Development" in the Constitution of the Discipline. Teoksessa Frederick Cooper & Randall Packard (toim.): *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- Goldstein, Daniel 2004. *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- Gould, Jeremy & Eija Ranta 2018. The Politics of Development: Anthropological Perspectives. Teoksessa Harald Wydra & Björn Thomassen (toim.): *Handbook of Political Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Grugel, Jean & Pía Riggirozzi 2012. Post-neoliberalism in Latin America: Rebuilding and Reclaiming the State after Crisis. *Development and Change* 43 (1): 1–21.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hansen, Thomas Blom & Finn Stepputat (toim.) 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Hansen, Thomas Blom & Finn Stepputat 2006. Sovereignty Revisited. *Annual Review of Anthropology* 35 (1): 295–315.
- Hart, Gillian 2002. *Disabling Globalization: Places of Power in Post-Apartheid South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Klein, Herbert 2003. *A Concise History of Bolivia*. New York: Cambridge University Press.
- Krupa, Christopher & David Nugent (toim.) 2015. *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Lazar, Sian 2008. *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- Lewis, David & David Mosse (toim.) 2006. *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Bloomfield: Kumarian.
- Li, Tania 2000. Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149–179.
- Li, Tania 2007. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Mies, Maria 1986. *Capitalism and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Ministerio de Planificación al Desarrollo 2015. *Plan de Desarrollo Económico y Social en el*

- Marco del Desarrollo Integral para Vivir Bien, 2016–2020. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.
- Moore, Jason 2018. The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy. *The Journal of Peasant Studies* 45 (2): 237–279.
- Motta, Sara C. 2018. *Liminal Subjects: Weaving (Our) Liberation*. London: Rowman & Littlefield International.
- Motta, Sara C. & Ana Margarida Esteves 2014. Reinventing Emancipation in the 21st Century: The Pedagogical Practices of Social Movements. *Interface: A Journal for and about Social Movements* 6 (1): 1–24.
- Nader, Laura 1972. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. Teoksessa Dell Hymes (toim.): *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Peet, Richard, Paul Robbins & Michael J. Watts (toim.) 2011. *Global Political Ecology*. London: Routledge.
- Postero, Nancy 2007. *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. California: Stanford University Press.
- Postero, Nancy 2017. *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) 2004. *Interculturalismo y Globalización: La Bolivia Posible*. Informe de Desarrollo Humano de Bolivia (IDH). La Paz: PNUD.
- Pärssinen, Martti 1992. *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Studia Historica 43. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Ranta, Eija 2013. Hyvän elämän puolesta! Alkuperäiskansojen poliittinen nousu ja valtion dekolonisaatioprosessi Boliviassa. Teoksessa Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.): *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ranta, Eija 2014a. *In the Name of Vivir Bien: Indigeneity, State Formation, and Politics in Evo Morales' Bolivia*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ranta, Eija 2014b. Kehitysajattelu ja kehitysyhteistyö. Teoksessa Harri Kettunen & Elina Vuola (toim.): *Latinalainen Amerikka: Ihmiset, kulttuuri, yhteiskunta*. Tampere: Vastapaino.
- Ranta, Eija 2016a. Toward a Decolonial Alternative to Development? The Emergence and Shortcomings of Vivir Bien as State Policy in Bolivia in the Era of Globalization. *Globalizations* 13 (4): 425–439.
- Ranta, Eija 2016b. Vastavuoroisuuden ja hyväksikäytön rajapinnoilla: Etnografin positiot Bolivian poliittisen murroksen kontekstissa. Teoksessa Jeremy Gould & Katja Uusihakala (toim.): *Tutkija peilin edessä: Refleksiivisyys ja etnografinen tieto*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ranta, Eija 2017. Vivir Bien Governance in Bolivia: Chimera or an Attainable Utopia? *Third World Quarterly* 38 (7): 1603–1618.
- Ranta, Eija 2018a. *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* London: Routledge.
- Ranta, Eija 2018b. State Governance and Micropractices of Power in the Process of Decolonizing the State in Bolivia. *Forum for Development Studies* 45 (3): 363–386.
- Ranta, Eija 2020. Toward Human/Non-Human Conviviality: Buen Vivir as a Transformative Alternative to Capitalist Coloniality. Teoksessa S. A. Hamed Hosseini, James Goodman,

- Sara C. Motta & Barry Gills (toim.): *The Handbook of Transformative Global Studies*. London: Routledge.
- Ranta-Owusu, Eija 2011. Bolivialainen kehityskritiikki: Hyvä elämä! Teoksessa Juhani Koponen & Tiina Kontinen (toim.): *Kehitysapukeisarin vaatekaapilla*. Helsinki: Like.
- República de Bolivia 2007. *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo.
- Salonen, Arto O. 2014a. Ekososiaalinen hyvinvointiparadigma: Yhteiskunnallisen ajattelun ja toiminnan uusi suunta täytyvällä maapallolla. Teoksessa Juha Hämäläinen (toim.): *Sosiaalipedagoginen aikakauskirja 2014*. Pori: Suomen sosiaalipedagoginen seura.
- Salonen, Arto O. 2014b. Ekososiaalinen sivistys: kestävä hyvinvoinnin perusta. *Natura* 51 (4): 25–30.
- Sassen, Saskia 1996. *Loosing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2013. Saamelaisdiskurssi, kieli ja valta: Alkuperäiskansaidenteetin rakentaminen. Teoksessa Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.): *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sharma, Aradhana & Akhil Gupta 2006. Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization. Teoksessa Aradhana Sharma & Akhil Gupta (toim.): *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Spedding, Alison 2008. *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT.
- Starn, Orin 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology* 6 (3): 63–91.
- Tapia, Luis & Marxa Chávez 2020. *Producción y Reproducción de Desigualdades: Organización Social y Poder Político*. La Paz: CEDLA.
- Torrez, Mario & Simon Yampara 1998. *El Conocimiento Hierático en el Saber Aymara*. La Paz: CADA.
- Trouillot, Michel-Rolph 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan.
- Tsing, Anna 2007. Indigenous Voice. Teoksessa Marisol de la Cadena & Orin Starn (toim.): *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg.
- Yampara, Simon (toim.) 1993. *Naciones Autóctonas-Originarias: Vivir-Convivir en Tolerancia y Diferencia*. La Paz: CADA.
- Yampara, Simon 2001. *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz: UPEA/Inti-Andino/CADA.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Virtanen, Pirjo K. 2018. Viimeinenkin valta pois Amazonian kansoilta. *Antroblogi*. <https://antroblogi.fi/2018/11/bolsonaro-valta-amazonian-kansat/>. <Vierailtu 22.5.2019>
- Wilmer, Franke 1993. *Indigenous Voice in World Politics: Since Time Immemorial*. Thousand Oaks: Sage.

Rikollisuuden pelko ja muuttuva valtio nyky-Kuubassa

Heidi Härkönen

© <https://orcid.org/0000-0001-9661-5912>

Johdanto

Sosialistisia valtioita on perinteisesti pidetty rautanyrkillä hallitsevina vallankäyttäjinä, jotka valvovat kaikkea kansalaistensa elämää (vrt. Verdery 2014; 2018). Antropologit ovat kuitenkin osoittaneet, että sosialististen yhteiskuntien arkitodellisuus on moninaisempi ja ihmiset toimivat arkielämässään monin tavoin valtion pyrkimysten vastaisesti tai niistä piittaamatta (Ries 1997; Verdery 1996; Härkönen 2011; 2016). Silti Euroopan sosialististen yhteiskuntien siirtyessä toisenlaiseen taloudelliseen ja poliittiseen järjestelmään näkemykset vahvan valtion jättämästä valtatyhjiöstä ja tämän tilanteen tuottamasta rikollisuudesta nousivat esille (Humphrey 2002; Volkov 2002; Ries 1999).

Venäläisten käsityksiä rikollisuudesta Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen 1990-luvulla tarkastelevassa artikkelissaan antropologi Nancy Ries (2002) esittää, että tapa, jolla ihmiset keskustelevat rikollisuudesta avaa hedelmällisen näkökulman valtioon jälkisosialistisessa yhteiskunnassa. Ries toteaa, että venäläiset puhuvat ”bandiiteista” samalla sekä kauhuissaan että ihaillen. Riesin mukaan tämä osoittaa ihmisten kai-

puun vahvaan valtioon, joka takaisi turvallisuuden ja talouden pyörimisen. Jälkisosialistisessa valtiollisen kaaoksen tilassa mafia oli noussut ihmisten mielissä valtion rooliin niin, että se nähtiin oikeudenmukaisena, vaikkakin brutaalina, järjestyksen ylläpitäjänä (Ries 2002). Venäläisten käsitykset rikollisuudesta yhteiskunnallisten myllerrysten keskellä tarjoavat siis hyvän näkökulman ihmisten käsityksiin valtiosta ja siitä, millainen valtion pitäisi olla.

Tehdessäni kesällä 2017 etnografista tutkimusta kuubalaisten hyvinvoinnin kokemuksista ja niiden suhteesta maan laajempiin taloudellisiin, poliittisiin ja sosiaalisiin muutoksiin Havanna oli yllättäen samalla lailla täynnä puhetta rikollisuudesta, vaikkakin hyvin erilaisessa yhteiskunnallisessa ympäristössä kuin jota Ries kuvailee. Vaikka Kuuba on viime aikoina käynyt läpi huomattavia taloudellisia ja poliittisia muutoksia, se on virallisesti yhä sosialistinen maa (Nimetön 2001)¹, jossa vallitsee vakaa ja kansainvälisesti mitattuna (Norido 2015) varsin turvallinen yhteiskunnallinen tilanne sekä voimakkaasti keskitetty poliittinen valtarakenne. Silti ajatukset turvattomuudesta vaivasivat ihmisten mieliä aivan eri lailla kuin aiemman tutkimukseni (Härkönen 2014) aikaan kymmenen vuotta aikaisemmin. Ihmisten kokema pelko tuntui heijastelevan maan epävarmaa poliittista tilaa Fidel Castron jälkeisessä Kuubassa, jossa sosialismia rakennettiin nyt yrittäjien ja talouden liberalisoinnin voimin kasvavan taloudellisen eriarvoisuuden keskellä.

Alun perin Kuuban vuoden 1959 vallankumouksen tavoitteena oli rakentaa yhteiskunta, ”jonka ulkopuolella ei ole elämää” (Guevara 2005 [1965]: 30); ajatuksena siis oli, että vallankumouksellinen eetos hallitsee kaikkea, mitä maassa tapahtuu, muovaten sekä ihmisten minuutta että laajempia yhteiskunnallisia rakenteita. Tässä käsityksessä yhteiskunnan ja valtion välillä ei ole eroa ja rikolliset toimet käsitetään vastavallankumouksellisina, yhteiskunnan ulkopuolelle asettuvina tekoina. Siten havannalaisten näkemykset lisääntyneestä rikollisuudesta nyky-Kuubassa heijastelevat laajempia yhteiskunnallisia muutoksia. Niiden avulla on mahdollista tarkastella käsitystä sosialistisesta valtiosta kaikkia elämän-

1 Kuubalaiset hyväksyivät uuden perustuslain helmikuussa 2019, mutta yhteiskunta määritellään yhä sosialistiseksi (Nimetön 2019).

alueita hallitsemaan pyrkivänä valtakoneistona, sillä rikollisuuden esiintyminen itsessään murentaa valtiovallan kaikkivoipaisuutta.

Kuubassa rikollisuudesta ei raportoida lainkaan virallisissa tiedotusvälineissä tai tilastoissa. Tämän vuoksi puhe rikollisuudesta liikkuu ennen kaikkea juoruiluna. Juoruilu tarjoaa kiinnostavan perspektiivin valtioon, sillä sen kautta ihmiset rakentavat moraalisia arvoja (Pietilä 2007) ja toteuttavat mikrotason politiikkaa (Besnier 1994; 2009). James Scott (1985) väittää, että juoruilu sallii heikossa asemassa olevien ihmisten esittää peiteltyä kritiikkiä vallanpitäjiä kohtaan tilanteessa, jossa avoin vastarinta olisi liian riskialtista. Tuulikki Pietilä (2007: 8–9, 197) kuitenkin huomauttaa, että tässä käsityksessä juoruilulla ei ole vaikutusta varsinaisiin valtarakenteisiin, sillä se nähdään heikossa asemassa olevien ihmisten tapana päästellä höyryjä ilman suoranaista yhteenottoa. Juoruilu pysyy siten pienten piirien keskuudessa puhuttuna asiana, Scottin (1985: 25; ks. myös 1992: 3–4) määritelmän mukaan ”taustalla” (*offstage*), nousematta poikkeustilanteita lukuun ottamatta ”julkiseen keskusteluun” (*onstage*). Pietilä kuitenkin osoittaa, että juoruilun voi paremmin ymmärtää epäsuorana dialogina, jota käydään puolijulkisessa tilassa, jossa pienten piirien keskustelut ja julkinen tila kohtaavat: juurut kantautuvat usein kohteidensa korviin vaikuttaen ihmisten moraalisien maineiden muodostumiseen. Pietilä toteaa, että juoruilu on Tansanian jälkisosialistisen yhteiskunnan sosiaalisten ja taloudellisten muutosten keskiössä, sillä sen kautta ihmiset sekä neuvottelevat moraalisisista arvoista että määrittävät niitä.

Tämä artikkeli tarkastelee kuubalaisten näkemyksiä valtiosta keskittyen tapoihin, joilla ihmiset Havannassa puhuvat rikollisuudesta. Artikkelin ei siis varsinaisesti käsittele rikollisuuden yleisyyttä vaan keskittyy ihmisten näkemyksiin ja kokemuksiin rikollisuudesta. Ymmärtääkseni kuubalaisten käsityksiä valtiosta ammennan Riesin (2002) ajatuksista pitämällä ihmisten tapaa puhua rikollisuudesta ikkunana valtioon muuttuvassa yhteiskunnallisessa tilanteessa. Tarkastellakseni havannalaisten keskusteluja rikollisuudesta toimintana, jonka avulla ihmiset voivat luoda, vahvistaa, neuvotella ja kyseenalaistaa sekä moraalisia arvoja (Pietilä 2007) että arkipäivän politiikkaa (Besnier 1994; 2009) hyödynnän antropologisia tutkimuksia juoruilusta. Kuubalaisten keskustelut rikollisuudesta

desta avaavat kiehtovan näkökulman valtion ymmärtämiseen mutta tavalla, joka monimutkaistaa ajatusta rikollisuudesta kaikkea hallitsevan sosialistisen valtion vastavoimana.

Sosialistinen Kuuba

Ennen vuoden 1959 vallankumousta Kuuba tunnettiin rikollisuuden ja yhdysvaltalaisten mafiapomojen leikkikenttänä, jossa seksityö ja uhkapelit kukoistivat. Havannassa valkoinen yläluokka eli yltäkylläisyydessä, kun taas suurin osa maan väestöstä kärsi nälkää ja kurjuutta etenkin maaseudulla. Vallankumous pyrki puhdistamaan maan rikollisuudesta ja poliittisesta vastarinnasta kovalla kädellä, ja varsinkin vallankumouksen alkuvuosina maassa harrastettiin julkisia teloituksia.

Ideologisesti Kuuban vallankumouksen päämääränä oli luoda yhteiskunta, joka olisi tasa-arvoinen varallisuuden, sukupuolen, rodun, iän ja asuinpaikan suhteen.² Sosialistista tasa-arvoa tavoiteltiin Fidel Castron johdolla useiden valtion instituutioiden kautta. Koulutuksesta ja terveydenhuollosta tehtiin maksutonta ja niiden palvelut ulotettiin maan joka kolkkaan, erityisesti aiemmin kehitysprojekteista syrjään jääneelle maaseudulle. Kuuban hallitus kannusti kaikkia kuubalaisia osallistumaan sekä työelämään että vapaaehtoistyöhön, ja myös naisille avautui uudenlaisia mahdollisuuksia työelämässä. Valtio järjesti julkisen lasten- ja vanhustenhoidon sekä jakoi kaikille tuettuja ruoka- ja tavaratoimituksia joka kuukausi. Talouselämä otettiin tiukasti valtion hallintaan kansallistamalla yritykset; yksityisyrittäjyys käytännössä lakkautettiin, ja valtio hallitsi kaikkea kulutusta. Nämä yhteiskunnalliset muutokset hyödyttivät erityisesti maaseudun köyhiä kuubalaisia, joille avautui uusia sosiaalisia ja taloudellisia mahdollisuuksia, samalla kun maan ulkomainen eliitti ja varakkaat kuubalaiset pakenivat maasta.

Tässä yhteiskunnallisessa kontekstissa rikollisuutta oli vähän valtion kontrolloidessa tiukasti arkielämää.³ Korttelikomiteat (Comités de

2 Seksuaalinen tasa-arvo ei tässä vaiheessa kuulunut vallankumouksen tavoitteisiin, mutta se on nostettu valtion agendalle myöhemmin.

3 Poliittista vastarintaa kuitenkin esiintyi.

Defensa de la Revolución, CDR) valvoivat naapurustoja ja kaikkea niiden toimintaa rikollisuuden ja vastavallankumouksellisen toiminnan estämiseksi (Eckstein 1994: 22; Kruger 2007). Pieniä rikkomuksia esiintyi, kun kuubalaiset esimerkiksi hyödynsivät omaan käyttöönsä valtion omaisuutta työpaikoillaan varsinkin 1980-luvulta lähtien (Azicri 2000: 59–62; Eckstein 1994: 78).

Kuubassa esiintyi kuitenkin huume- ja korruptioskandaaleja 1980-luvun lopussa. Vuonna 1989 neljä korkea-arvoista sotilasjohtajaa sai kuolemantuomion huumekauppaan sekaantumisesta ja kymmenen muuta joutuivat vankilaan. Samana vuonna Kuuban sisäministeri sai kovan vankilatuomion korruptiosta. (Nimetön 1989.) Nämä tuomiot olivat osa 1986 alkanutta ”oikaisuprosessia” (*rectificación*), jonka aikana Fidel Castro puuttui kovalla kädellä sellaisiin yhteiskunnan ongelmiin kuin liiallinen materialismi, korruptio, taloudellinen tehottomuus, byrokrattiset ylilyönnit ja työmoraalin lasku (Azicri 2000: 53–54). Vaikka oikaisuprosessi peräänkuulutti niukkuutta, moraalista sitoumusta ja vallankumouksellisen tiedostamisen vahvistamista, kaikki nämä ongelmat nousivat vielä aiempaa suuremmiksi 1990-luvulla, kun sosialistinen maailma Kuuban ympärillä mureni.

1990-luku: talousromahduksen jälkeinen Kuuba

Kuuba ajautui pahaan talouskriisiin 1990-luvulla, kun sen tärkein poliittinen ja taloudellinen liittolainen Neuvostoliitto romahti. Kuuba menetti lyhyessä ajassa 70 % ulkomaankaupastaan (Eckstein 1994: 90–93). Kriisin selättämiseksi Kuuba liberalisoi talouttaan, salli enemmän yksityisryttäjäyttä sekä avasi maan kansainväliselle massaturismille. Valtio vähensi huomattavasti palveluitaan kansalaisille, ja tavalliset kuubalaiset joutuivat keksimään uudenlaisia tapoja selvitä sähkökatkoksista, ruoka- ja tavarapulasta sekä terveydenhuollon ja muiden valtion palveluiden puutteista (Eckstein 1994). Raha nousi aiempaa keskeisempään yhteiskunnalliseen rooliin. Aikaisemmin kuubalaiset olivat saaneet suuren osan tarvitsemistaan tavaroista ja palveluista suoraan valtiolta, mutta nyt heidän täytyi yrittää hankkia monia asioita kalliilla hinnalla ”vasemman

käden kautta” (*por la izquierda*) mustassa pörssissä. Raha ja tavaralahjat nousivat tärkeään rooliin myös valtion instituutioissa tapana osoittaa kiittolisuutta ja yrittää varmistaa toivottu lopputulos esimerkiksi lääkärillä (Andaya 2009) tai asianajajan luona. Myös korruptio rehotti. Vastataakseen puutteeseen ja lahjataloudesta aiheutuviin paineisiin kuubalaiset varastelivat yhä enemmän tavaroita työpaikoiltaan sekä esimerkiksi nostivat hintoja kaupassa työskennellessään kompensoidakseen palkkansa pienuuden (Eckstein 1994: 122).

1990-luvulta lähtien taloudellinen eriarvoisuus kasvoi roimasti. Kuuba liberalisoi talouspolitiikkaansa esimerkiksi ulkomailta tulevien rahalähetysten osalta. Tämän muutoksen seurauksena ne kuubalaiset, joilla oli sukulaisia ulkomailla, pystyivät elämään suhteellisen normaalisti, jopa vaurastumaan toisten kärsiessä nälkää. Maan avaaminen turismille ja yksityisyrittäjyyden salliminen loivat uudenlaisia työmahdollisuuksia erityisesti niille kuubalaisille, joiden asunnot olivat tarpeeksi tasokkaita turistien majoittamiseen tai perheravintoloiden perustamiseen. Seksityö kasvoi, kun varallisuuserot paikallisten ja turistien välillä olivat niin räikeät. Valtion kontrolli heikentyi, ja rikollisuus – ensi sijassa varkaudet – lisääntyi (Eckstein 1994: 59, 122–125).

Politiikan tutkija Max Azicri (2000: 96–99) toteaa, että 1990-luvulla valtion edustajat yrittivät hillitä työpaikoilta varastamista ja korruptiota. Kuuba myös ryhtyi toimiin kansainvälisen rikollisuuden ehkäisemiseksi ja uudisti pankkijärjestelmäänsä rahanpesun välttämiseksi. Laajasti korruptoituneiden korkea-arvoisten virkamiesten käytöstä yritettiin hillitä ottamalla käyttöön uusi eettinen koodisto. Azicri arvioi, että korruptio ei ollut yhtä laajalle levinnyttä ja siitä ei keskusteltu yhtä avoimesti ennen 1990-lukua. Tavallisten kansalaisten näpistelyä ja muunlaisia laittomuuksia yritettiin saada kuriin sekä ideologisella kasvatuksella että tiukemmalla talouden kontrolloimisella mutta varsin tuloksettomasti. 1990-luvulla Kuuban pääsanomalehti *Granma* luokitteli varastamisen ja muut laittomuudet ”sosialistisen systeemin ytimen vastaiseksi”, mutta Azicri (2000: 96–97) katsoo, että suurin osa näihin laittomuuksiin osallistuvista kuubalaisista näkee ne ensisijaisesti selviytymiskeinona eikä vastavallankumouksellisena toimintana.

James Scottin (1985; 1992) ajatuksia heikossa asemassa olevien ihmisten piilotetusta vastarinnasta seuraten sosiologi Susan Eckstein sen sijaan näkee korruption, työpaikoilta varastamisen ja muun rikollisuuden poliittisen vastarinnan muotoina, jotka murentavat tehokkaasti hallituksen toimintaa (Eckstein 1994: 12). Tämä näkemys kuitenkin yleistää näiden toimien tarkoitukseksi vastarinnan, vaikka niiden merkitys vaihtelee kontekstin mukaan: korruption, työpaikoilta varastamisen ja muiden samankaltaisten tekojen merkitystä niiden tekijöille ei voi päätellä suoraan itse toiminnasta (vrt. Gal 1995: 419). Jos ihmiset eivät itse ilmaise pyrkivänsä pienillä rikkomuksilla vastustamaan Kuuban hallitusta, heidän toimintansa tarkoitus voi olla jotain aivan muuta kuin valtarenkenteen vastustaminen, tai ainakin se jää monimerkityksiseksi. Suurin osa tuntemistani kuubalaista harjoittaa pieniä laittomuuksia helpottaakseen arkielämästä selviytymistä ilman varsinaista poliittista agenda. Samalla kuitenkin on totta, että tällaiset tavallisten ihmisten toimet rapauttavat hallituksen politiikkaa ruohonjuuritasolla, sillä laajasti harjoitettuna ne johtavat hallituksen näkökulmasta sekä materiaaliseen hävikkiin että moraaliseen rappioon (vrt. Eckstein 1994: 78–79).

Nyky-Kuubassa tällaiset pienet rikkomukset ovat kenties jopa aiempaa tärkeämpiä ihmisten jokapäiväiselle selviämislle, siitä huolimatta, että Kuuban taloudessa on tehty suuria muutoksia. Vuodesta 2008 lähtien Raúl Castron noustua virallisesti valtaan Kuuban hallitus on tehnyt varsin pragmaattisia ratkaisuja talouden suhteen. Yksityisyrittäjäys on sallittu aiempaa laajemmin, ja monet kulutustavarat on vapautettu valtion säännöstelystä, mukaan lukien esimerkiksi matkapuhelimet, tietokoneet ja autot. Erityisesti asuntokaupan vapauttaminen tiukasta säännöstelystä vuonna 2011 on kasvattanut varallisuuseroja (Martinez 2013). Kuuba on myös avannut talouttaan enemmän ulkomaisille sijoittajille ja rakentanut kiivaalla tahdilla uusia luksusluokan hotelleja ja ostoskeskuksia. Monien kuubalaisten näkemykset maan politiikasta ovat muuttuneet aiempaa kriittisemmiksi heidän havainnoidessaan ympärilleen nousevaa, lähinnä ulkomaalaisille suunnattua yltykülläisyyttä samalla kun he itse sinnittelevät toimeentulonsa kanssa. Taloudellisen eriarvoisuuden myötä havannalaisten mieliä tuntui leimaavan myös uudenlainen sosiaalinen epävarmuus, joka ilmeni huolena rikollisuudesta.

Rikollisuus: pelkoja ja kokemuksia

Kesällä 2017 vuokrasin perheeni kanssa asuntoa kuubalaiselta pariskunnalta suositulla keskiluokkaisella alueella Havannassa. Eräänä iltana ovikelloamme soittivat nainen ja mies, jotka halusivat kulkea parvekkeemme kautta talon katolle tekemään korjauksia. Päästin pariskunnan katolle, ja hetken päästä he tulivat alas ja lähtivät pois. Soitin tämän jälkeen vuokraisännälleni Manuelille kertoakseni tapauksesta.⁴ Manuel ja hänen puolisonsa Teresa huolestuivat kovasti. Manuel kysyi: ”Olivatko he sivistyneitä, käyttäytyivätkö he hyvin?”, mihin vastasin myöntävästi. Illan aikana Manuel soitti vielä kolme kertaa kysyäksään kattotyöläisistä. Hän oli soittanut myös alakerran naapurillemme kysyäksään työläisistä, mutta hänkään ei tiennyt asiasta enempää. Myöhemmin illalla Manuel soitti vielä kerran ja sanoi, ettei pariskuntaa saa päästää enää sisään. Ilmapiiiri oli yleisen hätäntynyt; Manuel ja Teresa pelkäsivät, että pariskunta oli aikeissa ryöstää meidät, olihan meillä asunnossa esimerkiksi tietokone, joka on Kuubassa yhä suhteellisen harvinainen luksusesine.

Muutaman päivän päästä törmäsin rappukäytävässä naapuriasunnon omistajaan Lauraan. Hän kertoi, että hänen palkkaamiensa työntekijöiden oli pitänyt päästä katolle sähkötöihin mutta että jatkossa he menevät sinne toista kautta, ”jotta emme häiritsisi teitä”. Laura vaikutti närkästyneeltä hankalista ulkomaalaisista, jotka olivat tehneet katolle pääsystä tuhoittoman vaikeaa, eikä kuunnellut selityksiäni vuokranantajiemme peloista.

Vuokraisäntäni reaktio tähän tapaukseen muistuttaa monien muidenkin yhteiskuntien keskiluokkaisten ihmisten huolta kodistaan: tuntemattomien käynti ovella herättää nopeasti epäilyjä rikollisuudesta.⁵ Tällaiset pelot ovat yleisiä esimerkiksi aidatuilla asuinalueilla (*gated communities*) asuvien keskiluokkaisten amerikkalaisten parissa (Low 2003). Kuubassa asumisjärjestelyt ovat kuitenkin paljon avoimempia. Viimeiset 60 vuotta Kuuban tavoitteena on ollut luoda tasa-arvoinen sosialisti-

4 Kaikki tekstissä esiintyvät nimet ovat pseudonyymejä.

5 Kuten Low'n (2003) tarkastelemissa yhteisöissä Yhdysvalloissa myös Kuubassa nämä pelot heijastavat usein rasistisia näkemyksiä.

nen yhteiskunta, jossa valtio kontrolloi sekä asumista että varallisuutta estäen aidattujen asuinalueiden ja ihmisten välisen epäluuloisuuden syntymisen. Havannassa ovet ovat usein auki ja ihmiset jutustelevat sekä tutuille että tuntemattomille: kaupunki on siis kaukana aidattujen asuinalueiden sosiaalisesta sulkeutuneisuudesta. Silti uudenlainen epävarmuus oli alkanut leimata kuubalaisten ystäväni elämää, sekä valkoisten, keskiluokkaisten vuokraisäntieni parissa että pienituloisten, pääasiallisesti afrokuubalaisten, vanhojen ystäväni keskuudessa.

Vaikka Havannan keskiluokkainen, suosittu naapurusto, jossa asuimme vuoden 2017 kenttätyöni aikana, tuntui minusta varsin turvalliselta, Manuel ja Teresa olivat huolissaan rikollisuudesta. Eräänä päivänä he hakivat luotamme metalliristikon, joka oli jäänyt meille tarpeettomaksi. Manuel ja Teresa selittivät aikovansa laittaa ristikon oman kotiinsa, ”koska katon kautta meille pääsee sisään, ja talossa, joka on takanamme, vuokrataan huoneita [turisteille]”.⁶ Jäin pohtimaan, mitä varastamisen arvoista Manuelin ja Teresan kotona oikeastaan on, koska kaikki näytti niin vanhalta ja kuluneelta, mutta totesin, että heidän Yhdysvaltojen-sukulaisiltaan saamansa uusi televisio olisi varmasti houkutteleva saalis.

Vaikka keskiluokkaiset Manuel ja Teresa useimmiten puhuivat varastamisen pelosta, Centro Habanassa asuvilla pienituloisilla ystäväilläni oli enemmän aihetta huoleen. Köyhää ja rapistuvaa Centro Habanaa pidetään usein kaikenlaisten ongelmien keskittymänä sekä populaareissa että valtion toimijoiden näkemyksissä. Vaikka Centro Habanassa asuvat ystäväni eivät itse pitäneet naapurustoaan ongelmallisena, silti juuri heillä oli eniten omakohtaisia kokemuksia varkauden kohteeksi joutumisesta.

Yadira, keski-ikäinen nainen, on joutunut kohtaamaan monenlaisia vaikeuksia: vuonna 2009 hänen koiransa varastettiin hänen kotipihaltaan. Vuonna 2010 Yadira unohti kassinsa hänelle kyydin kotiin tarjonneen pariskunnan autoon, ja he veivät hänen kotiavaimensa ja rahansa. Vuonna 2016 joku vei hänen voileipägrillinsä pikku kioskista, jossa hän pitää kahvilaa, ja hän joutui käyttämään noin kuukauden tienestinsä

6 Turistien omaisuuden katsottiin houkuttelevan varkaita paikalle (ks. myös alla).

(30 CUC)⁷ uuden grillin ostamiseen. Vuonna 2017 Yadiralta oli varastettu puhelin. Yadiran äiti Caridad kertoi tapauksesta minulle:

Kun [naapurit] *Flaquito* [‘Laiheliini’] ja Hector juopottelevat, he ryhtyvät varastelemaan. Yhtenä päivänä Hector tuli ostamaan kahvia ja Yadira myi sitä hänelle ja jätti kännykensä [olohuoneeseen] television päälle.⁸ Minä olin ulkona ja ovi oli auki ja Yadira kävi hake-massa kahvin [keittiöstä] ja kun hän tuli takaisin, Hector oli vienyt Yadiran puhelimen [-]. Sanoin Yadiralle: ”Soitapa numeroosi kotipuhelimesta”, ja heti Yadiran kännykkä alkoi soida Hectorin taskussa. [-] Yadira suuttui ja sanoi Hectorille: ”Anna puhelime-ni takaisin!” Ja Hector sanoi, että hän aikoi korjata sen tai jotain. Mitään tavaroita ei voi jättää tuolla tavalla esille.

Tässä tapauksessa naapuri, jonka Yadira ja hänen äitinsä ovat tunteneet vuosia, varasti Yadiran matkapuhelimen. Matkapuhelimet ovat haluttua tavaraa Kuubassa, sillä vaikka ne vapautettiin valtion säännöstelystä vuonna 2008, ne ovat yhä erittäin kalliita. Puhelimet kiertävät usein epävirallisia kanavia pitkin; niitä saadaan ulkomaisilta turisteilta ja ystäviltä sekä myydään tuttavien kesken. Tässä tapauksessa varkaus tapahtuu toisensa tuntevien, suhteellisen köyhien ja päivittäisessä kanssakäymisessä olevien ihmisten kesken. Tuloerot ovat kasvaneet verrattuna aiempaan tasa-arvoisemman politiikan aikaan, ja Centro Habanan pienituloisten ihmisten keskuudessa eriarvoisuus näkyy juuri siinä, miten toisilla on mahdollisuus omistaa uusia kulutustavaroita, joiden hankkimiseen kaikilla ei ole varaa tai sosiaalisia kanavia. Kuubalaiset ovat kuitenkin vuosien saatossa tottuneet odottamaan vahvasti tasa-arvoisuutta, ja siten nykyiset eriarvoisuudet luovat toisinaan kiistoja naapurien, ystävien ja sukulaisten välille.

Eriarvoisuuden luomat sosiaaliset jännitteet saivat erittäin dramaattisen muodon toisessa tapauksessa, joka oli tapahtunut Centro Habanassa

7 CUC (*peso convertible*) on toinen kenttätyöni aikaan käytössä olleesta Kuuban kahdesta rahayksiköstä, samanarvoinen Yhdysvaltain dollarin kanssa.

8 Sen lisäksi että Yadira piti pientä kahvilaa kotinsa lähellä, hänen äitinsä möi kotoaan kahvia naapureille.

asuvien ystävieni parissa. Caridad kertoi minulle naapurin pojasta, jonka olin tuntenut aikaisemman kenttätöni aikaan miellyttävänä, hyväkäyttöksisenä 17-vuotiaana nuorukaisena:

Noel oli komea poika, jalomielinen ja hyvin kasvatettu, [mutta] hän oli viisi vuotta vankilassa. [– –] Hän ja toinen poika menivät kaverrinsa luo katsomaan DVD-elokuvia ja luulen, että he ryöstivät kaverrinsa DVD-soittimen; he sitoivat hänet ja uhkailivat häntä veitsellä ja kaikkea. Ei Noel sellaista tekisi, hän oli vasta poikanen, mutta se toinen oli jo vanhempi, 25-vuotias, hän varmasti sanoi, että ”ryöstetään kaveri”. [– –] Ja he olivat kaikki ystäviä! Noel sai viisi vuotta vankeutta, hän pääsi jo vapaaksi.

Tässä tapauksessa tuntuivat tiivistyvän nyky-Kuubaa luonnehtivat moraalinen rappio ja epäluottamuksen tila; en osannut ajatella tuntemaani nuorta miestä väkivaltaisen ryöstön tekijänä ja vielä vähemmän vahingoittamassa omia ystäviään. Caridad syyttää tapauksesta vanhempaa miestä, mutta kaiken kaikkiaan tämä tapaus osoittaa, että nyky-Havannassa uudenlainen materialismi ja taloudellinen eriarvoisuus luovat sosiaalisia konflikteja ja moraalisia kiistoja. Havannalaisten ystävieni näkemyksissä tämä eriarvoistuminen ja moraalinen muutos liittyvät vahvasti turismin nousuun Kuuban valtion pääasialliseksi tulolähteeksi 1990-luvulta lähtien.

Turismi rikollisuuden tyyssijana

Keskustellessamme Kuuban yhteiskunnallisista muutoksista Centro Habanassa asuva Osdel sanoi: ”Siitä lähtien kun Kuubaan tuli turismia, kaikki muuttui.” Havannalaisten ystävieni tarinoissa turismi tuo mukanaan rikollisuutta, huumeita ja väärinkäytöksiä.

Eräänä päivänä Teresa kertoi minulle lähistöllä olevasta hienosta ravintolasta, joka oli yllättäen suljettu: ”Sen ravintolan omistaja ampui itsensä. Koska ravintolasta löytyi huumeita ja hänellä oli useita asuntoja. Poliisi sai hänet kiinni ja takavarikoi hänen asuntonsa; hän ampui itsen-

sä.” Teresan kertomus osoittaa, kuinka ihmisten mielissä suurimittainen rikollisuus on rantautunut Havannaan. Tämä tarina kuitenkin esittää näkemyksen, jonka mukaan rikollisella toiminnalla hankitut rikkaudet johtavat turmioon: Kuuban poliisi saa ravintolan omistajan kiinni, ja hän kärsii omavalintaisesti musertavan rangaistuksen rikollisuudestaan.

Eräs toinen havannalainen ystäväni, David, valkoinen nuori mies, esitti toisenlaisen näkemyksen aiheesta. ”[Ravintolan omistaja] oli Chapo Rodriguezin, meksikolaisen huumejäällickön, kaveri. Raha, jolla hän perusti ravintolan, ei ollut puhdasta; se oli huumerahaa. Yhdysvaltain huume poliisi jäljitti hänet tänne, hän on jossain karkuteillä. Se paikka tienasi 60 000 dollaria kuussa.”

Varsinaisten poliisilta tulevien tiedotteiden puuttuessa on mahdotonta sanoa, kumpi versio näistä (jos kumpikaan) osuu lähemmäs totuutta. Niiden vertaileminen on kuitenkin kiinnostavaa suhteessa tapaan, jolla ne suhtautuvat Kuuban valtion rooliin. Teresan kertomuksessa Kuuban valtio nousee keskeiseksi toimijaksi paikallisen poliisin kautta, joka saa rikollisen kiinni ja ajaa hänet itsemurhaan. Davidin kertomuksessa taas Yhdysvaltain huume poliisi on keskeisessä roolissa ja Kuuban valtio loistaa poissaolollaan. Yhdysvaltain huume poliisi ei kuitenkaan esiinny suoranaisesti positiivisessa valossa, sillä vaikka David kertoo heidän onnistuneen rikollisen jäljityksessä, tämä pääsi kuitenkin karkuun. Tässä kertomuksessa ravintolan omistaja nouseekin eräänlaiseksi ovelaksi sankariksi, joka onnistuu pakenemaan poliiseja.

Kuuban valtio vallan asema piirtyy eri lailla näiden kahden ystäväni näkemyksissä. Teresa näkee yhä Kuuban valtio vallan suvereenina ja aluettaan kiistatta hallitsevana valtana, kun taas David katsoo vallan siirtyneen merkittävästi maan rajojen ulkopuolelle kansainvälisen huume kaupan myötä. David edustaa monessa mielessä Kuuban uutta eliittiä, sillä hän kasvoi ulkomailla ja omistaa nykyään Havannassa tuottoisan yrityksen. Davidin etuoikeutettu asema ja kosmopoliittinen kasvatus todennäköisesti vaikuttivat siihen, että hän näki Kuuban valtion vähemmän hallitsevana kuin Teresa, joka on asunut koko ikänsä saarella.

Koska sekä Teresan että Davidin kertomuksissa kyseessä oli turisteille suunnattu ravintola, näissä tarinoissa huumerikollisuus yhdistyy turismiin. Tämä yhteys tuli esille myös, kun keskustelin Manuelin ja Teresan

kanssa, jotka saavat tuloja vuokraamalla asuntoaan ulkomaalaisille. Manuel sanoi: ”Koska vuokraan ulkomaalaisille asuntoa, olen vastuussa heistä. [– –] Tässä lähellä oli tapaus, jossa ulkomaalainen mies kuoli huumeisiin ja he [poliisit] vangitsivat rouvan, joka oli vuokrannut asunnon ulkomaalaiselle, koska jos jotain sattuu sinun kotonasi, se on sinun vastuullasi. [– –] Minä joudun vankilaan, jos kotonani tapahtuu jotain laitonta.”

Manuelin toteamuksessa turistit näyttäytyvät vastuuttomina rikollisten nautintojen etsijöinä, joiden teoista kuubalaiset joutuvat kärsimään seuraukset. On hankala tarkistaa, missä määrin kuubalaiset todella ovat vastuussa ulkomaalaisten tekemisistä, mutta olen kuullut tämän näkemyksen niin monelta taholta, että se ainakin määrittää merkittävästi tapaa, jolla ystäväni uskovat valtion toimivan. Koska turismi on Kuuballe elinehto, ulkomaalaisten pidätyksiin on huomattavasti korkeampi kynnyks kuin paikallisten. Manuelin näkemyksissä kuubalaisilla on valtioon suora sidos, joka ulkomaalaisilta puuttuu, ja paikalliset maksavat turismituloistaan jatkuvalla huolella ja vastuunkannolla. Samalla valtio näyttäytyy kuubalaisia voimakkaasti hallitsevana valtana, joskaan ei oikeudenmukaisena, sillä sen valta ulottuu rankaisemaan vain kuubalaisia, jotka joutuvat sijaiskärsijöiksi ulkomaalaisten tehdessä pahojaan.

Juoruilu: raha korruptoi?

Virallisten tietojen puuttuessa (Grant 2016) keskustelu rikollisuudesta käy kiivaana tavallisten kuubalaisten keskuudessa. Kenttätyöni aikana vuonna 2017 huhut kiersivät ryöstöistä, järjestäytyneestä rikollisuudesta ja jopa murhista. Kontekstissa, jossa valtion media vaikenee rikollisuudesta (ja usein myös muunlaisista yhteiskunnan varjopuolista), juoruilu on poliittisesti merkittävää, sillä nostamalla esiin yhteiskunnallisia epäkohtia se murentaa näkemystä tilanteesta, jossa kaikki on keskushallinnon kontrollissa. Juoruilun kautta tavalliset ihmiset voivat arkielämässään kiistää valtion edistämiä, hallitsevia näkemyksiä totuudesta sekä vastustaa auktoriteettien versioita totuudesta (Besnier 1994).

Yankiel, Centro Habanassa asuva kolmikymppinen mies, kertoi minulle järkyttävästä rikoksesta, jossa raha oli hänen mukaansa lietsontu ihmisiä kauheuksien tekoon. Hän kertoi, että eräässä katolisessa kirkossa, jonka pappia olin kymmenen vuotta aikaisemmin haastatellut, oli nyt uusi pappi, koska edellinen pappi oli murhattu:

Yankiel: Hänet tapettiin kirkon ryöstön yhteydessä. Kirkon siivoojan poika tappoi hänet koska hän ei halunnut avata kirkon kassakaappia. Ja hän [pappi] oli jo nähnyt ryöstäjät, he olivat siivoojan poika ja joku toinen.

HH: Onpa kamalaa, en tiennyt, että täällä on tuollaista väkivaltaa, murhia.

Yankiel: Täällä on paljon murhia mutta niistä ei kerrota [valtion mediassa]. Mutta vähän aikaa sitten tapahtui vankilapako, ihmiset puhuvat siitä. Ja nyt taas neljä vaarallista murhaajaa karkasi vankilasta, ei tiedetä, paljonko he maksoivat vartijalle päästäkseen pakenemaan.

Tässä Yankiel kertoo kuinka ihmiset juoruilevat kuubalaisen yhteiskunnan varjopuolista, joita maan hallitus ei halua julkisuuteen. Motiivina näille rikoksille ystäväni kertomuksissa toimii raha; se saa ihmiset ryhtymään hirmutekoihin ja hylkäämään moraaliset ja eettiset arvonsa. Silti näissä puheenvuoroissa kuubalaiset ystäväni eivät kauhistele korruption määrää Kuubassa sinänsä, vaan he näkevät sen itsestään selvänä osana elämää: kaikki haluavat tai tarvitsevat rahaa.

Useissa arkielämän tilanteissa raha nähtiin välineenä, joka mahdollistaa lähes kaikkien valtion sääntöjen ja lakien rikkomisen. Ystäväni usein totesivat erilaisista laittomista asioista: ”niin ei voi tehdä mutta kyllä sitä tehdään” (*no se puede pero si se hace*) ja ”rahalla kaikki ratkeaa” (*con dinero se resuelve todo*). Ystäväni Osdel, keski-ikäinen mies, näki rahan pyörivän kuubalaisten mielessä tauotta: ”Täällä kaikkia kiinnostaa raha. Nyt on enemmän kulutusmahdollisuuksia ja materiaaleja, mutta ei ole rahaa.” Orlando, toinen keski-ikäinen mies, taas selitti rahanhimon tuomat moraaliset vajavaisuudet köyhyydellä: ”Täällä on niin paljon puutetta (*necesidad*) elämän perusedellytyksistä, että ihmiset ovat

korruptoituneita, köyhydessä (*necesidad*) eläminen korruptoi ihmiset, jopa poliisi on korruptoitunut. Syynä on köyhyys, köyhyys!”

Tämä näkemys rahan korruptoivasta voimasta on esiintynyt tieteellisissä keskusteluissa kauan. Antropologian klassikossa Marcel Mauss (1999 [1923]) esittää rahan seikkana, joka tuottaa yhteisöllisyyttä vahvistavien vastavuoroisten vaihtosuhteiden sijaan itsekästä oman edun tavoittelua ja laskelmoivaa käytöstä. Maussin näkemyksiä heijastellen Chris Gregory (1982) näkee vastavuoroisuudelle perustuvien vaihtosuhteiden eroavan sosiaalisesti ja moraaliltaan rahalliselle hyödyille perustuvista, hyödykevaihtoon pohjautuvista suhteista.

Myöhemmin tutkijat ovat sekä kyseenalaistaneet ajatuksen kahdesta toisistaan poikkeavista vaihdon muodoista (Zelizer 2005) että pohtineet, tuoko raha todella muutoksia ihmisten välisiin suhteisiin (Cole & Thomas 2009) vai integroidaanko se osaksi paikallisia kulttuurisia ja moraalisia merkityksiä (Parry & Bloch 1989). Antropologit ovat myös tarkastelleet, miten raha mahdollistaa erilaisten asioiden näkemisen yhteismitallisena; rahalla on valta tehdä kaikista esineistä, vaihdoista ja suhteista keskenään samanarvoisia (Akin & Robbins 1999).

Kuuban 1990-luvun ”dollarisaatiosta” (Eckstein 2004) lähtien näkemys kaiken nielevästä rahan tarpeesta ja sen mukanaan tuomista vitsauksista on huolettanut kuubalaisia (Andaya 2013; Cabezas 2009; Holbraad 2004; Härkönen 2015; Stout 2014). Kuubaa tutkinut antropologi Martin Holbraad (2017) näkee rahan tuottavan sosiaalista ja moraalista muutosta, sillä hän argumentoi, että Kuuban ottaessa kahden valuutan järjestelmän käyttöön, ”dollarisaatio” asetti sosialistisen suunnittelutalouden kulumalleineen moraaliseen kriisiin, jonka myötä uudenlainen kokemus puutteesta alkoi hallita ihmisten olemista. Kun ennen *necesidad*-käsite viittasi tiettyihin sosialistisen suunnittelutalouden määrittelemiin perustarpeisiin (monikossa *necesidades*), joiden tyydyttämiseen ihmisten palkat oli mitoitettu, nykyisessä dollaritaloudessa tarpeet ovat karanneet potentiaalisesti loputtomaan moninaisuuteen, jossa niiden tyydytys on vaikeaa ja aina vajavaista. Siten *necesidad* (yksikössä) on muodostunut voimaksi, joka määrittää kaikkea olemista. (Holbraad 2017.)

Kahden valuutan politiikka myös osoittaa, että valtio toiminnallaan tekee ihmisistä eriarvoisia ja hyväksyy sen, että sekä uudenlainen mate-

rialismi – dollaritalouden rajattomat tarpeet – että ihmisten erilaiset mahdollisuudet tavoitella näiden tarpeiden tyydyttämistä määrittävät nyky-Kuubaa. Kaksi valuuttaa asettuvat kahden erilaisen yhteiskunnallisen järjestyksen kuvastajiksi. Ne myös asettuvat hierarkkisiin suhteisiin keskenään Kuuban pesojen (CUP) symboloidessa niiden kantajan köyhyyttä ja kuulumista vanhentuneeseen sosialistiseen maailmaan, josta aika on ajanut ohi, ja ”dollareiden” (CUC) määrittäessä kapitalistisen yhteiskunnan moninaisuuden (vajavaiseksi ja aina puutteelliseksi) mahdollistajaksi.

Havannalaisten ystäväni näkemykset heijastelevat Holbraadin käsitystä rahan tuomasta moraalista muutoksesta ja köyhyyden kaikkialle tunkeutuvasta puutteenalaisuuden kokemuksesta, joka rapauttaa aikaisempia moraalisia ja eettisiä arvoja sekä luo jännitteitä ja konflikteja ystävien, naapureiden ja tuttavien välille. Kuubalaisten käsityksissä köyhyys oikeuttaa ne moninaiset pikku laittomuudet, joihin ihmiset ryhtyvät päivittäin ansaitakseen paremmin tai helpottaakseen jokapäiväisen elämänsä jatkuvia hankaluuksia. Näissä käytännöissä piilee kuitenkin riskinsä, ja siten nyky-Kuuban moraaliset, sosiaaliset ja poliittiset ristiriidat tiivistyvät usein arkielämän laittomuuksien ympärille.

Kerran kävellessäni kadulla Osdelin kanssa otin kuvia hänen naapurustossaan olevasta talosta, jonka ulkoseinä oli koristeltu runsaasti Fidel Castron kuvilla. Osdel sanoi kyynisesti: ”Mutta sinähän tiedät, miksi hänellä on kaikki nuo [kuvat] tuolla; koska tuossa talossa myydään laittonta olutta.” Osdel siis vihjasi, että naapurin vallankumouksellisuus on pelkkää silmänlumetta, kumartelua vallanpitäjien suuntaan, jolla hän voisi taata paremmin rauhan hämärille liiketoimilleen (vrt. Scott 1985). Tämä näkemys heijastelee kuubalaisten käsitystä *doble moralista* (Wirtz 2004), jossa näkyvästi noudatetaan vallankumouksen suosimia arvoja ja käytäntöjä mutta heti katseen välttäessä syyllistytään lainvastaiseen toimintaan. Wirtz (2004) näkee *doble moral* -diskurssien olevan tilanteita, joissa kilpailevat näkemykset moraalista ja arvoista nousevat esiin.

Osdelin jatkopuheenvuorossa nyky-Kuubaa vaivaavat ristiriidat esiintyvät erityisen pohdiskelevassa muodossa:

Minä olen rehellinen ihminen [– –]; elän työstäni.⁹ [– –] En sano tätä kritisoidakseni ihmisiä, jotka hankkivat rahaa muulla tavoin, mutta minun tyyppisiäni ihmisiä, jotka elävät [virallisella] palkallaan on paljon ja me kärsimme kaikkein eniten köyhyydestä (*que más necesidades tenemos*). Itse systeemi pakottaa meidät kärsimään köyhyydestä [– –] kun taas toiset, joilla on laittomia bisneksiä, jotka elävät mustan pörssin kaupasta, heillä kyllä on rahaa hankkia kaikkea [– –]. Mutta jos minun täytyy luopua vakaumuksestani [– –] ja ryhtyä tekemään samaa kuin muut, olenko minä sitten yhtään parempi? Jos luovun itsestäni, minusta tulee huono ihminen. Jos totta puhutaan, olen paskansyöjä (*comemierda*)¹⁰ mutta olen paskansyöjä, jolla on rauhallinen omatunto. Käyn joka ilta nukkumaan tietäen, ettei poliisi [koputtaa nyrkillä pöytää] tai kukaan muukaan tule kolkuttamaan ovelleni viedäkseen minut vankilaan. [– –] Elän mieluummin rauhassa ja nöyrästi kuin rikkaudessa, mutta peläten, että saatan koska tahansa joutua vankilaan. Jos eläisin yltäkylläisyydessä; minulla olisi hienot vaatteet, kävisin joka päivä ravintolassa, diskossa, minulla olisi auto, moottoripyörä, eläisin makeaa elämää, mutta kaikelle on rajansa. Onneksi ja epäonneksi tässä maassa se, joka hankkii elantonsa varastamalla [– –], jää lopuksi kiinni. [– –] Joten ok, elät 6 vuotta, 20 vuotta, kuukauden [– –] hyvin, mutta sen jälkeen päädyt 10 vuodeksi, 5 vuodeksi, [– –] 30 vuodeksi vankilaan. [– –] Minä yritän olla onnellinen joka päivä koska yritän elää sillä vähällä mitä minulla on; niillä asioilla, jotka voin saavuttaa kovalla työllä ja yritän opettaa lapselleni, että ihmisen hyvinvointi ei riipu materiaalisista seikoista. Materiaaliset asiat vaikuttavat, mutta ne eivät ole tärkeintä ihmisessä. Tämä on asia, jota opetan lapselleni joka ainoa päivä, vaikka hän on vasta kolmevuotias, jotta hänestä kasvaisi hyvä ihminen; ei materialistia, vaan henkisesti virittyneempi ihminen (*no sea un hombre materialista sino un hombre más espiritual*), jolla on ymmärrystä (*conocimiento*)

9 Osdel työskenteli valtion kulttuuri-instituutissa sekä hankki lisätienestejä myymällä maalauksiaan.

10 "Comemierda" on hyvin loukkaava ilmaus ihmisestä, joka antaa muiden hyväksikäyttää itseään ja joka ei osaa puolustaa oikeuksiaan.

ja joka pystyy päättämään, mikä on totta, ja olemaan onnellinen, vaikka hänellä ei ole paljon materiaalisesti.

Tässä puheenvuorossa Osdel kritisoi Kuuban uusia eriarvoisuuksia ja taloudellisia käytäntöjä, jotka palkitsevat ihmisiä täysin väärin perustein: kova työ ei tuo hedelmää, mutta rikollisuudella rikastuu. Osdel esittää samanlaisen näkemyksen Kuuban valtiosta kuin Teresa yllä turismiravintolaa pohtiessaan: Kuuban poliisi saa ennemmin tai myöhemmin laittomuuksiin syyllistyneet henkilöt kiinni, ja rangaistukset ovat kovat. Valtio näyttyy vahvana ja maata autoritaarisesti hallitsevana, tavallisista ihmisistä täysin erillisenä, mutta tällä kertaa oikeudenmukaisena, valtaa käyttävänä toimijana.

Osdelin puheenvuoro on erityisen kiinnostava sen moraalisten pohdintojen vuoksi: puheenvuorossaan Osdel asettuu moraalisesti rikkauksien himon yläpuolelle ja korostaa pitävänsä henkisiä arvoja tärkeämpinä kuin materiaalisia rikkauksia. Siten Osdelin puheenvuorossa sosialistiset arvot ja moraalinen järjestys törmäävät uuden kapitalismin moraalittomuuteen.

Tällä puheenvuorolla Osdel vahvistaa tietynlaista moraalikäsitystä, joka oikeuttaa hänen elämäntyyliinsä ja tarjoaa oikeutetun selityksen hänen köyhyydelleen sallien hänen nähdä köyhyyden moraalisesti jalompana kuin valheellisen rikkauksien hamuamisen. Tämä diskurssi tarjoaa Osdelille moraalisen omanarvontunnon lähteen hänen köyhydestään huolimatta ja antaa hänen asettua sosialistisen moraalisen järjestyksen tukijaksi samalla kun kaikki hänen ympärillään tuntuvat arvostavan rahaa.

Lopuksi

Vaikka Havanna on kansainvälisellä mittapuulla yhä sangen turvallinen kaupunki, rikollisuuden kasvu huolettaa ihmisiä nyky-Kuubassa. Tässä artikkelissa olen tarkastellut havannalaisten keskusteluja rikollisuudesta sosiaalisina ja moraalisisina puheenvuoroina, jotka heijastavat maan yleisempää epävarmuutta sosialistisen yhteiskuntajärjestyksen murentues-

sa, ei itsessään välttämättä totuudenmukaisina kuvauksina varsinaisista tapahtumista. Sosialististen yhteiskuntien antropologista kirjallisuutta seuraten väitän, että nämä keskustelut rikollisuudesta luovat hedelmällisen näkökulman Kuuban valtioon ja tapaan, jolla sen valta näyttytyy kuubalaisille.

Koska rikollisuutta ei käsitellä Kuuban virallisessa mediassa, siitä juoruilu tarjoaa kuubalaisille tavan keskustella julkisesti valtion kieltämistä aiheista. Rikollisuus itsessään osoittaa säröjä valtion kiillotetussa julkisuuskuvassa, ja siten siitä juoruilu näyttytyy osaltaan scottilaisena vastarintana, tapana kritisoida valtiovallan epäkohtia. Juoruilusta tulee poliittista toimintaa sen kielletyn aiheen vuoksi, mutta samalla juoruilulla ei ole seurauksia itse vallanpitäjiin niin, että se horjuttaisi Kuuban varsinaista poliittista järjestystä ainakaan siinä määrin, että valtiovaltassa tapahtuisi näkyviä muutoksia.

Kuubalaisten keskustelut rikollisuudesta näyttytyvät kuitenkin myös moraalisesti merkittävinä. Toisaalta juoruilu rikollisuudesta rakentaa kuvaa moraalisesti rappiolla olevasta yhteiskunnasta, jossa eriarvoisuus murentaa ihmisten välisiä suhteita ja rahalla voi ostaa mitä vain, jopa vapauden vankilasta. Tässä näkemyksessä korruptio ja rikollisuus rehoittavat täysin valtiovallan kontrolloimattomissa. Toisaalta taas rikollisuus näyttytyy ystäväni puheissa toimintana, jossa paha aina saa palkkansa. Tässä käsityksessä Kuuban sosialistinen valtio esiintyy voimakkaana ja kaikkea armottomasti valvovana valtiaana. Siten, vaikka keskustelu rikollisuudesta tuntuu heijastelevan maan yleisempää epävarmuutta sosialistisen yhteiskuntajärjestyksen murentuessa, monet kuubalaiset näkevät maan valtiovallan yhä autoritaarisena, vahvana hallitsijana.

Vaikka havannalaiset valittavat lisääntyneestä rikollisuudesta, lähes kaikki ystäväni katsovat asioiden silti olevan tiukasti keskushallinnon kontrollissa. Samalla he korostavat itse noudattavansa moraalisia ohjeita, jotka ovat lähellä Kuuban vallankumouksen, erityisesti Che Guevaran (2005 [1965]), alkuperäisiä aatteita henkisten arvojen tärkeydestä ja materialismin hylkäämisestä. Osdelin kaltaiset köyhät ihmiset, jotka ovat syrjässä monista uusista tulolähteistä nyky-Kuubassa, tukeutuvat yhä sosialistisiin ajatuksiin ja arvoihin omanarvontuntoaan tukevin ja elämänvalintansa oikeuttavina moraalisina ohjeina.

Havannalaisten juoruilu ja keskustelut rikollisuudesta voidaan nähdä kahtena erilaisena diskurssina (vrt. Yeh 2012), joiden kautta muodostuvat toisistaan poikkeavat käsitykset valtiosta ja sen muutoksista. Kuubalaisten tapauksessa nämä diskurssit eivät kuitenkaan hahmotu mitenkään suoraviivaisesti kahdeksi erilaiseksi ”yleisöksi”, kuten Yeh (2012) väittää, sillä samat ihmiset sekä toteavat korruption tunkeutuvan kaikkialle että näkevät valtion hallitsevan kaikkea Kuubassa. David oli ainoa henkilö, joka epäili Kuuban valtion kykyä tavoittaa rikolliset, ja hänen tapauksessaan hänen etuoikeutettu asemansa ja kasvamisensa Kuuban ulkopuolella varmasti muokkaavat hänen näkemystään valtiosta siten, että hän kokee asemansa irrallisemmaksi ja vähemmän valtiovallan rajoittamaksi kuin koko ikänsä Kuubassa asuneet ystäväni.

Havannalaisten juoruilu rikollisuudesta ilmentää siis kuubalaisten ristiriitaista suhdetta valtiovaltaan sekä siihen, millaisena he näkevät valtion roolin nyky-Kuubassa. Juoruilu toisaalta kyseenalaistaa valtion auktoriteettiaseman, sillä sen kautta tuodaan julkiseen keskusteluun asioita, joista valtio vaikenee. Toisaalta juoruilun kautta myös ylläpidetään kuvaa kaikkivaltiaasta valtiosta, joka rankaisee sitä vastaan toimivia ihmisiä. Näin rikollisuusnäkemysten tarkasteleminen avaa monisyisen näkökulman valtiovallan luonteeseen moraalisesti, poliittisesti ja sosiaalisesti.

LÄHTEET

- Akin, David & Joel Robbins (toim.) 1999. *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Andaya, Elise 2009. The Gift of Health: Cuban Medical Practice, Socialist Morality, and the Post-Soviet Economy. *Medical Anthropology Quarterly* 23 (4): 357–374.
- Andaya, Elise 2013. ”Relationships and Money, Money and Relationships”: Anxieties around Partner Choice and Changing Economies in Post-Soviet Cuba. *Feminist Studies* 39 (3): 728–755.
- Azicri, Max 2000. *Cuba Today and Tomorrow: Reinventing Socialism*. Miami: University Press of Florida.
- Besnier, Niko 1994. The Truth and Other Irrelevant Aspects of Nukulaelae Gossip. *Pacific Studies* 17 (3): 1–39.
- Besnier, Niko 2009. *Gossip and the Everyday Production of Politics*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

- Cabezas, Amalia L. 2009. *Economies of Desire: Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cole, Jennifer & Lynn M. Thomas 2009. Introduction. Teoksessa Jennifer Cole & Lynn M. Thomas (toim.): *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eckstein, Susan Eva 1994. *Back from the Future: Cuba under Castro*. Princeton: Princeton University Press.
- Eckstein, Susan 2004. Dollarization and Its Discontents: Remittances and the Remaking of Cuba in the Post-Soviet Era. *Comparative Politics* 36 (3): 313–330.
- Gal, Susan 1995. Review: Language and the "Arts of Resistance". *Cultural Anthropology* 10 (3): 407–424.
- Grant, Will 2016. Es Cuba realmente un país sin crímenes violentos? *BBC* 27.2.2016. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160210_cuba_dinero_seguridad_wg_all. <Vierailtu 19.2.2019>.
- Gregory, Christopher A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Guevara, Ernesto Che 2005 [1965]. *El socialismo y el hombre en Cuba*. Melbourne: Ocean Press.
- Holbraad, Martin 2004. Religious 'Speculation': The Rise of Ifá Cults and Consumption in Post-Soviet Cuba. *Journal of Latin American Studies* 36 (4): 643–663.
- Holbraad, Martin 2017. Money and the Morality of Commensuration: Currencies of Poverty in Post-Soviet Cuba. *Social Analysis* 62 (4): 81–97.
- Humphrey, Caroline 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Härkönen, Heidi 2011. Girls' 15-Year Birthday Celebration as Cuban Women's Space Outside of the Revolutionary State. *ASAonline Journal: Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth* 1 (4): 1–41. <https://www.theasa.org/downloads/asaonline/PDF/asaonline104.pdf>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Härkönen, Heidi 2014. "To Not Die Alone": *Kinship, Love and Life Cycle in Contemporary Havana, Cuba*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Härkönen, Heidi 2015. Negotiating Wealth and Desirability: Changing Expectations on Men in Post-Soviet Havana. *Etnografica* 19 (2): 367–388.
- Härkönen, Heidi 2016. *Kinship, Love, and Life Cycle in Contemporary Havana, Cuba: To Not Die Alone*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kruger, Mark H. 2007. Community-Based Crime Control in Cuba. *Contemporary Justice Review* 10 (1): 101–114.
- Low, Setha 2003. *Behind the Gates: Life, Security and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. New York: Routledge.
- Martinez, Hope 2013. Housing in Havana: From Social Good to Commodity, Reproducing Economic Inequalities. *Anthropology News* 54 (11): 11–37.
- Mauss, Marcel 1999 [1923]. *Lahja: Vaihdamman muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suomentaneet Jyrki Hakapää & Jouko Nurmiainen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Nimetön 1989. Cuban Ex-Official Sentenced in Drug Case. *New York Times* 3.9.1989. <https://www.nytimes.com/1989/09/03/world/cuban-ex-official-sentenced-in-drug-case.html>. <Vierailtu 5.3.2019>

- Nimetön 2001. *Constitución de la República de Cuba*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Nimetön 2019. Constitución de la República de Cuba. *Granma* <http://www.granma.cu/file/pdf/gaceta/Nueva%20Constituci%C3%B3n%20240%20KB-1.pdf>. <Vierailtu 8.3.2019>
- Norido, Yuris 2015. ¿Porque en Cuba no hay violencia con armas de fuego? *BBC* 25.6.2015. https://www.bbc.com/mundo/blogs/2015/06/150624_voces_desde_cuba_yuris_norido_delincuencia_ao. <Vierailtu 19.2.2019>
- Parry, Jonathan & Maurice Bloch (toim.) 1989. *Money and the Morality of Exchange*. New York: Cambridge University Press.
- Pietilä, Tuulikki 2007. *Gossip, Markets, Gender: How Dialogue Constructs Moral Value in Post-Socialist Kilimanjaro*. Madison: Wisconsin University Press.
- Ries, Nancy 1997. *Russian Talk: Culture and Conversation during Perestroika*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ries, Nancy 1999. Business, Taxes, and Corruption in Russia. *Anthropology of East Europe Review* 17 (1): 59–62.
- Ries, Nancy 2002. Honest Bandits and Warped People: Russian Narratives about Money, Corruption, and Moral Decay. Teoksessa Carol J. Greenhouse, Elizabeth Mertz & Kay B. Warren (toim.): *Ethnography in Unstable Places: Everyday Lives in the Context of Dramatic Political Change*. Durham: Duke University Press.
- Scott, James 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James 1992. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Stout, Noelle 2014. *After Love: Queer Intimacy and Erotic Economies in Post-Soviet Cuba*. Durham: Duke University Press.
- Verdery, Katherine 1996. *What was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Verdery, Katherine 2014. *Secrets and Truths: Ethnography on the Archive of Romania's Secret Police*. Budapest: Central European University Press.
- Verdery, Katherine 2018. *My Life as a Spy: Investigations in a Secret Police File*. Durham: Duke University Press.
- Volkov, Vadim 2002. Who is Strong when the State is Weak: Violent Entrepreneurs in Russia's Emerging Markets. Teoksessa Mark R. Beissinger & Crawford Young (toim.): *Beyond The State Crisis: Postcolonial Africa and Post-Soviet Eurasia in Comparative Perspective*. Washington: Woodrow Wilson Center Press.
- Wirtz, Kristina 2004. Santería in Cuban National Consciousness: A Religious Case of Doble Moral. *Journal of Latin American Anthropology* 9 (2): 409–439.
- Zelizer, Viviana A. 2005. *The Purchase of Intimacy*. Princeton: Princeton University Press.
- Yeh, Rihan 2012. Two Publics in a Mexican Border City. *Cultural Anthropology* 27 (4): 713–734.

Mikä imago, kenen valtio?

Vallankumouksen haasteet Egyptin liberaalille bisneseliitille

Liina Mustonen

Johdanto

Egyptin kansallisena poliisipäivänä vuoden 2011 tammikuussa tuhannet egyptiläiset ryntäsivät kadulle protestoimaan Egyptin hallintoa ja erityisesti sen turvallisuuskoneiston toimintaa vastaan. Seurasi lähes kolme viikkoa kestänyt mielenosoitusten ja protestien aalto, kunnes helmikuun 11. päivänä 30 vuotta maata hallinnut presidentti Hosni Mubarak vihdoin luopui vallan kahvasta. Egyptin kaduilla kaikuvasta vallankumousjuhlinnasta huolimatta kaikki eivät olleet tyytyväisiä muutoksiin. Monet entisen presidentin nimeen vannoneet toimijat ja erityisesti Egyptin valtion korruptoituneisiin verkostoihin kytkeytynyt yritysliitti koki yhteiskunnallisen asemansa uhatuksi. Kun vallankumousta seuranneen monen kuukauden armeijajohtoisen hallinnon jälkeen parlamentin ylä- ja alahuoneen (*Majlis al-Sha'ab* ja *Majlis al-Shura*) vaalit voittivat yleisesti islamisteiksi kutsutut ryhmittymät, uskonnollis-konservatiivisen Muslimiveljeskunnan Vapaus- ja oikeuspuolue ja heidän silloinen liittolaisensa salafistien Al-Nour-puolue (valon puolue), monet entiseen presidenttiin Hosni Mubarakiin hyviä suhteita ylläpitäneet tahot ilmaisivat tyytymät-

tömyytensä. Tyytymättömyys ja pelko voimistuivat entisestään vuoden 2012 kesällä, kun presidentiksi valittiin Muslimiveljeskuntaa edustava kandidaatti Muhammad Mursi. Viha Muslimiveljeskuntaa kohtaan Egyptissä ei ole uusi ilmiö, ja se kasvoi Mursin hallinnon aikana erityisesti niiden keskuudessa, joiden näkemykset erosivat merkittävästi uusien hallitsijoiden ajamasta politiikasta. Demokraattisilla vaaleilla valittu presidentti ehti olla vallassa vain vuoden päivät, sillä vuoden 2013 kesällä tietyn kansanosan, eri poliittisten liikkeiden sekä uskonnollisten toimijoiden tuella Egyptin armeija syöksi presidentti Mursin vallasta. Egypti palasi sotilasdiktatuuriin entisen kenraalin ja puolustusministerin Abdel-Fattah al-Sisin johdolla, joka vuoden 2014 kesällä valittiin Egyptin presidentiksi.

Tämän artikkelin analyysi sijoittuu Mursin presidenttikauden aikaan eli vuoden 2012 presidentinvaalien ja vuoden 2013 kesän vallankaappauksen välille. Se tarkastelee vuoden 2011 kansannousuun ja erityisesti islamistien vaalivoittoihin kriittisesti suhtautuneiden, Mubarakin hallintokaudella kukoistuksen aikaa eläneiden toimijoiden kenttää ja heidän suhdettaan valtioon. Nyky-Egyptiä käsittelevä tutkimus on vahvasti keskittynyt alempien yhteiskuntaluokkien elämän ja jokapäiväisen selviytymiskamppailun tarkasteluun. Erityisesti antropologinen tutkimus on kasvattanut ymmärrystämme uskonnon monimuotoisesta roolista Egyptissä ja egyptiläisten elämässä (Mahmood 2012; Hafez 2011; Agrama 2012; Schielke 2015; Al-Sharmani 2017; Mittermaier 2019). Uskonnon ja valtion suhdetta antropologisesta näkökulmasta tutkinut Hussein Ali Agrama (2012) on muun muassa hyvin osoittanut, kuinka Egyptin valtion modernisaatiokehitykseen liittyvässä diskurssissa uskonnon asema yhteiskunnassa on jatkuvasti pinnalla. Miten islamilaisesta šariasta kumpuavia traditioita tulisi toteuttaa valtion lainsäädännössä, on kysymys, joka on pohdituttanut monia tahoja (Agrama 2012: 42). Modernin Egyptin valtion perustuslain eri versiot (1923, 1956) ovat aina määritelleet islamin valtion uskonnoksi ja arabian viralliseksi kieleksi. Vuonna 1971 presidentti Anwar Sadatin johdolla šaria lisättiin yhdeksi lainsäädännön lähteeksi. Vuoden 1980 perustuslain muutoksessa kyseistä artiklaa muotoiltiin niin, että šariasta tuli lainsäädännön pääasiallinen lähde. Šaria määrittää perheoikeuteen liittyvää lainsäädäntöä muuten

Ranskan järjestelmästä kumpuavan säädösoikeuden piirissä. Näin perheoikeuden piiriin kuuluvat asiat jäävät uskonnollisten toimijoiden säänneltäviksi. Egyptin koptikristittyjen, jotka muodostavat noin 10 prosenttia Egyptin väestöstä, ja muiden vähemmistöjen perheoikeuden tulkinnasta vastaavat näiden ryhmien omat uskonnolliset säädökset. Muslimien lainsäädäntöä on usein kuvattu liberaalimmaksi verrattuna koptikristittyjen perhelainsäädäntöön, koska muun muassa avioeron toimeenpano on heille helpompaa kuin kristityille. (Mahmood 2012: 56.)

Myös Egyptin vuoden 2011 kansannousua seurannutta konfliktia on selitetty uskonnosta juontuvilla erimielisyyksillä. Tällä viitataan siihen, että vaalit voittaneiden Muslimiveljeskuntaa edustavan Vapaus- ja oikeuspuolueen sekä salafistien Al-Nour-puolueen tulkinta uskonnosta eroaa monien muiden egyptiläisten uskonnontulkintoista ja maassa vallitsevista käytännöistä. Vuosien 2011 ja 2013 välillä useat haastattelemani henkilöt pitivät uuden hallinnon uskontoon vetoavaa retoriikkaa liian konservatiivisena. Konflikti ei kuitenkaan ollut uusi. Erityisesti Egyptin kulttuurieliitti ja ylempien yhteiskuntaluokkien edustajat sekä itsensä liberaaleiksi määrittelevät egyptiläiset olivat jo ennen Mursin valtaantuloa näkyvästi vastustaneet islamisteja. Vuonna 2012 Muslimiveljeskunnan uskontoon vetoava retoriikka pelästytti kulttuuritoimijoiden lisäksi erityisesti Egyptin feministit, jotka ennustivat aikaisempien hallitusten aikana saavutettujen naisten oikeuksien heikkenemisen. Tätä kontekstia vasten on myös hyvä huomioda, kuten Ellen McLarneyn (2016) on osoittanut, että kansannousun jälkeen vuonna 2012 Muslimiveljeskunnan ja islamistien johdolla säädetty uusi perustuslaki ei suoranaisesti ollut uskonnollisempi kuin aikaisemmat perustuslait. Šarian roolia määrittelevä artikla 2 säilyi aikaisemmassa muodossaan islamistien säätämässä perustuslaissa (sekä myös vuonna 2013 sotilasvallankaappauksen jälkeen säädetyssä uudessa perustuslaissa). Vastoin vallalla ollutta uskomusta, jonka mukaan presidentti Mursi tulisi säättämään uskonnollisia lakeja, uskonnon perustuslaillinen tulkinta ei siis McLarneyn mukaan muuttunut vuonna 2012 valittujen islamistihallitsijoiden myötä (McLarney 2016).

Perustuslailliset kysymykset eivät olleetkaan ratkaisevassa roolissa kaikille Mursin kriitikoille. Egyptin uusien hallitsijoiden – Muslimivel-

jeskunnan ja salafistien – poliittisissa puheissa käyttämä uskonnollinen retoriikka erosi entisten presidenttien retoriikasta. Muun muassa Sonia Mehrez (2010: 182) ja Richard Jacquenmond (2008) ovat tulkinneet pitkäaikaisen presidentin Mubarakin suhtautumista uskontoon sen kaksijakoisen julkisuuskuvan kautta: kansainväliselle yleisölle se tarjosi kuvaa sekulaarista valtiosta ja omalle kansalle uskonnollista nationalismia. Tässä artikkelissa osoitan, että sekulaari imago ei ollut tärkeä vain Egyptin julkisuuskuvulle ja kansainvälisille suhteille. Myös itseään liberaali-sekulaariksi eliitiksi tai heidän omia sanojaan lainaten Egyptin ”kermaksi” kutsuva yhteiskunnallinen toimijoiden joukko piti sekulaaria imagoa ja siihen liittyvää elämäntapaa tärkeänä. Tämä sekulaari imago on jatkuvasti muuttuvien globaalien kulttuuristen, taloudellisten sekä yhteiskunnallisten vuorovaikutusten ja suhteiden tulos, ja siksi tutkimus sen avulla luodusta sosiaalisesta erottelusta on tärkeää. Tämä artikkeli tarkastelee, kuinka sekularismiin ja siihen liitettyyn edistyksekkyyteen vetoava retoriikka auttoi luomaan tällaista erottelua Egyptin poliittisen valtakamppailun kuohunnassa.

Varakkaiden tarkasteluun erikoistunut tutkimus on osoittanut, että fyysisestä välimatkasta huolimatta sosiaalinen etäisyys Bombayn (Mumbai) ja Lontoon rikkaiden välillä saattaa usein olla paljon lyhyempi kuin etäisyys rikkaan ja köyhän välillä samojen kaupunkien sisällä (Gupta & Ferguson 1992: 20). Kuitenkin rikkaiden ja etuoikeutettujen tutkimus on monissa maantieteellisissä konteksteissa jäänyt vähemmälle huomiolle. Köyhyyden ja rikkauten suhteellisuutta painottavat tutkijat kehottavat eliitin tutkimukseen liittyvistä haasteista huolimatta kiinnittämään huomion sinne, missä valtaa harjoitetaan (Shore 2002; Abbink & Salverda 2013; Di Muzio 2015). Myös Egyptin tutkimus ylempien luokien näkökulmasta on ollut vähäisempää. Poikkeus ovat kosmopoliittisuus-käsitteen avulla Egyptin hyväosaisia tarkastelevat tutkimukset, jotka osoittavat, kuinka Egyptin ylemmät luokat erottuvat muista egyptiläisistä kansainvälisen liikkuvuuden, koulutuksen sekä englannin kielen käytön avulla (de Koning 2006; Peterson 2011). Viime vuosikymmeninä myös poliittiset painopisteet ovat ohjanneet Lähi-itää ja Egyptiä käsittelevää tutkimusta, ja rahoitus on keskittynyt usein uskonnon ja siihen liitettävien teemojen, kuten terrorismin ja radikalisoitumisen, tutkimuksen

tukemiseen. Näiden teemojen varjoon on jäänyt Egyptiä yhteiskuntaluokan käsitteen valossa tarkasteleva tutkimus. Muun muassa Habib Ayeub ja Ray Bush (2012) sekä Rabab el-Mahdi (2012) painottavat luokkanalyysin tärkeyttä Lähi-idän tutkimuksessa ja erityisesti Egyptin vuoden 2011 kansannousun tarkastelussa. Egyptin yhteiskunnan yläluokan tarkastelu auttaa ymmärtämään eliitin erottautumisstrategioita myös laajemmin niin kutsutussa jälkikoloniaalisessa kontekstissa.

Tässä artikkelissa tarkastelun kohteena on Egyptissä sosioekonomisesti etuoikeutetussa asemassa olevien toimijoiden kenttä, joka vastusti poliittista muutosta ja näki vaalien kautta valtaan nousseet islamistit uhkana omalle yhteiskunnalliselle asemalleen. Tämä presidentti Mubarakin kaudella valta-asemassa olleiden henkilöiden kenttä tulkitsee Egyptin menneisyyttä, nykyhetkeä ja tulevaisuutta eri tavalla kuin Muslimiveljeskunnan edustajista ja heidän liittolaisistaan koostunut maan uusi johto. Ajatus paluusta vanhaan ja tuttuun järjestykseen loi heille turvallisuutta ja materiaaliset kehykset (Bourdieu 1989: 111), joiden puitteissa he saattoivat parhaiten ylläpitää omaa elämäntyyliään. Tämä järjestys ei ollut irrallinen Egyptin valtiosta ja sen poliittisesta kentästä, vaan nämä pienelle joukolle luodut hyvän elämän kehykset olivat Mubarakin ja hänen lähipiirinsä hallinnon käsiä. Tämän järjestyksen puitteet olivat myös tiukasti sidoksissa globaaleihin uusliberaalien poliittis-taloudellisten muutosten tuomiin hyötyihin, joiden avulla toimijat rakensivat hierarkioita oman kenttensä ja muun Egyptin välille.

On selvää, että ero tutkimani yhteiskuntaluokan eli Egyptin ”kerman” ja keskiluokan sekä alempien yhteiskuntaluokkien välillä ilmenee helposti varallisuuden kautta. Taloudellinen pääoma yksinään ei kuitenkaan selitä, miten tutkimuskohteeni pyrki erottautumaan muista varakkaista henkilöistä, kuten tietyillä talouden alueilla profiloituneista Muslimiveljeskunnan edustajista. Siksi Pierre Bourdieun kentän käsite on hyvä metodologinen lähtökohta tähän artikkeliin. Bourdieu selvittää, kuinka kentän toimijoilla on tiettyjä ominaisuuksia, jotka määrittelevät kentän toimijoiden toimintaa ja joiden toiminta toisaalta määrittelee sitä logiikkaa, jolla kenttä toimii (Bourdieu 1989). Kenttä on näin strukturoitu kokonaisuus, jossa tietyt panokset ja lait määrittelevät siinä mukana olevien toimintaa. Jotta pääsee osaksi kenttää, siellä toimivilla on oltava

tietty habitus eli sisäistetty positio, joka mahdollistaa sen, että toimijat antavat saman merkityksen ja arvostuksen tietylle toiminnalle (Bourdieu 1989: 101). Habituksen funktiosta hyvä esimerkki on niin kutsuttu perinteisenä korkeakulttuurina pidetty ooppera. Egyptin kontekstissa vain harvoilla on mahdollisuus osallistua Kairon oopperatalossa pidettyihin esityksiin. Samalla Kairon oopperaystävien kenttä määrittelee tarvittavan habituksen ja kulttuurisen pääoman, jonka avulla kentän ulkopuoliset suljetaan pois (Mustonen 2018). Näin kentän sisällä syntyy homogeenisiä ominaisuuksia ja samanlaisia toimenpiteitä tuottava ”luokkatietoisuus” (Bourdieu 1989: 101).

Aikaisempi tutkimus on osoittanut, kuinka uskonnon rooli Egyptin yhteiskunnassa kasvoi merkittävästi 1970-luvulta lähtien (Ahmed 2011; Browsers 2009; McLarney 2015), ja esimerkiksi islamiin liitetyn huivin käyttö yleistyi naisten keskuudessa (Ahmed 2011). Samanaikaisesti valtion tukemat kulttuuritoimijat ovat tuottaneet valtion tuella ”islamisteja” koskevaa kuvastoa, joka esittää islamistit takapajuisina terroristeina (Armbrust 1996; Abu-Lughold 2005; Winegar 2009). Muun muassa Jessica Winegarin (2006) Egyptin kulttuurituotantoa käsittelevä tutkimus osoittaa, kuinka ensimmäisen presidentin Gamal Abd al-Nasserin aikakaudella (1956–1970) Egyptin valtio tuki jälkikoloniaalisia vapaan valtion ideaa kannattavia kulttuuriprojekteja. Näistä presidentti Nasserin ajoista saakka jatkunut politiikka toisaalta kontrolloi ja toisaalta neutraloi Egyptin kulttuurivaikuttajia (Winegar 2006: 144). Myös presidentti Mubarakin aikakaudella valtio oli keskeinen intellektuellien ja kulttuurivaikuttajien tukija. Erityisen tuen ansaitsivat ne, jotka valistusajattelun hengessä loivat kuvaa islamisteista terroristeina ja taistelivat heidän levittämäänsä ”pimeyttä” ja ”ääriäatteita” vastaan. (Abu-Lughold 2005; Winegar 2014; Abaza 2010). Tämä vastakkainasettelu ”kunnon kansalaisen” ja ”islamistiterroristin” välillä on tärkeä muistaa analysoitaessa niin kutsutun Egyptin liberaalin eliitin suhtautumista vuoden 2011 poliittisiin tapahtumiin. Useat Mubarakin kaudella kukoistaneista ja rikastuneista toimijoista eivät olleet tyytyväisiä, kun Muslimiveljeskunnan edustajat antoivat Egyptin valtiolle ja sen hallinnolle uudet kasvot. Egyptin valtion siirtyessä uusiin käsiin he kokivat kenttensä toimintamahdollisuudet uhattuina. Islamistit uhkasivat syrjäyttää ja samalla viedä

heidän valtapositiiohinsa kytkeytyneet materiaaliset edut. Miten tämä kahtiajako sitten ilmenee itseään Kairon kermaksi kutsuvan kentän ja Muslimiveljeskunnan edustajien välisessä kanssakäymisessä? Miten puolestaan globaalit markkinavoimat auttoivat liberaalia eliittiä diskursiivisesti eli kielellisen viestinnän tasolla?

Artikkelini perustuu vuosien 2012 ja 2013 välillä Kairossa keräämääni etnografiseen aineistoon. Taustamateriaalina toimivat Egyptin englanninkieliset aikakauslehdet, kuten elämäntapa- sekä naistenlehdet. Nämä lehdet rakentavat mielikuvien tasolla ympäristöä, jossa Kairon itseään liberaaliksi kutsuva eliitin kenttä viihtyy. Lehdet heijastavat hyvin kentän toimijoiden elämäntapaa, jota he myös olivat valmiita puolustamaan monin keinoin. Ennen varsinaista kenttätutkimusta olin opiskellut Egyptissä noin vuoden arabiaa (2010–2011). Tämä Egyptissä vietetty aika osoittautui tärkeäksi tutkimukseni kannalta, sillä se auttoi hahmottamaan tutkimaani kenttää ja sen pelisääntöjä. Egyptin jälkikolonialistinen konteksti pani minut usein miettimään suhdettani tutkimuskohteeseeni. Valkoisena tutkijana, jolla on tietynlainen habitus, minut leimattiin usein yhdeksi kentän toimijaksi, ”valistuneeksi” ja ”moderniksi” eurooppalaiseksi, joka ymmärtää Muslimiveljeskunnan edustajien mukanaan tuomat vaarat. Jälkikolonialistisissa konteksteissa työskennelleet antropologit ovat huomioineet näitä valkoisuuden tuomia etuja. Muun muussa Sarah White (2002) kuvailee kenttätutkimustaan Bangladeshissa, jossa hänen valkoisuutensa avasi hänelle ovia, asetti hänet jonon kärkeen ja täytti hänen lautasensa. Tutkimusjaksoni alussa olin tervetullut lähes kaikkiin Egyptin liberaalin eliitin kentän tapahtumiin ja tilaisuuksiin. Vuosien 2012 ja 2013 aikana vierailin toistuvasti eri tapahtumissa, joissa itse Egyptin valtion politiikka ei ollut virallisella agendalla mutta uusien hallitsijoiden valtaantulo antoi raamit keskustelulle ja määritteli sitä. Tilanne muuttui kesän 2013 jälkeen. Vallankaappaukseen kriittisesti suhtautuvia (egyptiläisiä ja ulkomaalaisia) alettiin pitää uhkana.

Vapaat markkinat

Ammatillisella uralla se [vallankumous] oli kaikista kamalin rasite. Yhtäkkiä kaikki se maailman yltäkyläisyys, jota olin tottunut pilkkaamaan, olikin tabu. Kuinka voisin hellävaroin sättää yläluokan seurapiiriä ja omaa tahatonta rooliani sen kipinöivissä metkuissa, kun sen tarunomaisuudesta oli tullut kirosana. (*Elämäntapalehti A*, maaliskuu 2013.)

Tämä lainaus on lyhyt pätkä erään Egyptissä ilmestyvän englanninkielisen aikakauslehden kolumnistin vuoden 2011 kansannousua käsittelevästä kirjoituksesta. Kolumni heijastaa kirjoittajan ja hänen kenttensä turhautuneisuutta ja paljastaa heidän tyytymättömyytensä vuoden 2011 tapahtumiin. Samalla se tekee lukijalle selväksi, että kirjoittaja ja hänen kenttensä eroaa muusta Egyptin kansasta varallisuutensa ja elämäntapansa perusteella. Teksti viittaa eksplisiittisesti siihen, kuinka kirjoittaja ja hänen seurapiirinsä kylpevät yltäkyläisyydessä. Tämä vuoden 2013 maaliskuussa ilmestynyt kolumni oli siis takautuvasti vuoden 2011 kansannousuun liittyvää pohdiskelua. Aikaisemmin, juuri kansannousun jälkimainingeissa saman aikakauslehden kolumnisti oli neuvonut lukijakuntaansa osoittamaan vaatimattomuutta. Hänen neuvonsa koostuvat muun muassa seuraavasta:

Rikkaiden tulee vaihtaa Chanel etniseen muotiin osoittaakseen solidaarisuuttaan kansalle. [– –] Mielivaltainen samppanjalla öljytn hauskanpidon näyttäminen ei ole enää sopivaa, se voi olla jopa vaarallista. [– –] Viihde-eskapismiin sortuvat vain idiootit ja pinnalliset ihmiset. (*Elämäntapalehti A*, syyskuu 2011.)

Kolumnistin itsereflektointi osoittaa, että hänen kenttensä elämäntyyli-ssä oli jotain Egyptin muun väestön ulottumattomissa olevaa eli jotain, mitä sen tuli piilotella Egyptin muilta asukkailta kansannousun jälkimainingeissa. Nämä kaksi englanninkielistä kirjoitusta eivät esiinny tyhjiössä, vaan ne kuvaavat aikakauslehtien lukijakunnasta koostuvan kentän toimintaa. Tämän artikkelin argumentin kannalta on olennaista

kuvailla lehtien lukijakuntaa. Noin 200 000 lukijaa (perustuu lehden omaan arvioon) 90 miljoonan asukkaan Egyptissä (vuoden 2012 luku) ja Yhdysvalloissa tavoitettava egyptiläinen aikakauslehti kuvailee lukijakuntaansa eli kansainvälistä arabiyhteisöä varakkaaksi, muodikkaaksi ja kultivoituneeksi. Lehden mainosbrosyyri painottaa, että sen lukijakunta on vauras ja omistaa asuntoja Euroopassa sekä Lähi-idässä. He ovat myös alttiita mainoksille ja shoppailevat toiveidensa mukaan.¹

Englanninkieliset aikakauslehdet rakentavat siis kuvaa Egyptistä, johon harvalla egyptiläisellä on kosketuspintaa. Lehdet mainostavat yksityisiä kouluja, puhtaita ja kimaltelevia ravintoloita, terveysklinikkoita, alkoholijuomia, hotelleja sekä matkoja maailman kaupunkeihin. Samalla lehtien tekijät erottavat oman kenttensä Egyptin muusta kansasta käyttämällä termiä ”Kairon kerma ja seurapiiri”. Erityistä näille viittauksille on se, että ne tulevat kentän sisältä, eli eliitti pitää itse itseään eliittinä. Tämä itsemäärittely eroaa siitä eliitin määritelmästä, jonka mukaan kentän ulkopuoliset kutsuvat esimerkiksi ihannoitua yläluokkaa maan eliitiksi (Abbink & Salverda 2013: 7). Kolumnistin samppanjarahollomaininta puolestaan viittaa monissa muissakin konteksteissa havaittuun eliitin erottautumisstrategiaan. Jean-Pascal Daloz (2013: 28) muun muassa on osoittanut, kuinka yläluokkaa palvelevat elitistiset yökerhot toimivat yhteiskunnallisen erottautumisen areenoina, joilla kilpaillaan siitä, kuka pystyy tilaamaan kalleimmat samppanjarahollot. Tällaiset näkymät eivät olleet vieraita Kairossa aikaisemman presidentin Mubarakin hallintokaudella, eivätkä kyseiset yökerhot kadonneet Kairosta Muhammad Mursinkaan hallintokauden aikaan. Juhlien kulusta saattoi myöhemmin lukea yllä mainituista aikakauslehdistä. Yleinen vitsi oli, että uuden hallinnon takia ei voinut tietää, koska olisi viimeisen maljan vuoro. Vuonna 2012 spekulointiin paljon sillä, että uudet hallitsijat tulisivat ajan myötä kieltämään alkoholin.

Edellä mainitun kolumnistin sekä englanninkielisten aikakauslehtien kuvaama Egypti syntyy ja uusiintuu vuorovaikutuksessa globaalin talouden kanssa. Eriarvoisuuden nähdään lähteneen kasvuun Egyptin markkinoiden liberalisoinnin tuloksena 1970-luvun lopulla, kun presi-

1 *Elämäntapalehti A*, mainoslehti yritysasiakkaille. Henkilökohtainen kappale.

dentti Gamal Abd al-Nasserin (1956–1970) sosialistinen kokeilu tuli tiensä päähän. Nasser oli kansallistanut teollisuuden ja suuren osan kaupankäynnistä sekä kehittänyt hyvinvointivaltion rakenteita, kuten koulutusta (Marfleet 2009). Nasserin valtakautta seurasi presidentti Anwar Sadatin (1970–1982) avoimuuden politiikka eli *infitah*. Avoimuuden politiikka mahdollisti sijoitukset ja maaostot niille, joilla oli suhteita valtiojohtoon sekä tarvittava pääoma. He hyödynsivät uusia kapitalistiselle toiminnalle asetettuja kehyksiä ja tarttuivat kiinni uuden liberaalin talouspolitiikan avaamiin mahdollisuuksiin. Tämän 1970-luvulla käynnistyneen yksityistämisaallon seurauksena Egyptiin syntyi sulkeutunut kapitalistinen sisäpiiri. Aikaisempi tutkimus osoittaa, että tämä pieni sisäpiiri kontrolloi sekä taloutta että Egyptin poliittista järjestelmää (*al-nizam*) muiden egyptiläisten hyvinvoinnin kustannuksella. (Marfeet 2009: 23). Presidentti Sadatin käynnistämä avoimuuden politiikka jatkui myös presidentti Hosni Mubarakin kaudella (1982–2011). Mubarakin aikana kansainväliset talousjärjestöt ottivat entistä vahvemman roolin Egyptin talouden uudelleenjärjestelyssä (Roll 2013: 7). Maailmanpankki sekä Kansainvälinen valuuttarahasto IMF auttoivat Egyptiä yksityistämään lisää valtion omaisuutta, leikkaamaan sosiaalimenoja sekä vapauttamaan Egyptin työmarkkinat ja kaupankäynnin (Hanieh 2015). Egyptin talous on myös kiinteästi kytköksissä maan armeijaan, ja upseerien omistuksessa on niin ikään lukuisia yhteiskunnan toiminnan kannalta tärkeitä yrityksiä (Abul-Magd 2017). Muhammad Mursia lukuun ottamatta kaikilla Egyptin presidenteillä on ollut upseeritausta. Zeinab Abul-Magd (2017) mainitseekin armeijan koostuvan uusliberaaleista upseereista.

Presidentti Hosni Mubarakin hallintokauden loppupuolella talouden kasvuvauhti kiihtyi ja toimijat, joilla oli suhde presidenttiin tai hänen poikaansa Gamal Mubarakiin, kasvattivat valtaansa. Gamal Mubarak, ulkomailla kouluttautunut liikemies, on tuttu kansainvälisistä bisneskytköksistään. Valtion maiden ja tehtaiden vaihtaessa omistajaa omaisuus kasautui yhä pienemmälle kansanosalle, joka koostui Egyptin korkeimman hallinnon edustajista tai heihin epäsuorassa yhteydessä olevista henkilöistä.

Timothy Mitchell (1999) on kuvannut Egyptin 1990-luvun taloudellista nousukautta aggressiiviseksi yksityistämisen voittokulukuksi ja kollek-

tiivisen omaisuuden kaotukseksi uudelleenjaoksi. Talouden uudistusten myötä ja kansainvälisten talousjärjestöjen ajamien rakennesopeutusohjelmien puitteissa Egyptin valtion tehtäväksi muodostui kansan hyvinvoinnin edistämisen sijaan pääoman rajoittamattoman liikkumisen mahdollistaminen (Mitchell 1999). Egyptin hallitus muun muassa myi osuuksia valtion yhtiöistä Kairon osakemarkkinoilla, ja Mitchell (1999) arvioi, että 1990-luvun lopulla omaisuus jakautui muutaman perheyri-tyksen kesken. Monet näistä yksityistämismuutosten seurauksena rikastuneista yrityksistä toimivat kukoistavalla rakennusalalla, tuonnin ja viennin piirissä sekä turismin ja kiinteistöalan puolella (Mitchell 1999). Stephan Roll (2013: 7) raportoi, että vuosien 2004 ja 2008 välillä Egyptin valtio jopa kaksinkertaisti yksityistämisestä saadut tuotot verrattuna aikaisempaan vuosikymmeneen. Valtion roolin heikentyessä yksityisen sektorin rooli työllistäjänä kasvoi kymmenellä prosentilla, ja sen osuus investoinneista lähes tuplaantui. Bruttokansantuotteen kasvusta huolimatta köyhyys lisääntyi (Roll 2013).

Sisäpiirikapitalismin avulla voittoja keränneitä tahoja ei erottanut muusta kansasta ainoastaan raha ja taloudellinen valta vaan myös globaalit verkostot ja niihin liitetyt käytännöt. Valtion talouden yksityistämistä hyötyivät erityisesti kansainvälisen koulutuksen saaneet teknokraattiset managerit. Kairon amerikkalaisessa yliopistossa työskentelevä professori Rabab el-Mahdi (2012) muun muassa kuvailee, kuinka suhteettoman suuren omaisuuden kassanien liikemiesten perheet elävät täysin eristyksissä Egyptin muusta yhteiskunnasta. Eristyksen mahdollistavat muun muassa Kairoa ympäröivän aavikon reunoille 1990-luvulta lähtien nousseet ja sosiaalista eriytymistä kiihdyttäneet aidatut asuinalueet. Kaupungin laitamilla sijaitsevien ”Dreamlandien” ja muilla utopistisesti nimetyillä asuinalueilla järjestyksestä ja turvallisuudesta pitävät huolta yksityiset turvallisuusyritykset. Nämä portinvartijoina toimivat turvallisuusyritykset varmistavat, että Egyptin köyhemmät kansalaiset eivät turhaan eksy kyseisille asuinalueille. Näin suuret huvilat loistokkaine sisustuksineen pysyvät piilossa muun kansan katseelta, niiden uima-aldaiden vedet säilyvät puhtaina ja puutarhaistutukset koskemattomina. Samojen Egyptin rikkaiden asuinalueita suojelevien rautaporttien takana sijaitsee myös globaalin eliitin makuun sopivia

harrastusmahdollisuuksia: 18 reiän golfkentät virkistysalueineen luovat puitteet saman habituksen ja sosioekonomisen taustan jakavien seurukselle ja sosiaaliselle elämälle (Marfleet 2009: 30; Denis 2006). Saskia Sassen (2007: 107) on osoittanut, kuinka eliitti ympäri maailmaa asuttaa ja viettää aikaansa tiloissa, jotka muistuttavat toisiaan mutta samalla eroavat muusta kansallisesta kontekstista. Sassen (2007) liittää nämä homogeenisesti strukturoidut tilat, joissa valta-asemassa olevat henkilöt viettävät aikaansa, tärkeäksi osaksi globaalin yritysmaailman toimintaa. Kairossa, jossa on paljon köyhiä ihmisiä, ero tavallisen kansan ja globaalin markkinatalouden hedelmiä nauttivan yläluokan asuttamien tilojen välillä on helposti havaittavissa.

Kairolaisen liikemiehen Muhammadin kertomus konkretisoi eroa näiden niin sanotusti kansalliseen raamiin mitoitettujen tilojen sekä globaaliin bisneseliittiin vetoavien tilojen välillä. Haastatellessani Muhammadia erään Kairon luksushotellin terassilla syksyllä 2012 hän kertoi minulle yhteiskunnallisen eristäytymisen ja erottautumisen käytännöistä. Muhammad oli palannut Egyptiin monen ulkomailla vietetyn vuoden jälkeen juuri Egyptin talouden nousukauden aikaan vuonna 2000. Haastattelun aikaan vallinneesta Mubarakin hallintoa demonisoivasta poliittisesta ilmapiiristä huolimatta Muhammad paljasti haastattelussa, että hän oli aikaisemmin ollut demokraattisen kansallispuolueen (Al-Hizb Al-Waṭanī Ad-Dīmūqrāṭī) jäsen. Suhteet olivat auttaneet ulkomailla palannutta bisnesmiestä uuden konsulttifirman perustamisessa. Muhammad selvensi minulle, että hän ei ymmärtänyt paikallista kulttuuria, paikallisia televisio-ohjelmia eikä paikallisia ihmisiä. Hän nauhahti yritykselleni opiskella arabiaa ja kertoi, että itse puhui kieltä hyvin huonosti. Hänen kasvavassa konsulttiyrityksessään käytettiin vain englantia. Aavikon reunalla, rautaporttien takana sijaitseva Muhammadin huvila mahdollisti sen, että hänen ei tarvinnut asioida kenttäänsä kuulumattomien ihmisten kanssa. Hän oli tyytymätön vuonna 2011 ja 2012 tapahtuneisiin poliittisiin muutoksiin, sillä hänen mielestään maa oli täynnä idiootteja ja siksi Egypti tarvitsisi diktaattorin hallitsemaan.² Viittaus diktaattoriin on looginen, sillä hänen lähipiirinsä oli nimenomaan

2 Haastattelu, anonyymi, 6.9.2012.

hyötynyt diktaattorin tavoin hallinneen Mubarakin kauden aikana tapahtuneista talouspoliittisista uudistuksista, kuten siitä, että resurssien uudelleenjaon sijaan valtion päätoiminen tehtävä oli investointien ja pääoman houkutteleminen. Muhammadin yritys oli hyötynyt politiikasta, jossa poliittiseen vallankäyttöön liittyvät kysymykset epäpolitisoitettiin, niin että niistä tuli teknisiä kysymyksiä. Sen sijaan että valtionavustuksista ja koulutusjärjestelmästä olisi käyty poliittista debattia, niistä tehtiin uudelleenohjelmoinnin kohteita. (el-Mahdi 2012: 138.)

Muhammadin kertomusta tukee Eric Denisin (2006) Kairon aidatuilla huvila-alueilla tekemä etnografinen tutkimus, jossa hän huomioi, että alueiden asukkaat eivät olleet kiinnostuneita Kairon yhteiskunnallisesta elämästä. Oman tutkimukseni aikana asiat kuitenkin muuttuivat, kun islamistit saivat poliittista valtaa. Muslimiveljeskunnan valtaantulo sai Muhammadin ja muut samassa asemassa olevat pelkäämään elämäntyyliä puolesta. Kuten edellä mainitun kolumnistin kirjoituksesta käy ilmi, tähän elämäntyyliin kuului tärkeänä osana egyptiläinen viini, jota myös Muhammad tilasi kairolaisen luksushotellin terassilla. Viini koettiin tärkeäksi osaksi elämäntyyliä, jonka entinen presidentti Mubarak ja hänen hallintonsa olivat mahdollistaneet. Viinin kulutus yhdistettiin näin sivistyneeseen elämäntyyliin, jonka islamistit vaaransivat (Mustonen 2020). Islamisteihin liitetyistä uhkakuvista huolimatta näiden politiikassa ja taloudessa toimivien Mubarakin aikaisten verkostojen vaikutusvalta ei Rollin (2013: 5) mukaan kuitenkaan loppunut vuoden 2011 vallankumoukseen. Sen sijaan monet bisnesmogulit onnistuivat pitämään imperiuminsa pystyssä poliittisen kaaoksen keskellä, ja vain muutama johtava liikemies joutui oikeuden eteen korruptioskandaalien takia (Roll 2013).

Aikaisemmin mainitun elämäntapalehden kolumnistin ja Muhammadin elämäntyyliillä on paljon yhteistä. Oman kertomuksensa mukaan kolumnisti palasi Kairoon vuonna 2002 opiskeltuaan ensin ulkomailla. Kolumnien kirjoittamisen lisäksi hän perusti perheensä nuoremman sukupolven kanssa uuden yrityksen. Toimintaansa laajentaneella yrityksellä on tällä hetkellä 120 työntekijää Kairossa ja Dubaissa. Kolumnistilla oli tarpeeksi suhteita kentän muihin toimijoihin, mikä on tärkeää Egyptin haastavassa liiketoiminnassa. Heidän kanssaan hän jakaa saman

kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman. Hän ei ainoastaan kirjoita kentän muista toimijoista, vaan hän on kertomansa mukaan myös itse osa tätä seurapiiriä. Kolumnistin kuva vilahtaa usein eri lehtien palstoilla ja verkkosivuilla. Samanaikaisesti hänen yrityksensä on erikoistunut monenlaisiin Kairon ylemmille yhteiskuntaluokille suunnattuihin teknologia-palveluihin. Listalle kuuluvat lippupalvelu, digitaalinen kuvapalvelu ja tapahtumien järjestely. Kuten Muhammadin myös kolumnistin yritys tuottaa palveluita ainoastaan englanniksi, ja heidän asiakkaisiinsa kuuluu lista globaalisti toimivia yrityksiä.³ Egyptin ylempiin luokkiin keskittyminen on ollut yrityksen tietoinen valinta. Tätä Egyptin liberaalin yläluokan kenttää rikastuttavat myös monet Egyptissä asuvat työkomennuksella olevat eurooppalaiset ja yhdysvaltalaiset työntekijät sekä diplomaatit. Samanaikaisesti myös kolumnisti-yritysjohtaja liikkuu sulavasti Lontoon, Kairon ja Dubain välillä.

Ayebin ja Bushin (2012) tutkimus osoittaa, että sortavat hallitukset Egyptissä sekä Tunisiassa eivät rakentuneet pelkästään paikallisten kapitalistien varaan, vaan niiden tukijoihin kuului paljon toimijoita niin Yhdysvalloista kuin Euroopan maista. Esittelemäni kolumnistin tapaus osoittaa myös ”lännen” ja ”idän” sekä ”etelän” ja ”pohjoisen” jälkikoloniallisten suhteiden monimutkaisuuden. Kolumnisti kutsuu itseään egyptiläiseksi tytöksi (”girl”), kuten hän itse mainostaa yhdessä tekstissään, mutta samalla hän on myös kansainvälinen liikemies. Hän ja hänen yrityksensä ovat ”globaali menestystarina”, mutta sen toteutumiseen Egyptin uudet vapautuneet markkinat ovat olleet avainasemassa. Muhammadin ja kolumnistin kaltaisten henkilöiden tarinat ovat saaneet hyvin vähän huomiota Egyptin kansannousua ja sen seurauksia tarkastelevassa tutkimuksessa. Muun muassa Ayeb ja Bush (2012) ovat kritisoineet sitä, että tutkijat eivät ole olleet kiinnostuneita analysoimaan Egyptin ja Tunisian kansannousuja protestina vallan ja varakkuuden keskittymiselle. Yhdyn kollegoideni kritiikkiin: Egyptissä kuten muualakin vallan ja varakkuuden keskittyminen on rakenteellinen ongelma,

3 Tälle listalle lukeutuvat muun muassa Coca Cola, Sprite, Schweppes, Clear, Nestle, Gillette, useimmat Egyptin viiden tähden hotellit, Fiat, Jeep, Uber, Emaar Real Estate, Hassan Allam kiinteistövälitys, kallit ravintolat, muoti ja kansainväliset juomia markkinoivat yritykset (Absolut, Jameson, ID Vodka, Chivas).

mutta kyseiset rakenteet eivät uusiudu ilman toimijoita. On siis tärkeää analysoida kriittisessä valossa myös varakkaiden ja etuoikeutettujen toimintatapoja ja tarkastella, kuinka ne uudelleentuottavat yhteiskunnallisia rakenteita.

Globaalit menestyjät

Tiedän, että täällä on paljon ihmisiä... (katse kiertää ympäri Four Seasons -hotellin juhlasalia)

Mutta kerron aina ihmisille, että heidän tulisi olla iloisia siitä mitä meillä on. Jos vertaamme Yhdysvaltoihin, niin amerikkalaiset ovat erittäin ylpeitä siitä, että he voivat kritisoida vallanpitäjiä. Meillä on sama oikeus nyt. Ja kaikkine takapakkeineen, meidän tulisi olla ylpeitä siitä mitä meillä on. Ihmiset ovat hyvin ylpeitä siitä mitä meillä on tällä hetkellä.

Joillakin meillä ei ole sitä tunnetta, ja he ajattelevat, ettei tämä ole hyvä.

Meidän pitäisi olla ylpeitä, vaikka emme pidä vallassa olevista ihmisistä

(yleisö rävähtää nauruun)

Mutta tämä on demokratia.

(Bassem Youssef, 29.10.2012)

Bassem Youssef on Egyptissä vuosina 2012 ja 2013 valtavaan yhteiskuntaluokat ylittävään suosioon noussut satiirikko. Hänen tähteytensä liittyi kiinteästi Egyptin kansannousuun, ja hänen televisio-ohjelmansa El-barnamig tavoitti miljoonia egyptiläisiä. Tunnetun satiirikon Kairon luksushotelli Four Seasonsissa lausutuista sanoista kuulee, että hän tunsu yleisönsä ja oli perillä heidän poliittisista mielipiteistään. Hän oli omalla kentällään. Oli syyskuun loppu vuonna 2012. Muutama kuukausi aikaisemmin Muslimiveljeskunnan ehdokas Muhammad Mursi oli voittanut Egyptin presidentinvaalit. Yleisön ylimielinen nauru satiirikon mainitessa Egyptin uudet johtajat oli merkki siitä, että juhlasalissa ei istunut uuden hallinnon edustajia, eivätkä he olleet tervetulleita kysei-

seen tilaisuuteen. Yllä kuvailemassani kohtauksessa Bassem Youssef ei kuitenkaan ollut pääroolissa, vaan hän istui minun laillani yleisössä.

Edellä mainittu Egyptin laajalevikkisin englanninkielinen aikakauslehti oli kutsunut vielä suuremman kuuluisuuden Kairoon. Kyseessä oli nimittäin Egyptin yrittäjille pyhitetty ilta, ja vieras oli yritysmaailman tähti Sir Richard Branson. Branson on ylikansallisen Virgin Groupin perustaja. Kairon ensimmäinen Virgin Megastore ilmestyi vuonna 2005 Saudi-Arabian investoinneilla rakennettuun City Stars -kauppakeskukseen. Nykyään Kairosta löytyy useampia Bransonin yhtiön liikkeitä. Kairon Virgin Megastore -myymälät myyvät globaalien viihdeteollisuuden tuotteita, kuten musiikkia, elokuvia ja kirjallisuutta. Globaalisti toimivaan Virgin Groupiin kuuluu satoja muita yrityksiä, jotka toimivat muun muassa terveydenhuollon ja lentoliikenteen sektoreilla. Branson ei ole vain Virgin Groupin perustaja ja yksi maailman miljardööreistä, vaan kuten useat muutkin miljardöörit hän on myös aktiivinen hyväntekijä (Kapoor 2013), monien poliitikkojen ystävä ja joidenkin Kairon seurapiirin edustajien tuttu. Egyptiläinen aikakauslehti oli kutsunut Bransonin Kairon Four Seasons -hotellin hohdokkaaseen juhlasaliin puhumaan yrittäjyydestä. Osallistujien vaatteista saattoi päätellä, että yrittäjyyttä Egyptissä edistämään pyrkinyt ilta oli juhla. Mustaan tyylikkääseen pukuun pukeutunut Bassem Youssef oli puolestaan noussut esittämään kysymyksen globaalille tähdelle Sir Richard Bransonille. Basemin ja Bransonin keskustelu kuului näin:

Bassem: Minulla on hyvin yksinkertainen kysymys. Aloin lukea sinusta eilen ja tajusin, että tämä tyyppi on cool.

Ja sitten näin sinut siinä [Frendien] ”London Baby” -jaksossa. Tämä on hyvin yksinkertainen kysymys: miten pääsit siihen Frendien jaksoon? Maksoitko niille?

(Yleisö nauraa)

Branson: Olen suuri fani.

Kävelin kadulla ja yksi pieni lapsi tuli puhumaan minulle osoittaen sormellaan äidilleen, tuossa tuo mies Frendien jaksosta.

Olin hiljattain yhdessä pornoelokuvassa.

Mutta sun täytyy katsoa se leffa noin kymmenen kertaa ennen kuin näet minut.

Egyptin showtähden Bassemin ja vierailevan globaalien yritysmaailman tähden välisessä keskustelussa ei ollut tärkeää asiasisältöä, vaan se oli viihdettä. On kuitenkin mielenkiintoista tarkastella tätä keskustelua laajemmin tilallisuuteen viitaten. Four Seasons -luksushotellin eksklusiiviset puitteet vetivät puoleensa niitä, joille kyseinen tila oli jo ennestään tuttu. Kansainvälisen hotellin konferenssitilat loivat puitteet valikoidulle kuulijakunnalle, missä Bransonin puheen pornoelokuvasta ei koettu loukkaavan julkista moraalialia. Vieraiden joukossa ei ollut kairolaisia, jotka olisivat valittaneet seksuaalisesta viittauksesta. Näin olisi mitä todennäköisimmin käynyt, jos Branson olisi kertonut Egyptin kansallisessa televisiossa esiintyneensä vastaavassa elokuvassa. Tämänkaltaiset viitteet ovat usein aiheuttaneet kritiikkiä ja johtaneet ”uskonnon halveksimiseen” sekä julkisen moraalin loukkaamiseen liittyviin tuomioihin (Culang 2018; Said 2015). Maailman rikkaimpien suosimat Four Seasons -hotellit ovat hyvä esimerkki globaalien eliitin homogeenisistä tiloista, joissa vallitsevat näiden tilojen ja niissä kokoontuvan kentän säännöt. Asiakaskuntaa ympäri maailmaa houkutteleva hotelliketju pyrkii takaamaan globaalisti arvostetun palvelun, joka on irrallinen kansallisista raameista. Saskia Sasseniin (2007) viitaten kyseinen konferenssisali muistutti muiden ympäri maailmaa sijaitsevien Four Seasons -hotellien konferenssisaleja ja loi sopivat puitteet globaalien yritysjohtajien intressien ajamiselle. Egyptissä sijaitsevien Four Seasons -hotellien (joista kaksi sijaitsee Kairossa, yksi maan toiseksi suurimmassa kaupungissa Aleksandriassa ja yksi Sharm El-Sheikhin lomakeskuksessa) tehtävä on paljon laajempi kuin pelkästään rikkaiden turistien majoittaminen. Niillä on tärkeä funktio Egyptin seurapiirin kognitiivisella kartalla, sillä kyseiset hotellit tarjoavat puitteet eksklusiivisten juhlien, konferenssien ja tilaisuuksien järjestämiseen. Toisin kuin egyptiläiset hotellit kyseinen hotelliketju takaa kansainvälisesti arvostetut standardit asiakaskunnalleen.

Ennen Sir Richard Bransonin haastattelun alkua tähän yrittäjille suunnattuun tilaisuuteen saapuneet vieraat saivat nautittavikseen virvokkeita, kuten viiniä ja mehuja. Tilaisuuden sponsoreiden, muun muassa Coca Colan, mainokset olivat hyvin esillä. Tapahtuman tekninen tuki mahdollisti tapahtumasta virtuaalimaailmaan lähtevien Twitter-viestien

näkymisen juhlasalin valkokankaalla. Tapahtuma ei kuitenkaan onnistunut houkuttelemaan kuin pienen määrän osanottajia yli 20 miljoonan asukkaan Kairossa. Tapahtumaan vaaditun 1 000 Egyptin punnan (noin 100 euroa silloisen valuuttakurssin mukaan) sisäänpääsymaksu selvästi rajoitti vieraiden määrää. Tämä ei ole ihme, sillä summa lähenteli monen egyptiläisen silloista kuukausipalkkaa, ja tapahtumaa myös mainostettiin vain englanniksi. Sisäänpääsymaksu kaupattiin osallistujille hyväntekeväisyytenä, jolla tuetaan uusia egyptiläisiä yrittäjiä. Myös Sir Richard Bransonin läsnäolo tilaisuudessa kehystettiin ”lahjoitukseksi”, kuten tapahtuman juontaja tilaisuuden aluksi selvensi: ”Richard on täällä tilaisuudessa ilmaiseksi. Hän lahjoittaa meille aikaansa. Tämä on hänen ainoa vapaa iltansa Kairossa.” Egyptin seurapiiristä kiinnostuneesta tutkijasta salin yleisö vaikutti samalta kuin englanninkielisten aikakauslehtien seurapiiripalstojen valokuvissa esiintyvät ihmiset. Monet osanottajat olivat jo vakiintuneita yrittäjiä, jotka eivät kiireellisesti tarvinneet tukea yrityksen perustamiseen. Sen sijaan pääsylipun korkea hinta, tilaisuuden kieli (englanti) ja eksklusiivinen tila pitivät Egyptin pienyrittäjät tapahtumasta loitolla.

Pienyrittäjien huolille ei myöskään löytynyt sijaa Bransonin viihdepainotteisessa puheessa. Hän aloitti puheensa osoittamalla kiitollisuutensa niille, jotka olivat tulleet paikalle kansallisesta vapaapäivästä huolimatta. Branson mainitsi ymmärtävänsä, että vieraat olisivat voineet viettää päivän vaihtoehtoisesti vaikkapa rannalla. Bransonin niin kutsuttuun menestysretoriikkaan vahvasti nojaava puhe jatkui näin:

Voit myös tehdä sitä mistä erityisesti nautit. Ja jos nautit jostakin, on aika varmaa, että teet sitä paremmin kuin muut. Ja jos sinusta tuntuu, että voit tehdä jotain paremmin kuin muut, niin on aika varmaa, että voit parantaa ihmisten elämää. Ehkä tässä on aloituksen paikka.

Sinun täytyy löytää ihmisiä, jotka uskovat siihen, mitä aiot kehittää. Ja sinun tulee olla hyvä johtaja, jos haluat rakentaa toimivan yrityksen. Sinun tulee olla hyvä kuuntelija, mikä on avain hyvän johtajan rooliin. Sinun tulee osata kehua ihmisiä. On olemassa paljon johtajia, jotka jatkuvasti hyppivät ihmisten nenille. Ihmiset tarvitsevat kastelua niin kuin kukat.

Egyptissä on paljon ihmisiä, jotka eivät halua tehdä töitä joka päivä. Jos heidän esimiehensä antaisivat heidän toteuttaa toivettaan, niin saisimme puolet enemmän ihmisiä työmarkkinoille. Se auttaisi Egyptiä pääsemään takaisin jaloilleensa. Yritysten johtajien tulee kohdella työntekijöitä yksilöinä. Jos joillakin on huono olo – anna heille hiukan lomaa. Jos jollakin on syntymäpäivä, anna heille se päivä vapaaksi. Tarjoa työntekijöille juhlat. Pienet asiat ovat erittäin tärkeitä.

Maailman rikkaita käsittelevässä teoksessaan Chrystia Freeland osoittaa, kuinka he yrittävät todistaa, että heidän liiketoimintansa ei ole täysin itsestä (Freeland 2012: 55). Tapahtuman järjestänyt lehti kuvaili Sir Richard Bransonia maanläheiseksi ja hänen kiinnostustaan maailman vähemmän onnekkaiden ahdinkoa kohtaan aidoksi. Bransonin puheen keskiössä eivät ole häikäilemättömän liikemiehen taidot vaan hänen halunsa tehdä asioita paremmin ja auttaa ihmisiä. Hänen tärkein resurssinsa on se nautinto, jota hän saa työnteosta. Näin Bransonin menestyskonsepti tiivistyy siihen, että toisten ihmisten elämäntilanteen paraneminen on hänen nautintonsa tulos. Tämä diskurssi verhoaa taakseen Virgin Groupin kapitalistiset intressit. Myöskään Egyptin valtion rooliin ei keskustelussa otettu lainkaan kantaa. Kuten Ilan Kapoor (2013: 49) on todennut, valtion roolin pitää pysyä kurissa, jotta se ei heikentäisi ihmisten luovuutta – siis Bransonin menestysreseptiä.

Erving Goffman (1959: 49) osoitti, että ihmiset koettavat jatkuvasti luoda vaikutelmaa siitä, että heidän suhteensa yleisöön on ainutkertainen. Myös Branson kertoi tarinansa Kairossa niin kuin hän olisi kertonut sen ensimmäistä kertaa. Tarina koostuu esteistä, jotka hän onnistui kääntämään menestykseksi. Kuten toinen yritysmaailman juhlittu tähti, jo edesmennyt Applen perustaja Steve Jobs, myös Branson lopetti koulun kesken. ”Minulla oli lukihäiriö”, Branson selitti tarkkaavaiselle yleisölle ja jatkoi: ”löysin itseni tilanteesta, jossa voisin parantaa toisten elämää”. Hänen puheenvuoronsa seurasi kaavaa, jonka mukaan maailmassa on rajoittamaton määrä mahdollisuuksia ja loputon määrä tilaisuuksia (Bauman 2000: 61) tai resursseja, joita voidaan kerätä ja joista voidaan luoda arvoa (Khan 2013: 147).

Egyptin yrittäjille suunnatussa tilaisuudessa ei mainittu valtiota tai kulttuuria lainkaan. Tilaisuuden juontajat sekä yleisö loivat vaikutelman, että tapahtuma olisi sekä tilallisesti että diskursiivisesti riippumaton Egyptin kontekstista. Samanlaisia havaintoja on tehnyt Yhdysvalloissa Shamus Khan (2011). Khanin etnografinen tutkimus Yhdysvaltojen eliitin jälkikasvun parissa St. Paulin collegessa havainnollistaa eron muihin (usein aikaisempien) eliittien erottautumiskeinoihin, jotka usein perustuivat niin kutsutun korkeakulttuurin tuntemukseen. Korkeakulttuuria kuvaavaan repertuaariin voidaan lukea esimerkiksi tavat, ooppera ja teatteri (Khan 2013: 139). Yrittäjille suunnattu ilta ei kuitenkaan ollut vapaa käyttäytymiseen liittyvistä koodeista, ja näin myös tämän kentän toiminta ja diskurssi rakentavat tiettyä kulttuuria. Muun muassa Sally Merry (2003) on osoittanut, kuinka YK:lla työskentelevä ylikansallinen eliitti kuvittelee luovansa oikeuskäytäntöjä mutta itseasiassa heidän toimintansa luo myös tietynlaista kulttuuria. Globaalien yritysjohtajien kultilla on samanlaisia vaikutuksia. He puhuvat prosesseista ja hyvistä käytännöistä eli luovat ideaa ”menestyskulttuurista”. Tämä kertomus menestyskulttuurista Kairossa ei demonisoinut paikallisia kulttuureita (”Egyptin kulttuuria”) tai institutionaalisia järjestelyjä vaan oli niitä kohtaan välinpitämätön ja kehysti keskustelun niistä irrallisena. Kahden päivän vierailulla Egyptissä ollut liikemaailman huipputähti Sir Richard Branson tarjosi Egyptin ongelmiin omia ratkaisujaan, jotka pikemminkin liittyivät häneen yksilönä ja olivat näin irrallisia Egyptin kontekstista. Samalla tavalla Four Seasons -hotellin verkkosivut viittaavat hotelliketjun menestyskulttuuriin, jonka avulla se pyrkii erottautumaan ei vain Egyptin hotelleista vaan myös muista paikallisista hotelleista muualla maailmassa. Näin paikallisen kontekstin kulttuuriset tai muut eroavuudet eivät pääse vaikuttamaan asiakaskokemukseen, vaan ketju tarjoaa asiakkailleen varmuudella saman kokemuksen, oli sitten kyseessä New York, Firenze, Kairo, Doha tai mikä tahansa muu kaupunki. Verkkosivuillaan Four Seasons -hotelliketju avaa palvelukonseptiaan näin: ”Yritämme toimia toisten kanssa kuten toivomme heidän toimivan meidän kanssamme” (Four Seasons n.d.).

Virgin Groupin ohjeet Egyptin yrittäjille ovat lähes analogisia Four Seasonsin palvelukulttuurin kanssa, sillä ne nojaavat Bransonin henkilö-

kohtaiseen uskomusjärjestelmään. Branson selvittää, että juuri hänen ideansa – eivätkä siis yhteiskunnalliset rakenteet, jotka mahdollistavat hänen toimintansa – tekivät Virgin Groupista menestyksekkään. George Yúdice (2003) on osoittanut, kuinka tietyt kulttuurit nähdään pääoman kumuloitumiseen johtavien innovaatioiden moottorina. Nämä globaalin kaupan menestyksessä tärkeänä koetut ”kulttuurit” toteutuvat kuitenkin eri tavalla eri konteksteissa. Niiden vaikutukset eivät suinkaan ole homo-geenisia vaan hyvin erilaisia eri konteksteissa (Yúdice 2003: 4). Tällaisiin vaikutuksiin voidaan lukea esimerkiksi se, että Kairon Four Seasons-hotellin työntekijät joutuivat suorittamaan perjantairukouksensa hotellin parkkihallissa. Vaikka rukouksen voi suorittaa missä vain, tuntui, että näin monille tärkeä traditio yritettiin piilottaa maan alla sijaitsevaan betoniseen halliin. Samantyyppinen käytäntö koski Egyptissä tutkimusajankohtana suositun huivin käyttöä, jota huivin käytöstä kieltäytyvät demonisoivat (Mustonen 2015). Erään toisen luksushotellin johtotason tehtävässä oleva henkilö selvensi minulle, että huivia pitävät naiset saivat työskennellä vain hotellin takahuoneessa.

Bransonin tilaisuudessa yksi yleisökysymys käsitteli kielen asemaa Egyptin työelämässä. Kysyjä oli huolissaan siitä, että monet ulkomaisissa instituutioissa (tai paikallisissa eliitille tarkoitetuissa kalliissa yksityiskouluissa) koulutetut henkilöt käyttävät usein työkielenään englantia Egyptin työvoiman puhuessa paikallista arabian murretta. Tämä ilmiö ei ole uusi, vaan Egyptissä ja esimerkiksi Persianlahden maissa asiaan huomiota kiinnittäneet tahot ovat olleet huolissaan yhteiskuntaluokkien välille syntyvästä kielikuilusta sekä ylempien yhteiskuntaluokkien edustajien huonosta arabian kielen taidosta. Egyptissä englanninkielisiä yksityiskouluja käyneitä nuoria tutkineet ovat todenneet, että kielellä nimenomaan luodaan sosiaalista erottelua ja suljetaan kentän ulkopuolelle ne, jotka eivät hallitse englantia (Peterson 2011; de Koning 2006). Kyseinen vain englantia puhuville yrittäjille tarkoitettu tapahtuma oli esimerkki tällaisista käytännöistä. Eräässä toisessa myös vuonna 2012 järjestetyssä ja vierailmassani tapahtumassa puhujat muun muassa vitsailivat uuden presidentin Muhammad Mursin tavalle lausua englantia. Globaalin yrity maailman tähti Sir Richard Branson ei pystynyt vastaamaan tähän konkreettiseen Egyptiä koskevaan kielikysymykseen. Slavoj Žižekä lai-

naten näille niin kutsutuille globaalin tason toimijoille vain kansainvälinen tuntuu todelliselta ja paikallinen konteksti abstraktilta (Žižek, lainattu teoksessa Kapoor 2013: 99).

Vaikka illan aikana Egyptin poliittisen areenan tapahtumista tuskin puhuttiin, Egyptin liberaali-sekulaarin yrittäjien kentän kytköksistä politiikkaan oli osoituksena illan toinen yllätysvieras. Sir Richard Bransonin kutsumana Four Seasons -hotellin juhlasaliin asteli tummapukuisten turvamiesten saattamana Yhdysvaltojen entinen presidentti Jimmy Carter. Roolit vaihtuivat, ja Branson esitteli ystävänsä presidentti Carterin ”tämän hetken merkittävimänä henkilönä”. Presidentti Carter puolestaan kertoi yllättyneelle yleisölle, että Branson oli hänen sankarinsa, koska hän ”paransi miljoonien ihmisten elämää pitämällä samalla hauskaa”. Kontrastina aikaisempaan keskusteluun ja yleisön nauruun sen kuullessa maininnan uusista poliittisista johtajista presidentti Carter mainitsi, kuinka paljon hyvää Egyptin uusi presidentti Muhammad Mursi oli jo tehnyt.

Loppunäytös

Egyptin yrittäjille suunnattu ilta päättyi mahdollisuuteen ottaa selfie Sir Richard Bransonin kanssa. Pitkästä jonosta päätellen yleisö löysi enemmän ihailtavaa ja toivoa globaalin yritysmaailman tähdestä kuin Egyptin uusista poliittisista johtajista. Selfiejono, kuten tilaisuus ja sen viestit kokonaisuudessaan, ovat esimerkki siitä, että sekulaari globaalin viitteiden varaan rakennettu imago edistyksellisestä Egyptistä ei ollut tärkeä vain entisen presidentin Mubarakin hallitseman Egyptin julkisuuskuvalle, vaan se oli myös sosioekonomisesti etuoikeutettujen liberaalin itseymmärryksen omaksuneiden ja itseään Egyptin kermaksi kutuvien yhteiskunnallisten toimijoiden joukon elämäntavan ehto. Tämä kansainvälisesti koulutettu ja mobiili joukko ihmisiä muodostaa oman kenttensä, jolla tietyt pelisäännöt ovat voimassa ja jonka toimintaan on ulkopuolisten monesta syystä vaikea päästä mukaan. Tähän kenttään kuulumista määrittelevään pääomaan ja toisaalta siitä ulossulkeviin toimintatapoihin voidaan lukea muun muassa englannin kieli, vaatetus,

viittaukset globaaleihin toimijoihin (kuten Sir Richard Branson) sekä tiettyjen kalliiden luksustuotteiden, kuten alkoholin, kulutus. Tämä kenttä kokee nämä materiaaliset kehykset edistyksellisyyden merkitsijänä. Luksushotellit, tietyt kauppakeskukset sekä aidatut yksityisten turvallisuusyritysten vartioimat asuinalueet luovat tälle kentälle keskeisen sosiaalisen tilan. Nämä tilat muistuttavat samanlaisia tiloja globaalilla tasolla mutta eroavat huomattavasti kansallisista tiloista ja alueista (Sassen 2007), kuten tiuhaan asutuista Kairon kaupunginosista.

Sir Richard Bransonin ja presidentti Carterin esiintyminen Kairossa tapahtui muutama kuukausi Muslimiveljeskunnan Vapaus- ja oikeuspuolueen edustajan Muhammad Mursin valtaantulon jälkeen. Osallistujien joukossa ei ollut ainakaan avoimesti uutta presidenttiä kannattavia henkilöitä. Pikemminkin vieraat kokivat, että uuden hallinnon edustajat tulisivat vaarantamaan heidän elämäntapansa, josta siis myös tämä Four Seasons -hotellissa järjestetty tapahtuma oli esimerkki. Tämän tapahtuman valossa olen pyrkinyt osoittamaan, kuinka niin kutsutut globaalit viitteet toimivat Kairon ja Egyptin kontekstissa. Four Seasons -hotellin muusta Egyptistä erillinen tila ja tilaisuuden kuulijakunnan habitus tekivät Bransonin diskurssista ja viitteistä merkityksellisiä Kairon kontekstissa. Bransonin diskurssi nojaa vahvasti niin kutsuttuun uusliberaaliin ihannoituun ”menestyskulttuuriin”, jossa yksilö on vastuussa onnistumisistaan ja epäonnistumisistaan, ja näin ne ovat irrallisia paikallisista Egyptin valtion rakenteista.

Yhtäläisyydet eliittiä koskevaan tutkimukseen ovat mielenkiintoisia. Khanin (2013; 2014) etnografia St. Paulin eliittikoulussa muun muassa osoitti, että kouluun hakeutuneet globaalin eliitin jälkikasvun edustajat uskoivat paremmuutensa suhteessa heidän kenttensä ulkopuolisiin toimijoihin johtuvan heidän avomielisyydestään haasteita kohtaan. He näkivät menestyksensä oman työnsä, luovuutensa ja avoimuutensa tuloksena. Heidän mielestään muut kansanluokat, jotka eivät ole yltäneet samaan varallisuuteen ja sen mukanaan tuomiin mahdollisuuksiin, eivät vain hallinneet maailmassa navigoimiseen tarvittavia taitoja (Khan 2011). Kairossa Sir Richard Bransonin avoimesti vastaanottanut yleisö puhui englantia globaalin tähden kanssa ja pukeutui samaan tyyliin. Maksukykyensä lisäksi nämä toimintatavat auttavat tätä kenttää erottau-

tumaan muista, kuten huonosti tai väärillä painotuksilla englantia puhuvista uusista poliittisista johtajista. Vaikka kyseinen ilta oli lähinnä hupia ja juhlaa kentän toimijoille, brändäsivät tapahtuman järjestäjät sen jälkeenpäin englanninkielisessä aikakauslehdessään yrittäjätapahtumaksi ja kertoivat lukijoille (joista useat olivat itse tapahtumassa paikalla), että ”kaikki osallistujat olivat lähteneet tapahtumasta näistä keskusteluista häikäistyneinä”.

Vaikka edellä kuvatussa tapahtumassa Egyptin valtion roolia ei mainittu, paikalla olleiden pelko uusia hallitsijoita kohtaan kertoo valtion roolin tärkeydestä heidän elämäntyylinsä takaaajana. Sekulaarin imagon kautta määritelty edistyskellisyys liitettiin samalla tiettyihin kulutuskäytäntöihin. Nämä tiettyä elämäntapaa ylläpitävät kulutuskäytännöt puolestaan kuuluvat olennaisesti moniin kansainvälisen yritysmaailman tarjoamiin kaupankäynnin mahdollisuuksiin. Mubarakin aikakaudella vakiintuneita bisnesverkostoja ei huolettanut niinkään politiikan sisältö vaan se, kuka Egyptiä hallitsi. ”Oikeat” henkilöt valtion rattaissa eivät siis mahdollistaneet vain tiettyä elämäntyyliä vaan myös etuoikeutetun aseman yritysmaailmassa. Kuukausia myöhemmin, kun presidentti Muhammad Mursi syöstiin vallasta kesällä 2013 (ja tuhansia ihmisiä menehtyi Egyptin kaduilla muun muassa turvallisuusviranomaisten vallankäytön seurauksena), tapahtuman järjestänyt aikakauslehti kertoi lopettavansa politiikasta kirjoittamisen. Lehden päätoimittaja kertoi asiasta lukijakunnalleen näin: ”Päätimme jättää politiikan sivuun ja keskittyä siihen, mikä saa meidät hymyilemään tähän aikaan vuodesta – meidän mahtava vuotuinen muotinumeroimme.” Tämä kapea politiikan määritelmä kätkee sisäänsä tärkeitä intressejä, sillä valtiovallan väkivallan sijaan muodista ja muista elämäntapaan liittyvistä materiaalisista valinnoista raportoiminen on sekin poliittista toimintaa.

LÄHTEET

- Abaza, Mona 2010. The Trafficking with Tanwir (Enlightment). *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (1): 32–46.
- Abbink, Jon & Tijo Salverda 2013. Introduction: An anthropological Perspective on Elite Power and the Cultural Politics of Elites. Teoksessa Jon Abbink & Tijo Salverda (toim.):

- The Anthropology of Elites: Power Culture, and the Complexities of Distinction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Abul-Magd, Zeinab 2017. *Militarizing the Nation: The Army, Business, and Revolution in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- Abu-Lughod, Lila 2005. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Agrama, Hussein Ali 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ahmed, Leila 2011. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven & London: Yale University Press.
- Al-Sharmani, Mulki 2017. Reforming Egyptian Family Laws: The Debate About a New Substantive Code. In Mulki Al-Sharmani (toim.): *Feminist Activism, Women's Rights, and Legal Reform*. London: Zed Books.
- Armburst, Walter 1996. *Mass Culture and Modernism in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayeb, Habib & Ray Bush 2012. Introduction: Marginality and exclusion in Egypt and the Middle East. Teoksessa Ray Bush & Habib Ayeb (toim.): *Marginality and Exclusion in Egypt*. London: Zed Books.
- Bauman, Zygmunt 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 1989 [1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.
- Browers, Michaelle L. 2009. *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*. New York: Cambridge University Press.
- Culang, Jeffrey 2018. "The Shari'a must go": Seduction, Moral Injury, and Religious Freedom in Egypt's Liberal Age. *Comparative Studies in Society and History* 69 (2): 446–475.
- Daloz, Jean-Pascal. 2013. *Rethinking Social Distinction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Denis, Eric 2006. Cairo as a Neoliberal Capital. Teoksessa Paul Amr & Diana Singerman (toim.): *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Di Muzio, Tim 2015. *The 1% and the Rest of Us: A Political Economy of Dominant Ownership*. London: Zed Books.
- Elämäntapalehti A*, eri numeroita vuodelta 2012.
- Four Seasons n.d. Service Culture. *Yrityksen kotisivut*. https://web.archive.org/web/20160626002154/http://www.fourseasons.com/about_four_seasons/service-culture/. <Vierailtu 25.2.2021>
- Freeland, Chrystia 2012. *Plutocrats: The Rise of the New Global Super-Rich and the Fall of Everyone Else*. London: The Penguin Press.
- Goffman, Erving 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Random House.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1992. Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23.
- Hafez, Sherine 2011. *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Womens Islamic Movements*. New York: New York University Press.

- Hanieh, Adam 2013. *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East*. Chicago: Haymarket Books.
- Jacquemond, Richard 2008. *Conscience of the Nation: Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Kapoor, Ilan 2013. *Celebrity Humanism: The Ideology of Global Charity*. New York: Routledge.
- Khan, Shamus Rahman 2011. *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School*. Princeton: Princeton University Press.
- Khan, Shamus Rahman 2013. The Ease of Mobility. Teoksessa Thomas Birtchnell & Javier Caletrio (toim.): *Elite Mobilities*. London: Routledge.
- de Koning, Anouk 2006. Cafe Latte and Caesar Salad: Cosmopolitan Belonging in Cairo's Coffee Shops. Teoksessa Paul Amr & Diana Singerman (toim.): *Cairo: Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- el-Mahdi, Rabab 2012. Against Marginalization: Workers, Youth and Class in the 25 January Revolution. Teoksessa Ray Bush & Habib Ayeb (toim.): *Marginality and exclusion in Egypt*. London & New York: Zed Books.
- Mahmood, Saba 2012. Sectarian Conflict and Family Law in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 39 (1): 54–62.
- Marfleet, Philip 2009. State and Society. Teoksessa Rabab El-Mahdi & Philip Marfleet (toim.): *Egypt: Moment of Change*. Cairo: The American University Press.
- McLarney, Ellen 2015. *Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening*. Princeton: Princeton University Press.
- McLarney, Ellen 2016. Women's Equality: Constitutions and Revolutions in Egypt. *Project on Middle East Political Science (POMEPS)*. <https://pomeps.org/womens-equality-constitutions-and-revolutions-in-egypt>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Mehrez, Samia 2010. *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Merry, Sally Engle 2003. Human Rights Law and the Demonization of Culture. *Polar: Political and Legal Anthropology Review* 26 (1): 55–77.
- Mitchell, Timothy 1999. Dreamland: The Neoliberalism of Your Desires. *Middle East Report* 210: Spring 1999. <https://merip.org/1999/03/dreamland-the-neoliberalism-of-your-desires/>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Mittermaier, Amira 2019. *Giving to God: Islamic Charity in Revolutionary Times*. California: University of California Press.
- Mustonen, Liina 2015. The Gender-Dimension of the Authoritarian Backlash in Egypt: Theorizing Gender in the Middle East. *Turkish Policy Quarterly* Spring 2015. <https://turkishpolicy.com/article/751/the-gender-dimension-of-the-authoritarian-backlash-in-egypt-spring-2015>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Mustonen, Liina 2018. Esiripun takana: Kairon oopperatalo ja vuoden 2011 kansannousu. Lukemista Levantista. *Suomen Lähi-idän instituutti*. <http://www.fime.fi/lukemista-levantista-esiripun-takana-kairon-oopperatalo-ja-vuoden-2011-kansannousu/>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Mustonen, Liina 2020. Politics of Culture and Cosmopolitan Nostalgia during Islamists' Rule in Egypt. *Middle East Journal of Culture and Communication* 13 (2): 152–169.

- Peterson, Mark Allen 2011. *Connected in Cairo: Growing up Cosmopolitan in the Model Middle East*. Bloomington: Indiana University Press.
- Roll, Stephan 2013. *Egypt's Business Elite After Mubarak*. SWP Research Paper. Berlin: Stiftung Wissenschaft and Politik. https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2013_RPo8_rll.pdf. <Vierailtu 25.2.2021>
- Said, Omar 2015. The State's Moral Authority. Kääntänyt Amira Elmasry. *Mada Masr* 13.4.2015. <https://web.archive.org/web/20150612105305/http://www.madamasr.com/sections/politics/state%E2%80%99s-moral-authority>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Sassen, Saskia 2007. *A Sociology of Globalization*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schielke, Samuli 2015. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Shore, Cris 2002. Introduction: Towards an Anthropology of Elites. Teoksessa Chris Shore & Stephen Nugent (toim.): *Elite Cultures: Anthropological perspectives*. London: Routledge.
- White, Sarah 2002. Thinking Race, Thinking Development. *Third World Quarterly* 23 (3): 407–419.
- Winegar, Jessica 2006. *Creative Reckonings: The Politics of Art and Culture in Contemporary Egypt*. California: Stanford University Press.
- Winegar, Jessica 2009. Culture is the Solution: The Civilizing Mission of Egypt's Culture Palaces. *Review of Middle East Studies* 43 (2): 189–197.
- Winegar, Jessica 2014. Civilizing Muslim Youth: Egyptian State Culture Programmes and Islamic Television Preachers. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (3): 445–465.
- Yúdice, George 2003. *The Expediency of Culture*. Durham: Duke University Press.

Varainkeruu, veronkanto ja moraalitalous Fidžillä (eli valtio takaapäin)

Matti Eräsaari

 <https://orcid.org/0000-0002-7851-2685>

Johdanto

Proseduuriuskollisuus, jokapäiväisten toimien banaali toisto ja ennakkotapausten arkinen realismi toisintavat ”valtiota” instituutiona yli ajan ja paikan. Mutta tekeekö tällainen toiminta muutakin kuin tuottaa tai toisintaa olosuhteet, jotka mahdollistavat instituutioiden jatkuvuuden? Mielestämme ne tekevät paljon enemmän. Juuri tällaiset arkipäiväiset toiminnat uusintavat valtion keskeisen aseman, asettavat sen kaikkien muiden sosiaalisten instituutioiden edelle. Proseduurien ja ennakkotapausten jokapäiväistämisen avulla tuotetaan ja ylläpidetään myös esimerkiksi luokka-asemaan tai sukupuoleen sidottua sosiaalista epätasa-arvoa. (Sharma & Gupta 2006: 13.)

Edellinen katkelma on peräisin valtion antropologiaa esittelevästä oppikirjasta *The Anthropology of the State: A Reader* (2006). Siinä tiivistyy hyvin se kriittinen näkökulma, joka keskittyy valtioon pakottajana ja vallankäyttäjänä, jonakin, jonka oikeutukseen voi ja tulee kiinnittää yhä uudelleen huomiota. Katkelman kirjoittaneiden Sharman ja Guptan

tekstissä esimerkkinä tästä toimii Intian valtion toimintatavoissa korostuva vaatimus kirjoitettujen dokumenttien käytöstä. Tämä asettaa kansalaiset – Sharman ja Guptan esimerkkitapauksessa alimpien kastien kirjoitustaidottomat naiset – eriarvoiseen asemaan suhteessaan valtioon. Kirjoittajat siirtyvät keskustelemaan siitä, kuinka byrokraattisten toimintamallien hierarkkisuus leviää valtioninstituutioista ei-valtiollisiin konteksteihin: kuinka valtio replikoituu suoran hallinnon ulkopuolelle (Sharma & Gupta 2006: 13–17).

Tässä luvussa tarkastelen erään byrokraattisen käytännön leviämistä suoran valtiollisen hallinnon ulkopuolelle. Tapaustutkimuksenani toimii fidžiläisten varainkeruutilaisuuksien protokolla: tarkemmin sanottuna varainkeruun juuret siirtomaa-aikaisessa veronkannossa. Analyysissa omaksumani ajallinen viitekehys – 1800-luvun lopulta 2000-luvun alkuun – nostaa samalla esiin edellä siteeratun yksinkertaisen ”valtionhallinnosta yhteiskuntaan” -kausaliteetin ongelmallisuuden, sillä kun yksittäistä ilmiötä tarkastellaan pidemmällä aikavälillä, muuttuu valtiollisten ”syötteiden” ja ei-valtiollisten jäljitelmien käsitteellinen erillään pitäminen yhä vaikeammaksi. Erilaiset valtion projektit kohtaavat ihmisten toiminnassa ja muuttuvat samalla joksikin muuksi: toiminnaksi, moraaliksi, kulttuuriksi ja muiksi vaikeasti lokeroitaviksi ilmiöiksi.

En lähde kysymään, mikä valtio on tai miten se toimii, vaan tarkastelen ensisijaisesti fidžiläisten varainkeruiden ilmentämää niin sanottua moraalitaloutta. Moraalitalouden (*moral economy*) käsitteellä viitataan yleensä jonkin ihmisryhmän (kansanomaisiin) käsityksiin siitä, millaiset moraaliset säännöt sitovat kaupankäyntiä. Käsitteen otti alun perin käyttöön historioitsija E. P. Thompson, jonka analyysissa englantilaisen väkijoukon 1700-luvun lopulla ilmentämä moraalitalous juontaa juurensa valtion omiin lakeihin ja asetuksiin. Thompsonin käsittelemässä esimerkissä väkijoukko, joka nousee vastarintaan ruoan hintojen noustessa liian korkealle, saakin viime kädessä toiminnalleen oikeutuksen vanhoista laeista. Hänen kuvaamansa yleinen mielipide tuomitsi ruoan myymisen korkeimpaan mahdolliseen hintaan samaan aikaan, kun kansa näki nälkää. Thompson kuitenkin osoittaa, että niin sanotuissa ruokamellakoissa vastakkain asettuivat pohjimmiltaan vanhemman, holhoavan valtion ja uuden, liberaalin valtion toimintamallit.

Tässä luvussa käsittelemäni moraalitalous ei kuitenkaan liity ruoan jakamiseen. Sen sijaan otan tarkasteltavakseni varainkeruutilaisuudet (*sol*i) Fidži-saarilla, eteläisellä Tyynellämerellä. Varainkeruu on Fidžillä keskeinen tapa rahoittaa paikallisyhteisöjen projekteja – eräänlaisia julkisia palveluita –, joiden järjestämiseen valtion resurssit eivät riitä. Täten varainkeruu rinnastuu veroihin sellaisina kuin me ne esimerkiksi pohjoismaisen hyvinvointivaltion kautta hahmotamme: ne edustavat eräänlaista yhteisvastuun ajatusta mutta myös sitä vaurauden jakamisen ihanetta, joka määrittää nykyaikaista veronkantoa. Fidžiläinen varainkeruu on samalla kuitenkin myös esimerkki siitä Thompsoninkin kuvaamasta prosessista, jossa valtion alulle panema institutionaalinen käytäntö ”alkaa elää omaa elämäänsä”.

Fidži tunnetaan etnografisessa kirjallisuudessa vastavuoroisuutta korostavasta ideologiastaan (esim. Sahlins 1962; 1972; 1993), joka nähdään usein jopa yhteensovittamattomana uusklassisen talousideologian kanssa. Kyse on jakamis- ja vaihdantajärjestelmästä, joka usein määritellään Marcel Maussin (1999 [1923]) klassisen analyysin mukaisesti lahjataloudeksi. Mauss on syytä nostaa esiin tässä kohdin myös toisesta syystä: koko hänen laaja-alainen analyysinsä siitä, mistä lahjojen antamisessa lopulta on kyse, päättyy johtopäätöksissään etsimään tapoja, joilla lahjojen vaihdannan ymmärtäminen voi johtaa meidät ”löytämään reittejä kohti parempia hallinnollisia käytäntöjä omissa yhteiskunnissamme” (Mauss 1999: 120). Itse asiassa ymmärrys siitä, että verotus voi olla ihanteellinen tapa välttää turvautumasta vastaanottajaa nöyryyttävään hyväntekeväisyyteen (ks. Douglas 1999), on yksinkertaisin tapa muistuttaa siitä, että Mauss itse pyrki tietoisesti osoittamaan yhteyden tutkimiensä vaihdannan muotojen ja oman yhteiskuntamme välillä. Maussin perimmäinen ajatus, jonka mukaan erilaisten lahjojen antaminen ja saaminen on ihmisyhteisöjä kaikkialla yhdistävää toimintaa – ja lahjoista kieltäytyminen vastaavasti sodan julistamista –, on pohjimmiltaan sama kuin taloussosiologien suppeampi muotoilu ”modernissa maailmassa veronkanto on yhteiskuntasopimus” (Martin, Mehrotra & Prasad 2009: 1).

Tarkastelemani fidžiläinen varainkeruu on siirtomaa-aikaisen veronkannon mallin mukaan järjestetty tapa tuottaa yhteisön tarvitsemia ”sosiaalipalveluita” vahvan (maksukykyisen) valtion poissa ollessa. Se

ei kuitenkaan ole vain valtion rutinoitunut jatke, sillä toisin kuin siirto-maahallinto, joka kiinnitti erityistä huomiota rahankeruuseen ja dokumentointiin, saarten nykyhallinto ei kontrolloi pieniä kyläyhteisöjä tai niissä asuvia, pitkälti omavaraisia viljelijöitä. Verotus on syrjäisissä kylissä asuville fidžiläisille hallinnon alue, jossa valtion suora kontrolli loistaa poissaolollaan, sillä kyläläisistä ani harva ylittää valtion verokynnyksen (30 000 fidžin dollaria eli reilut 12 000 euroa). Siksi ero antropologien esimerkiksi Afrikassa tutkimaan ilmiöön, jossa ihmiset pyrkivät verotuksen piiriin vahvistaakseen oikeuttaan valtion tarjoamiin palveluihin (esim. Roitman 2007), on paljon puhuva. Fidžiläinen varainkeruu on kuin yhteisön itselleen kehittämä tapa organisoida poissa olevan valtion toiminnot. Sitä se ei kuitenkaan ole, sillä varainkeruu on ilmiselvästi järjestetty edellisen hallinnon luoman mallin pohjalta: hyödyntämällä sosiaalista ”muotoa”, jonka ideologisen sisällön yhteisö on kuitenkin määrittänyt uudelleen. Tässä luvussa kuvataan tätä vanhan hallinnollisen mallin uusiokäyttöä, sen täyttämistä uudella ideologisella sisällöllä.

Veronkanto moraalitaloutena

Lähetysaarnaja Thomas Williams kuvasi 1800-luvulla fidžiläistä veronkantoa ihailevin sanankääntein:

Toisin kuin Britanniassa Fidžillä veronmaksu liittyy kaikkeen siihen, mitä kansa rakastaa. Päivä, jona se tapahtuu, on juhlapäivä; parhaiden asujen, kauniiksi laittautumisen ja ystävällisten sanojen päivä. [– –] Fidžiläinen luovuttaa tribuuttinsa ilmentäen kaikin tavoin iloista jännittyneisyyttä, johon koko heimo osallistuu. Katsojat kerääntyvät ympärille sankoin joukoin, ja Kuningas ja hänen seurueensa ovat paikalla vastaanottamassa veroa, joka maksetaan laulun ja tanssin saattelemana ja vastaanotetaan hymyin ja suosionosoituksin. Veronmaksajat poistuvat paikalta osallistuakseen kunninkaan heille tarjoamaan juhlaan. Varmasti hallinto, joka kykenee näin tekemään veronmaksusta ”onnellisen asian”, ei voi olla halveksittava. (Williams 1985 [1858]: 40, käännös kirjoittajan.)

Williams sivuuttaa kuvauksessaan sen merkittävän seikan, että kyse on sadon ensihedelmien lahjoittamisesta hallitsijalle: eräänlaisesta uhrilahjasta päällikölle, jonka hyvinvointi takaa alamaisten ja valtakunnan hyvinvoinnin. Mutta vaikka kyse ei ole byrokraattisesta valtionverosta vaan valtiosta, jolle hallitsija antaa kasvot, pitää Williamsin keskeinen oletus yhtä kaikki paikkansa: valtiolle koottu varallisuus on todellakin yhteinen asia, jossa konkretisoituvat ihmisten toiveet ja halut. Valtio, joka tekee verojen maksamisesta ”onnellisen asian”, on tehnyt jotain oikein.

Talusanropologi Gustav Peebles (2012) on hieman samassa hengessä esittänyt, että antropologien eri puolilla maailmaa tutkima, rahaan liitetty ”epäpuhtaus” tai moraalittomuus (ks. esim. Parry ja Bloch [toim.] 1989; Ruckenstein & Kallinen [toim.] 2009) onkin itse asiassa valtiottomien yhteisöjen tapa edesauttaa kasautuneen vaurauden uudelleenjakoa. Rahalle tunnusomainen epäpuhtaus ei Peeblesin mukaan ole pelkkää symbolismia, vaan sillä on selkeä tarkoitus: se pakottaa yhteisön jäseniä jakamaan kertynyttä ylijäämää. Mihail Bahtinia lainaten Peebles muistuttaa lukijaansa rahan ambivalentista luonteesta: se on kuin son-taa, samaan aikaan sekä likaista että uutta elämää ruokkivaa. Rahan likaisuutta korostava ideologia on Peeblesin mukaan epävirallinen verotusjärjestelmä.

Peeblesin ajatus yhteisön oman moraalikäsitteksen kautta harjoitetusta sääntelystä ja toimeenpanovallan anastamisesta on itse asiassa varsin lähellä sitä, mitä yllä mainittu, brittiläisen työväenliikkeen syntyä tutkinut historioitsija E. P. Thompson (1971) on kuvannut moraalitalouden käsitteellään. Thompsonille moraalitaloutta havainnollistavat Englannissa 1700- ja 1800-luvuilla toistuneet ruokamellakat tai niitä ohjannut näennäisen spontaani konsensus. Vaikka varsinaista työväenluokkaa tai -liikettä ei vielä ollut olemassa eikä toimintaa organisoinut mikään muukaan keskitetty taho, köyhälistö eri puolilla Englantia reagoi tilanteeseen samalla tavoin. Thompson listaa moninaisia historiallisia lähteitä, joista kaikissa kuvataan peruspiirteiltään samaa toimintamallia: väkijoukko pysäytti ruokakuorman ja myi ruoan oikeudenmukaisena pitämänsä hintaan. Kaupan tuotto annettiin viljelijälle, jolle kuorma kuului. Thompsonin kysymys lyhykäisyydessään onkin, mikä legitimoi väkijoukon toiminnan ja niin mahdollisti tällaisen toimintamallin?

Thompsonin keskeinen argumentti on, että ”ruokamellakoina” tunnetut tapahtumat eivät suinkaan olleet väkijoukon epätoivosta kumpua-va protesti vaan perusteltua toimintaa, jonka oikeutti selkeä käsitys oikeasta ja väärästä. Vapaiden markkinoiden ideologia oli karkeassa ristiriidassa ruoan myymiseen liitettyjen moraalisääntöjen kanssa. Moraali sai kuitenkin tässä tuekseen joukon vanhoja lakeja, jotka olivat ennen viljan sääntelyn vapautumista asettaneet tiukat säännöt sille, kuinka, missä, koska ja millaisissa erissä viljaa sai myydä – jopa mihin kellonaikaan tämä oli sallittua. Vanhat asetukset olivat laajalti taanneet köyhemmälle kansanosalle mahdollisuuden ostaa ruokaa kieltämällä esimerkiksi myynnin liian suurina erinä, markkinapaikkojen ja -aikojen ulkopuolella, ja niin edelleen. Moraalitalous ei ole sama asia kuin vanha paternalististen asetusten ja lakien kirjo, jonka kansa muisti usein vielä vuosisatojen jälkeenkin. ”Vanhan” valtion vanhat asetukset tekivät kuitenkin moraalisten ideoiden laajamittaisen soveltamisen helpoksi.

Niin Thompsonin kuvaama kansanjoukon toimeenpanema ruoan sääntely kuin myös ajatus verojen (tai uhrilahjan) luovuttamisesta kukkaseppeleiden ja juhla-asujen koristamana ”onnellisena asiana” korostavat omilla tavoillaan jakamisen ”muotoseikkoja”, niitä formaaleja ja toistuvia piirteitä, jotka kiinnittivät tahoillaan niin Williamsin kuin Thompsonin huomion. Tämän kirjan kontekstissa merkittäväksi nousee samalla myös kysymys tällaisten havainnoitavien käytäntöjen syntyhistoriasta: valtion projektien toisesta elämästä sen jälkeen, kun valtion poliittinen tahto on jo kääntynyt toisaalle. Analyysini lähtökohtana toimivat varainkeruun ritualisoidut, toistuvat piirteet.

Fidžiläinen varainkeruu

Tämä artikkeli pohjautuu etupäässä aineistoihin, jotka keräsin vuosina 2007–2008 Fidžin pääsaarella, erityisesti Naloton kylässä, kahden tunnin ajomatkan päässä saarten pääkaupungista Suvasta pohjoiseen. Noin 300 asukkaan Naloto sijaitsee juuri pääkaupunkia ympäröivän taajama-alueen ulkopuolella – ”metsässä” tai ”pusikossa” (*veikau*). Yksi kylää voimakkaimmin määrittävistä piirteistä onkin se tapa, jolla se sekä yhdistyy

urbaaniin rahatalouteen että leikkautuu siitä irti. Kyläläiset käyvät kaupungissa ostoksilla keskimäärin kerran pari kuukaudessa, mutta ainoa tapa ansaita rahaa kylästä käsin on satokasvien tai kalan myyminen kaupungissa. Autoja ei ole, ja kyydit kaupunkiin hoituvat yksityisen firman operoiman kuorma-auton lavalla. Palkkatöiden tekemiseen tämä kyyti ei ole kyllin säännöllinen, minkä vuoksi työpaikan hankkiminen edellyttää kylästä pois muuttamista. Klaanirekisteriin nalotolaisiksi kirjatusta kyläläisistä 700 asuikin kenttätyöni aikaan kylän ulkopuolella; tosin ”kylässä asuva” tai ”kaupunkilainen” eivät ole pysyviä identiteettejä, vaan ihmiset muuttavat jatkuvasti kylään ja sieltä pois.

Kyläläiset ovat korostetun ylpeitä kylästään, sen historiasta, traditioista ja ennen kaikkea sen tarjoamasta ”paratiisimaisesta” elämäntavasta. ”Rahaa ei täällä tarvita”, kuuluu yleinen hokema, jota toistetaan miltei kaikissa Fidžin kylissä: kalaa saa merestä, hedelmiä puista ja taaron ja kassavan viljelyyn tarvittavaa maata on kylän ympärillä runsaasti. Samaan aikaan useimpien kyläläisten rahantarve on ilmeinen: asuminen, sähkö, vaatteet ja kymmenet muut asiat maksavat rahaa, jota kylässä on vähän. Monet, varsinkin vanhemmat kyläläiset saavat rahaa kaupungissa tai ulkomailla asuivilta sukulaisiltaan, kun sitä tarvitsevat. Valtion viroissa työskennelleillä kyläläisillä saattaa olla eläkerahastoja. Pikkurahaa voi ansaita myös myymällä kaupungista ostettuja arkihyödykkeitä kylässä pienellä voitolla. Pääsääntöisesti rahaa määrittää kuitenkin jonkinasteinen niukkuus.

Ehkä juuri tämän vuoksi rahan kerääminen yhteisiin tarkoituksiin suoritetaan korostetun julkista, kaikille avointa protokollaa noudattaen. Tämä tarkoittaa varainkeruutilaisuuksia, *soleja* – fidžinkielinen sana tarkoittaa ”antamista” –, joissa kerättyjen varojen käyttötarkoitus ja osallistujilta odotettu summa ilmoitetaan hyvissä ajoin ennen tapahtumaa. Solin järjestäjänä toimii useimmiten joku kylän lukuisista komiteoista (*komiti*): miesten komitea, naisten komitea, koulukomitea, tiekomitea, kehityskomitea, nuorisokomitea tai jokin muu. Komiteat vaihtelevat niin kokonsa, kokoontumistiheydensä kuin kokousten muodollisuudenkin osalta, mutta yksi kaikille tunnusomainen piirre on niiden kokoonpano – ollakseen *komiti* komitealla on oltava ainakin puheenjohtaja ja kirjanpitäjä. Toden totta, komiteoita ja niiden statusvaikutuksia voisi

helposti tarkastella esimerkkinä Sharman ja Guptan edellä mainitsemasta proseduurien arkipäiväistämisen myötä tuotetusta sosiaalisesta statuksesta, sillä komitean puheenjohtajana toimiminen mainitaan aina, kun jonkun kyläläisen ansioita listataan.

Mutta komiteoiden lisäksi myös eri kirkkokunnat järjestävät *soleja*, toisinaan myös jokin sukuryhmä saattaa järjestää *solin* uuden rakennushankkeen tai tärkeän tilaisuuden rahoittamiseksi. Samoin myös kaupungeissa asuvat nalotolaiset pitävät *soleja*, useimmat niistä jotakin tiettyä tarkoitusta varten järjestettyjä (kylän yhteistilan varainkeruu, kyläkoulun varainkeruu), mutta esimerkiksi Lautokan kaupungissa asuvat nalotolaiset pitävät myös kerran kuussa kokoontuvaa ”klubia”, jossa kerätään varoja tulevien häiden, hautajaisten tai muiden kylään lähtöä edellyttävien tapahtumien varalle. Nämä eroavat muualla tavatuista säästöringeistä tai -kassoista siten, että varainkeruu on aina tapahtuma, jolla on vakiintunut protokolla. Vähäisimmilläänkin tämä protokolla pitää sisällään annettujen summien ääneen julistamisen ja muistiin kirjaamisen, kerätyn kokonaissumman julkistamisen tapahtuman lopuksi ja yleensä kavakasvista (*Piper methysticum*) uutetun juoman (*yaqona*) tarjoamisen tilaisuuden aikana. Erilaiset *solit* ovatkin saarten alkuperäisväestön keskuudessa tuiki tavallinen tapahtuma: viikoittain järjestettyjen kirkon *solien* (”kolehti”) lisäksi Naloton kylässä järjestetään jokin varainkeruu arviolta joka toinen viikko.

Yksi syy *solien* määrään ovat Fidžin tasavallan heikot valmiudet järjestää julkisia palveluita kylätasolla. Valtio nimeää kyllä jokaiseen alkuperäisväestön kylään virkamiespäällikön (*turaga ni koro*, ”kylän päällikkö”), jonka tehtävä on pitää kirjaa kylän asukkaista ja huolehtia kylän ylläpidosta, mutta resurssien puuttuessa virkamiespäällikön aikaansaavuus riippuu täysin kyläläisten valmiudesta ottaa käskyjä vastaan. Kylissä vierailee säännöllisesti kiertävä sairaanhoitaja, ja jos kylään on vedetty sähkölinja, vastaa valtion sähköyhtiö verkon ylläpidosta. Ainakin Nalotoon johdettava tie käydään lanaamassa muutaman kuukauden välein. Muut julkiset palvelut ovat kylien omalla vastuulla. Naloton kylään esimerkiksi on viime vuosina järjestetty varainkeruiden avulla kylän yhteistila, yhteistilassa toimiva esikoulu, sadevesitankkeja, juokseva vesi, terveydenhoitajan vastaanottotila, kalastajaklaanien yhteistila ja kirkon penkit. Näiden

lisäksi kylän taloja yhdistävien sementoitujen polkujen, koulun, kirkon ja opettajien asuintilojen ylläpito edellyttää jatkuvia varainkeruita, vain muutamia esimerkkejä mainitakseni.

Itse asiassa varainkeruu toimii kylätasolla myös eräänä valtion ja kansalaisyhteiskunnan rajapintana. Fidžillä on näet vakiintunut käytäntö, jonka nojalla valtio maksaa puolet sellaisesta kylän kehitysprojektista, johon kyläyhteisö itse saa kerättyä puolet rahoista. Naloton ja sen kahden naapurikylän yhdessä ylläpitämä kyläkoulu (Nailagotabua Primary School) on hyvä esimerkki tästä periaatteesta, joskin kyläkoulun tapauksessa valtio tarjosi rahallisen avun lisäksi käyttöön myös vanhoja sotilaparakeja ja armeijan sotilaita rakennusavuksi. Erään lähikylän vesivessoja pidetään Nalotossa esimerkkinä ihailtavasta valtionavusteisesta kehityksestä, jonka aktiivinen kyläpäällikkö onnistui toimikaudellaan saamaan kylään. Nalotolaiset itse haaveilevat kylää kiertävästä merivallista, joka hidastaisi kylän rantaviivan eroosiota, mutta tätä haavetta he ovat useiden lähteiden mukaan elätelleet vuosikymmeniä olematta yhtään lähempänä tavoitteen toteutumista.

Edellä kuvatusta voidaan siis ymmärtää, että *soleja* on erilaisia. Jo yksistään kylän suurin kirkko, metodistikirkko, kerää vuoroviikoin kahta eri *solia* (kyläpastorin palkkaa varten kerätty *solu vakatawa* ja Fidžin metodistikirkolle kerätty *solu vakamisoneri*) yleensä talokohtaisesti mutta kerran kuussa ”klaaneittain” (*vakamataqali*)¹. Suurin kylän toistuvista *soleista* on kyläkoulun vuotuinen varainkeruutilaisuus, jossa kerätty taivoitesumma vuosina 2007 ja 2008 oli 50 Fidžin dollaria (n. 20 euroa) per talous. Kyläkoulun varainkeruu on suuri, usein koko päivän kestävä tilaisuus – ”parhaiden asujen, kauniiksi laittautumisen ja ystävällisten sanojen päivä”, jota koristavat kukkaseppeleet ja joka päättyy juhlaateriaan ja kolmen kylän yhteiseen illanviettoon. Pienemmät *solit* vaihtelevat rekisteriltään juhlavista aina vapaamuotoisiin, kavan juomisen ohessa järjestettyihin varainkeruisiin.

1 Fidžin termille *mataqali* ei ole antropologisessa kirjallisuudessa vakiintunutta käännöstä, osittain siksi, että se on eri puolilla saariryhmää viitannut eri tasoihin sukulaisuusjärjestelmän yksikköihin. Siirtomaakaudella lainvoimaistettu versio perinteisestä sukulaisuusjärjestelmästä nimeää kuitenkin *mataqalin* maanomistuksen perusyksiköksi, yhteisestä esi-isästä polveutuvaksi sukuryhmäksi, joka kollektiivisesti omistaa tietyn maa-alueen kotikylänsä välittömässä läheisyydessä. Käytän *mataqalista* suomennosta ”klaani” lähinnä välttääkseni luettavuutta haittaavan lainasanan toistelu.

Sekä tavoitesumman ylittäminen että sen alittaminen on epätavallista, vaikka kylässä vierailevat kaupunkilaiset saattavatkin ylittää pyydetyn summan aivan kuten nuorten, vasta itsenäistyneiden kylässä asuvien aikuisten lahjoitukset saattavat jäädä vajaiksi. Mutta pääsääntöisesti *sol*i etenee aina samaa monotonista kaavaa noudattaen: kukin osallistuja antaa ennalta sovitun summan, summa julistetaan ääneen läsnäolijoille jokaisen yksittäisen lahjoituksen jälkeen, paikallaolijat kiittävät jokaista lahjoittajaa, ja summa kirjataan muistiin. Sama toistuu, kerta toisensa jälkeen, kuten oheisesta, kenttämuistiinpanoista tiivistämästäni kuvauksesta käy ilmi:

Naloton naisten komitean *sol*i pidettiin pääsiäislomalla 2008: ajan-kohtana, jolloin järjestetään myös häitä ja muita kaupunkilaisten läsnäoloa edellyttäviä tapahtumia. Kerättäväksi summaksi oli etukäteen sovittu kymmenen dollaria [noin neljä euroa] jokaiselta aikuiselta naiselta. Miehet olivat luvanneet tuoda, tarjoilla ja paljolti myös juoda tilaisuuden edellyttämän seremoniallisen kavan ja valmistivat lisäksi kassavasta ja kookoskermasta tehtyä makeaa *vakalolo*-juhlaruokaa.

Tilaisuuden virallinen osa alkoi noin kolme tuntia ilmoitettua ajankohtaa myöhemmin, kun naisten komitean johtaja, kaksi sihteeriä ja rahankerääjät muovikulhoineen ottivat paikkansa yhteis-tilan yläpäässä. Kun kaikki oli valmista, he alkoivat käydä läpi listaa kaikista kylän naisista klaani klaanilta: ensin kutsuttiin päällikkö-klaanin naiset, sitten päällikön installoivan klaanin naiset, ja niin edelleen. Nimensä kuultuaan naiset saapuivat yksitellen keräysastian luo, missä muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta jokainen *sol*iin osallistunut kyläläinen pudotti keräysastiaan ennakkoon sovitut kymmenen dollaria.

Kerääjät julkistivat jokaisen lahjoituksen kuuluvalla äänellä: ”Tuin äiti, kymmenen dollaria”, ”Maikelin äiti, kymmenen dollaria”, ”Meren äiti kymmenen dollaria”. Ilmoitusta seurasivat aina paikallaolijoiden mutisemat kiitokset. Nimeä, jonka lahjoitus jäi puuttumaan, seurasi lyhyt hiljaisuus – maksua vaille jääneiden nimet luettiin uudelleen vielä tapahtuman lopuksi, niin että myöhäs-

telijät saivat mahdollisuuden maksaa (ja maksamattomuuden stigma korostui). Koska pääsiäisviikonlopulle oli järjestetty muitakin tapahtumia, lähettivät monet kylän naisista maksunsa ystävien tai sukulaisten mukana. Lisäksi muutamat läsnäolijat mitä ilmeisimmin maksoivat myös poissa olevan sukulaisen puolesta.

Kun lista oli käyty läpi, komitea varmisti, ettei kenenkään nimi ollut unohtunut. Sen jälkeen sihteerit laskivat rahat, kahteen kertaan, ja julistivat *solin* tuloksen: hieman yli 500 Fidžin dollaria [n. 200 euroa]. *Solin* päätteeksi komitean johtaja piti kiitospuheen, miehet tarjoilivat ruoan ja metodistikirkon edustaja (*tuirara*) luki rukouksen.

Varsinainen rahankeruu vei noin tunnin. Monet kyläläiset viettivät kuitenkin tapahtumaa edeltäneet kolme tuntia valmistaen lounasta, joka tarjottiin ennen tapahtuman alkua, tai makeita *vakalolonyyttejä*, jotka tarjottiin sen päätteeksi, tai valmistaen ja tarjoillen kavaa, jota tarjottiin keruun aikana ja sen jälkeen. Itse rahankeräystä seurasi lisäksi naisten komitean kokous, jossa pohdittiin rahojen käyttöä. Kokous jatkui suurena kavanjuomistilaisuutena, johon osallistuivat niin miehet kuin naisetkin. Tilaisuus oli ilmoitettu alkavaksi kymmeneltä, varsinainen rahankeruu alkoi yhdeltä, ja juhla päättyi kello kuudelta niin, että naisten komitean varainkeruutilaisuus vei aika lailla koko päivän.

Toisin kuin miltei koko kylän läsnäoloa edellyttänyt naisten komitean *solin* lukumäärältään yleisimmät pienet varainkeruutilaisuudet järjestetään niin, että läsnäolijat kokoontuvat yhteen juomaan kavaa ja seurustelemaan kava-astian ympärillä. Tällöin varainkeruu yhdistyy rentoon seurusteluun niin, että osallistujat saattavat tarkoituksella pitkittää tapahtumaa: yksi läsnäolija nakkaa mytyksi rutatun setelinsä lattian poikki rahankerääjälle puolen tunnin jutustelun jälkeen, toinen tuntia myöhemmin, ja niin edelleen. Kirkon ja koulun varainkeruissa puolestaan noudatetaan muodollisempaa protokollaa, jossa metodistikirkon *suntio* (*tuirara*, engl. *church steward*) tai koulukomitean johtaja lukevat nimen kerrallaan kirjasta, ja jokainen maksuvelvollinen kävelee vuorollaan paikalle kokoontuneen joukon eteen ojentamaan rahansa. Maksettu sum-

ma ja maksajan nimi ilmoitetaan aina ääneen, ja summa kirjataan aina ylös.

Vaikka varainkeruun mittakaava ja muodollisuuden rekisterit vaihtelevat pienistä illanistujaisista aina monen kylän yhdessä järjestämiin, äänentoistolaitteita vaativiin tilaisuuksiin, tapahtuman muodollisuudet pysyvät siis samoina. Jopa kylän metodistikirkon järjestämä pyhäkoulu opettaa alle kouluikäisille lapsille varainkeruun protokollaa, jossa toistuvat nimien ja summien ääneen kuuluttaminen ja muistiin kirjaaminen. Samoin myös kouluikäisten tyttöjen järjestämissä kakkuarpajaisissa noudatetaan käytäntöä, jossa maksettu summa julkistetaan ääneen ja kirjataan ylös. Näihin korttipakalla pelattaviin arpajaisiin voi osallistua korkeintaan 13 pelaajaa kerrallaan. Jokainen lunastaa yhden numeron (1–13), kaikki maksavat numerostaan saman hinnan, ja se, jonka numero vedetään korttipakasta, voittaa piirakan. Silti myös tällöin jokaisen osallistujan nimi ja näiden maksama identtinen summa kuulutetaan läsnäolijoille – Maikeli 50 senttiä, Mere 50 senttiä, Jone 50 senttiä, Rosa 50 senttiä, ja niin edelleen – samalla kun jokainen vastaanotettu, identtinen summa kirjataan esimerkiksi vanhaan kouluvihkoon tai paperinpalaselle. Toisin kuin kirkon ja kylä- tai koulukomitean virallisten tilikirjojen tapauksessa kakkuarpajaisten kirjanpitoa ei kuitenkaan tarvita mihinkään: niitä ei tarkasteta jälkikäteen.

En tässä kuitenkaan pyri kiinnittämään huomiota ainoastaan kirjanpidon tarpeellisuuteen tai tarpeettomuuteen tai toiminnan muodollisuuteen ylipäättään vaan siihen tapaan, jolla käteinen raha, suoritteiden ritualisoitu julkisuus ja kirjanpidon läsnäolo kohtaavat varainkeruutilaisuuksissa. Tilaisuuksien logiikka on nimittäin miltei päinvastainen kuin fidžiläisten ”perinteisiksi” mieltämissä tilaisuuksissa.

Perinteiset eli ”maan tapaan” (*vakavanua*) tai ”fidžiläiseen tapaan” (*vakaviti*) järjestetyt tilaisuudet tarkoittavat erityisesti hautajaisia, häitä ja muita elämänkaareen liittyviä rituaaleja mutta myös erilaisia päällikköinstituutioon, uusiin rakennusprojekteihin, vanhojen rakennusten tai hautojen ylläpitoon ja muihin kylän perinnöllisten auktoriteettien johdolla suoritettuihin tehtäviin liittyviä tilaisuuksia. Olen aiemmin kuvannut molempia sekä niiden keskeisiä eroja (Eräsaari 2013; 2018), joten kiinnitän tässä huomion vain siihen, että niin sanottujen perinteisten

rituaalien keskiössä ovat sukuryhmät ja rituaalien näkyvimmän osan muodostavat poikkeuksetta ryhmien välillä liikkuvat kollektiiviset lahjat. Lahjan antajaa ja vastaanottajaa ei koskaan yksilöidä muuten kuin ryhmän vanhimmassa personifioituvien arvonimien tasolla. Yhteisiin lahjoihin on koottu niin miesten kuin naisten arvotavaroita – valaanhamppaita, kerosiinia, pandanusmattoja, kangaspakkoja, kuorikangasta – sekä ruokalahjoja kaikilta ryhmän jäseniltä. Tällaisten lahjojen suuruutta on hyvin vaikea määrittellä tarkasti, koska määriä ei koskaan ilmoiteta ääneen – päinvastoin, lahjatavaroiden määrää vähätellään ja ne esitellään usein nippuina, kekoina tai yksikköinä, joiden tarkka sisältö jää rituaalin osallistujille arvoitukseksi.

Niinpä kirjanpitoa ja yhteisön edessä tilivelvollisena olemista korostavien ritualisoitujen tapahtumien mallia on etsittävä jostain muualta kuin paikallisesta vaihtotraditiosta. Tilikirjat tarjoavat kuitenkin ilmeisen johtolangan.

Tilikirjat

Fidžin siirtomaakautta (1874–1970) määritti 1800-luvun loppupuolella syntynyt protektionistinen projekti, jonka puitteissa saarten alkuperäisväestöä pyrittiin hallitsemaan epäsuorasti, sen omista lähtökohdista. Syntyi järjestelmä, joka pyrki määrittelemään ”oikean” fidžiläisen kulttuurin ja kodifoimaan sen lakikirjoihin. Päällikköinstituutio, yksityisomaisuus ja maanomistusta määrittävä sukulaisuuden taso olivat siirtomaahallinnon keskeisiä ongelmakohtia, mutta vähä vähältä hallinto kirjasi alkuperäisväestöä sitoviin lakeihin, asetuksiin ja sääntöihin kaiken fidžiläisen talon mittasuhteista sika-aitausten sijaintiin, yhteisön jäseniä sitovista velvoitteista sopivina pidettyjen pyyntöjen suuruuteen. Lainvoimaista kulttuuria määrittelevät ”alkuasukassäädökset” (*Native Regulations*) olivat kuitenkin yllättävän tarkkoja nimenomaan tilikirjojen käytöstä – yllättävän siksi, että alkuperäisväestöllä ei ollut juuri lainkaan rahaa, ja saarten ensimmäinen kuvernööri Arthur Gordon näki jopa henkilökohtaisten (pikemmin kuin yhteisöllisten) verojen kantamisen ”mekanismina, joka ajaa miehet tahtomattaan orjuuteen” (Thurston

1886: 107). Tästä huolimatta tilikirjat saavat osakseen paljon huomiota ”alkuasukashallinnon” (*Native Administration*) asetuksissa:

Kaikki raha, jonka Roko [hallinnollinen virkamiespäällikkö] tai Vakatawa [metodistikirkon pastori] tai maakuntakirjuri vastaanottaa minkään laivan, veneen tai ruuhan, vesivarantojen tai minkään muun asian nojalla, tulee maksaa maakunnan rahastoon sekä kirjata ja käsitellä maakunnan Maakuntarahaston kirjanpitoon [– –] kaikki edellä mainitulla tavalla vastaanotetut rahat on merkittävä Tilikirjaan yhden viikon kuluessa siitä, kun rahat on vastaanotettu (A Regulation to Amend Regulation No. 2 of 1891. *Fiji Royal Gazette* 17/1899: 139–140).

Kaikki raha, jonka yhteisön puolesta vastaanottaa henkilö, joka on nimitetty sen vastaanottajaksi, kirjataan mainitun vastaanottajan toimesta kirjaan, jota pidetään tätä tarkoitusta varten (No. 5 of 1899: A Regulation to Amend Regulation No. 2 of 1891. *Fiji Royal Gazette* 46/1899: 352).

§6. Sellaiset minkä tahansa tähän tehtävään nimetyt henkilön vastaanottamat rahat, jotka on kuvattu tämän asetuksen toisen pykälän neljännessä momentissa, tulee vastaanottajan kirjata kirjaan, jota hän pitää tätä tarkoitusta varten, sekä välittömästi maksaa maakuntakirjurille, jonka tulee välittää edellä mainitut rahat Alkuasukasasiain sihteerille ensimmäisen tilaisuuden tullen. §7. Kaikki raha, jonka maakuntakirjuri vastaanottaa maakuntarahaston nimissä, on kirjattava kirjaan, jota pidetään tätä tarkoitusta varten ja josta on välitettävä kopio alkuasukasasiain sihteerille puolivuositain. (No. 16 of 1912: A Regulation to Provide for the Collection of Provincial Funds. Native Regulation Board 1926: 35.)

Bulin [hallinnollinen virkamiespäällikkö] on kirjattava kaikki vastaanottamansa rahat kirjaan, jota pidetään tätä tarkoitusta varten ja jonka ulkoasuun alkuasukasasiain sihteerin antaa ajoittain tarkennuksia (No. 14 of 1927: A Regulation to Provide for the Collection of Funds. Native Regulation Board 1936: 41).

Vuoteen 1931 mennessä alkuperäisväestön asioista vastaava osasto raportoi ylpeänä Alkuasukasrahaston käyttävän uudistettua kirjanpitojärjestelmää, jonka luotettavuuden takasi kolminkertainen kuittijärjestelmä (Secretariat for Native Affairs 1932: 1).

Osaltaan kyseessä on epäilemättä Mary Pooveyn (1998) korostama tilikirjojen asema eurooppalaisessa ajattelussa, ilmiö, joka ei ole suinkaan rajoittunut vain tulojen ja menojen kirjaamiseen, vaan kirjanpito on 1500-luvulta lähtien liitetty myös luotettavuuteen, suoraselkäisyyteen ja muihin moraalisiin hyveisiin. Tässä siteeraamani asetukset ja pykälät ovat kuitenkin vain satunnaisotos Fidžin siirtomaahallinnon kirjanpitoa koskevista asetuksista; ne tallentuivat itse asiassa muistiinpanoihini ikään kuin sivutuotteena tutkiessani rahan käyttöönottoa fidžiläisissä kylissä. Olen toisaalla (Eräsaari 2013: 187–219) kuvannut aihetta laajemmin, joten mainitsen rahaan liittyen tässä vain kaksi asiaa. Ensimmäinen on se, että kirjaamista koskevat säädökset edelsivät usein itse rahan saapumista alkuperäisväestön kyliin. Alkuperäisväestöä suojeltiin siirtomaakauden alkuaikoina niin mahdolliselta hyväksikäytöltä kuin myös liian nopealta kulttuuriselta muutokselta, minkä vuoksi esimerkiksi veroja ei kerätty rahana vaan viljelytuotteina. Vasta vuonna 1913 julisti hallinto rahatalouden ulottuvan saariryhmän viimeiseenkin kolkkiaan (Native Department 1913: 2) niin, että veronmaksu luonnontuotteina voitiin lakkauttaa seuraavana vuonna. Toinen, siirtomaavaltion projektissa tiukasti rahatalouteen nivoutunut kysymys koski yhteisön ja yksilön suhdetta fidžiläisessä yhteiskunnassa.

Verotus: luonnontuotteista rahaveroihin

Ennen siirtomaakauden alkua perustettu, lyhytikäiseksi jäänyt Fidžin kuningaskunta keräsi miespuolisilta kansalaisiltaan rahaveroa, josta osan verolliset tosin saivat halutessaan korvata työllä (*Sydney Morning Herald* 21.8.1865). Kuningas Cakobaun luovutettua saaret Britannian kruunulle vuonna 1874 kehitettiin kuitenkin alkuperäisväestöä varten uusi, 1800-luvun jälkipuolen antropologisiin oppeihin nojaava epäsuora hallintomalli, jossa korostuivat evoluutio-oppi ja ajatus kansojen asteit-

taisesta kehityksestä kohti ylempää sivistyksen tasoa. Lewis Henry Morganin etnisten kausien järjestelmässä fidžiläisten ajateltiin sijoittuvan ”barbarismin keskijaksolle” (Morgan 1887; vrt. Fison 1881) eli kehitystasolle, johon katsottiin kuuluvan esimerkiksi keramiikan, suolan ja kanoottien valmistukseen vaadittavat taidot muttei vielä käsitystä yksityisomaisuudesta.

Esimerkiksi vuonna 1886 saarten kuvernööri John B. Thurston luonnehti fidžiläisiä kruunun alamaiseksi, ”jotka asettavat perheensä ja yhteisönsä edun yksilön edelle”, samalla määrittäen yksilön ”sosiaalisesti statukseksi, joka on heidän [fidžiläisten] käsityskykynsä ulottumattomissa” (Thurston 1886: 123). Niin Thurstonin kuin muidenkin ”ensimmäisen sukupolven” siirtomaavirkamiesten ajattelusta käy ilmi oppi, jonka mukaan alkuperäisväestöä voidaan vähä vähältä maanitella kohti individualismia, mutta sillä välin heitä tulisi suojella markkinoiden, vieraannuttavan palkkatyön ja taloudellisen hyväksikäytön vaikutuksilta.² Niinpä päätös kerätä verot luonnontuotteina ei johtunut ainoastaan rahan puutteesta Fidžin maaseudulla, vaan kyseessä oli siirtomaahallinnon ideologinen valinta. Samasta syystä esimerkiksi alkuperäisväestön maat määriteltiin fidžiläisten klaanien kollektiiviseksi omaisuudeksi samaan aikaan kun eurooppalaisten omistamat maat luokiteltiin yksityisomaisuudeksi, ja fidžiläisille määrättiin yhteisöllisiä työvelvoitteita, jotka sitoivat heidät kotikyliinsä, samaan aikaan kun eurooppalaisten plantaaseille tuotiin siirtotyövoimaa Intiasta.

Niinpä rahaveroa kannettiin vuoteen 1914 saakka vain niiltä fidžiläisiltä, jotka olivat pitkäkestoisessa palkkatyössä ja joiden oli sen vuoksi ”korvattava rahalla palvelukset, joita he eivät yhteisölleen suorita” (Roth 1951: 6). Tämä vero tunnettiin siirtomaahallinnon piirissä tuttavallisesti ”poissaolijaverona” (engl. *absentee tax*): se tarjosi mahdollisuuden jättäytyä alkuperäisväestöä sitovien työvelvoitteiden (ks. lisää edempänä) ulkopuolelle. Riippumattomien, rahapalkkaa nauttivien fidžiläisten oli näin mahdollista ”ostaa itsensä ulos” kyläyhteisöistään.

2 Individualismilla viitattiin siirtomaadiskurssissa ennen kaikkea yksilöllisiin taloudellisiin toimijoihin mutta myös kylä-, päällikkö- ja sukulaisuusorganisaatioiden vaatimuksista vapaisiin kruunun alamaisiin.

Vuoden 1914 jälkeen, kun raha korvasi luonnontuotteet valtionverojen maksuvälineenä, rahan oletettiin entisestään edesauttavan siirtymistä individualismiin. Alkuasukaskomissaari W. S. Sutherland esimerkiksi julisti rahan edistävän ”individualismin ja itsenäisyyden tunnetta” alkuperäisväestön keskuudessa (Native Department 1913: 2).

Vaikka rahassa ei ehkä itsessään ole sitä yhteiskuntaa muuttavaa voimaa, johon siirtomaahallinnon ”uuden sukupolven” edustajat uskoivat, luotiin sille Fidžillä sangen erikoinen rooli. Rahasta ja verotuksesta tehtiin eräänlainen täsmätyökalu, jonka ajateltiin soveltuvan erityisen hyvin individualismin käynnistelyyn. Se ei ollut ainoa hallinnon käytettävissä ollut työkalu, vaan siirtomaahallinto kehitti muun muassa kannustimia myös kylväänsä pois muuttaville itsenäisille maanviljelijöille sekä yhteisöllisen jakamisen vastaisia asetuksia. Näiden katsotaan pääpiirteissään epäonnistuneen tehtävässään. Se mitä veronkannon keinoin kuitenkin mitä ilmeisimmin onnistuttiin tekemään, oli erityinen vastakkainasettelu: hallinnon ”ensimmäinen sukupolvi” laati joukon asetuksia ja käytäntöjä, joiden perustana toimi fidžiläisten sukuryhmien ja kyläkollektiivien organisaatio, myös näiden jäsenilleen asettamat velvollisuudet ja vaatimukset. ”Toisen sukupolven” ajatus yksilöllistävästä rahaverosta pyrki tarjoamaan tapoja vapautua näistä velvollisuuksista. Tämä vastakkainasettelu näyttää säilyneen Fidžin ”alkuasukashallinnon” omaleimaisena piirteenä vielä sen jälkeenkin, kun veroja alettiin kantaa rahassa.

Saarten alkuperäisväestön velvollisuudet kotiyhteisöjään kohtaan voidaan lukea suoraan siirtomaavallan aikaisista asetuksista. Alkuasukasasetuslautakunnan asetus numero 6 esimerkiksi nimesi ne perinteiset velvollisuudet (näitä kutsuttiin myös ”sosiaalipalveluiksi”, engl. *social services*), joita kyläläisen odotettiin noudattavan kotikylässään: teiden rakennus ja kunnossapito, talojen rakennus ja kunnossapito, satokasvien istutus ja viljeleminen, fidžiläisten vierailijoiden ruokkiminen, fidžiläisten hallintovirkamiesten kuljettaminen, väestönlaskennassa avustaminen, sairaiden henkilöiden kuljettaminen ja hallinnon kirjeiden ja viestien kuljettaminen. Alkuperäisväestöön kuuluva henkilö saattoi korvata nämä velvollisuudet vuotuisella yhden Fidžin punnan suuruisella maksulla.

Vastaavasti fidžiläisillä oli myös lakiin säädettyjä työvelvoitteita (*lala*) päälliköilleen. Asetus numero 13 listasi perinteisiksi luetut työvelvoitteet:

talojen rakennus, ruokakasvien kylväminen, mattojen ja kuorikankaan tai muiden yksinomaan fidžiläisten valmistamien tavaroiden tekeminen, puutavaran kaataminen ja kanoottien rakennus, vierailijoiden ruokkiminen, vierailijoiden viihteeksi tarkoitettuihin *yaqona* [kava] -seremonioihin ja *mekeihin* [perinteisiin tansseihin] osallistuminen sekä kilpikonnien toimittaminen. Nämä palvelukset voidaan luvanvaraisesti muuntaa vuotuiseksi raha- tai tavaramaksuksi. (Knox-Mawer 1961: 645.)

Fidžin talouskasvua 1960-luvun alussa tutkinut Cyril Belshaw (1964) on todennut, että velvoitteiden suorittaminen rahamaksulla kasvatti vähä vähältä suosiotaan paremmasta tulotasosta nauttineiden palkkatyöläisten keskuudessa, kunnes se oli lopulta verrattain edullinen vaihtoehto, jota hyödynsivät laajalti erilaisia rahatulon lähteitä ja omavaraisviljelyä yhdistelevät fidžiläiset. ”Poissaolijaveron” kerääminen lakkautettiin vuonna 1966.

Varainkeruu siirtomaa-aikaisen veronkannon perillisenä

Palatkaamme nyt fidžiläisiin varainkeruutilaisuuksiin. Edellä antamalla ni katsauksella pyrin yhtäältä osoittamaan, ettei koloniaalinen valtio ollut yhtenäinen tai yksimielinen toimija, vaan sen toiminta ilmensi erilaisia, jopa keskenään ristiriitaisia motiiveja. Siirtomaa-aikainen veronkanto esimerkiksi ilmentää sekä varhaisten lainsäätäjien protektionistista visiota että myöhempien ”modernisoijien” taloudellisen vapautuksen ideologiaa. Mutta vasta katsomalla, kuinka siirtomaavaltio loi ensin järjestelmän, joka asetti fidžiläiset kotiyhteisönsä käytettäviksi, ja sitten järjestelmän, jossa yksilö ”ostettiin ulos” näistä velvoitteistaan yhteisöä kohtaan, voimme alkaa ymmärtää varainkeruuformaanin erikoislaatuisuutta. Se että siirtomaahallinto valitsi rahan uudentyypin kansallisen esiinnousun välikappaleeksi, näkyi edelleen varainkeruussa.

Tämän vuoksi olen edellä nostanut esiin sitä, kuinka varainkeruussa korostuvat yksilöt, lahjoitusten julkisuus ja kirjanpito. Näiden piirteiden merkitys korostuu entisestään, kun rahankeruuta verrataan ”perinteiseksi”

(*vakaviti, vakavanua*) luokiteltuihin tapahtumiin. Perinteiset häät, hautajaiset ja anteeksipyyntöseremoniat poikkeavat toki toisistaan merkittävästi; lisäksi yksittäisten tapahtumien välillä on merkittäviä eroja. Silti perinteisten tilaisuuksien kaavassa on yleisiä piirteitä, jotka toistuvat tilaisuudesta toiseen.

Ensinnäkin, ”maan tapaan” tai ”fidžiläiseen tapaan” järjestetty tilaisuus on aina ryhmien välinen tapahtuma. Ryhmät voivat olla perheitä, ”klaaneja” (*mataqali*), useiden klaanien muodostamia, yhteisen päällikön johtamia ryhmiä (*yavusa*), kyliä, jopa päällikkökuntia (*vanua*), mutta vain poikkeustapauksissa edes yksi tapahtuman osapuolista on yksityishenkilö. Tällaiset tilaisuudet antavat paljon painoarvoa muodollisille puheille ja lahjojen vaihdolle, mikä kuvastuu tavassa osoittaa kaikki puheet puhutellun ryhmän vanhimmassa edustajassa ruumiillistuville päällikö-tittelleille. Luonnollisia henkilöitä ei näissä tilaisuuksissa koskaan mainita nimeltä, vaan jopa yksin hautajaisiin saapuvaa henkilöä puhutellaan tämän suvun mukaan määrityvällä tittelillä (*cavuti*). Yksinään häihin tai hautajaisiin saapuvat henkilöt lasketaan siis aina jonkin suuremman ryhmän edustajiksi.

Toiseksi, puheiden lisäksi tapahtumien tärkeimmän osan muodostavat lahjat. Tapahtumaa isännöivän ryhmän ja vieraiden väliset lahjat ja vastalahjat voivat rytmittyä monin eri tavoin, mutta lahjat kuvastavat yhtä kaikki edellä mainittua periaatetta, jossa vaihto tapahtuu ryhmien, ei yksilöiden välillä. Niinpä perinteinen hää-, hautajais- tai muu vastaava lahja on aina tilaisuuden mukaan määrityvä kokoelma erilaisia lahjatavaroita. Naisten odotetaan tuovan pandanusmattoja, paperimulperipuun kuoresta valmistettua kuorikangasta, tehdasvalmisteista printtikangasta, hyttysverkkoja tai muita vakiintuneita ”naisten tavaroita”. Miesten odotetaan tuovan kerosiinia, juureksia, lihaa tai kalaa ja kava-kasvin juuria. Lahjatavaroina myös toimivat leivät, voileipäkeksit, säilykeliha, pesuaine ja muut perinteisiin vaihtoihin vakiintuneet tavarat eivät ole niinkään sukupuoli- kuin asuinpaikkaspesifisiä: kaupunkilaisten ei odoteta tuovan kylässä viljeltäviä taaron tai maniokin juuria tai teurastavan kokonaista nautaa. Ennen lahjan luovuttamista ryhmä kokoaa kaikki yksittäiset tavarat yhdeksi kollektiiviseksi lahjaksi, joka ei kuulu yhdellekään läsnä olevalle yksilölle. Sekä tilaisuuksissa annetut lahjat

että niitä saattelevat puheet, usein jopa tilaisuuksien istumajärjestyskin, korostavat kaikki samaa seikkaa: rakenteellisella tasolla näihin tilaisuuksiin osallistuu vain kaksi ryhmää – isännät (*taukei*) ja vieraat (*vulagi*). Fidziläisen rituaalin perusrakenne on binäärinen vastakohtapari, joka vaiheittain häivyttää kaikki ryhmien väliset jaot, kunnes osallistujat tilaisuuden loppuksi jälleen ”vapautetaan” (*tatau*) omille teilleen.

Samalla lahjan mitattavuus häipyä takaa-alalle. Lahjasta tulee usein fyysisesti kasa tai keko, joka asetellaan näyttävästi esille mutta ei tavalla, joka kannustaisi tavaroiden laskemiseen. Lukumäärille on olemassa oma seremoniallinen laskutapansa, joka yleensä pikemminkin hämärtää kuin selkeyttää tarkkoja lukumääriä. Tavaroihin viitataan luovutus- ja vastaanottopuheissa vakiintuneilla yleiskäsitteillä niin, että edes läsnäolijat eivät tiedä, mitä juuri suoritettussa rituaalissa tarkalleen ottaen annettiin tai saatiin. Usein osa lahjaan lukeutuvista ruokatavaroista ei ole fyysisesti läsnä luovutustilaisuudessa, vaan ne on viety suoraan keittokatokseen tai jätetty juhlatilan ulkopuolelle. Silloin kun tilaisuuksissa annetaan käteistä rahaa, suljetaan raha aina kirjekuoreen niin, ettei annettu summa ole kuin antajan tiedossa. Koko lahjan kiintopisteenä toimii ”arvotavaroiden pääksi” tai ”kasvoiksi” nimetty esine – yleensä valaanhammas (*tabua*) –, jossa konkretisoituu koko lahja. Tämä yksi kädessä pidettävän kokoinen esine saa tehtäväkseen symboloida koko suurempaa lahjatavaroiden joukkoa sekä sitä syytä tai tarkoituspää, jonka vuoksi lahja oikeastaan annetaan.

Vaikka hautajaisissa ja muissa tapahtumissa on usein tapana pitää kirjaa vastaanotetuista lahjoista, ei tapana ole suinkaan kirjata, kuinka paljon tavaraa on vastaanotettu, vaan lahjoja tuoneiden ryhmien arvonimet sekä vastaanotettujen lahjojen seremonialliset kategoriat: ”arvotavaraa”, ”juhlaruokaa”, ja niin edelleen. Vastaanotetun lahjan arvon mittaaminen ei ole tarpeen, koska mittamattomia lahjoja voidaan kohdella lähtökohtaisesti samansuuruisina; lahjan antaneen ryhmän identifiointi puolestaan on tärkeää, jotta lahjaan voidaan vastata vastalahjalla. (Lisää seremoniallisesta vaihdosta Fidžillä, ks. esim. Eräsaari 2013: 164–186; Eräsaari 2018.)

Lahjojen vaihdanta ja *soleissa* tehdyt lahjoitukset ovat siis korostetusti toistensa vastakohtia: lahjat ovat kollektiivisia, vastavuoroisia ja kvantifoimattomia, varainkeruussa annettu raha henkilöityä, yksisuuntaista

ja tarkkaan laskettua. Siirtomaahallinnon ”toisen aallon” vahvasti ajama, yksilön vastuuta korostava projekti näkyy yhä varainkeruussa tavalla, joka selittää, miksi rahaan liitetään Fidžillä vahva yksilökeskeisen voitontavoittelun leima (esim. Toren 1989). Varainkeruun yksilöidyssä logiikassa korostuu kuitenkin myös se tapa, jolla siirtomaahallinto edisti individualismia Fidžillä nimenomaan suhteessa kylä- ja päällikköinstituutioon, ei valtionhallintoon. Jokainen kyläläinen on edesvastuullinen kylälle: hän kantaa suoritteensa kylän eteen, ja maksu julistetaan suoritetuksi yhteisön edessä.

Kun otetaan tarkastelun kohteeksi se, miten tai millaisina yksilöinä *soleihin* osallistuvat Naloton kyläläiset esiintyvät, voimme huomata, ettei siirtomaahallinnon byrokratian siirtyminen osaksi kylätason arkeaan olekaan projekti, joka mekaanisesti toisintaa hallinnon näkökulmaa. Fidžiläinen *soli* näet omaksuu tässä saman tasavaihdon logiikan, joka ilmenee myös edellä käsitellyissä seremoniallisissa vaihdoissa. Olen edellä kuvannut sitä, kuinka lahjojen ”epämääräisyys” – laskemattomuus ja luokittelemattomuus – mahdollistaa annettujen ja vastaanotettujen lahjojen kohtelun lähtökohtaisesti samanarvoisina. Tämä on yksi tapa tuottaa niin sanottuja tasavaihtoja, vaihtokauppoja, joissa identtisten kontribuutioiden kautta pyritään ylläpitämään vaihtajien keskinäistä tasaa (Forge 1972; Robbins 1994).

Esimerkiksi Françoise Douaire-Marsaudon (2008) esittelee yksityiskohtaisesti sitä, kuinka statuseroja tuotetaan ja toisinnetaan tongalaisten seremoniallisissa vaihdoissa. Douaire-Marsaudon kiinnittää erityistä huomiota juuri lahjanvaihdossa käytettyjen tavaramäärien julkiseen laskemiseen niin, että vaihdossa käytetyn raakatavaran määrä on laskettavissa vielä vuosia (jopa vuosisatoja) yksittäisen seremonian jälkeen. Hän nostaa esiin Fidžiltäkin tutun tavan kätkeä seremoniallisessa vaihdossa käytetty raha kirjekuoreen mutta toteaa käytännön olevan tongalaisen mallin kannalta ongelmallinen: kun summa ei ole julkista tietoa, ei vastaanotetun rahan uudelleenjakamistakaan voida valvoa. Tämän vuoksi raha päättyy yhä useammin vastaanottajan henkilökohtaiselle pankkitilille (Douaire-Marsaudon 2008: 223).

Naloton kylässä puolestaan statusta mitataan (jos sitä ylipäätään mitataan) lateraalisesti, tasavaihtoa harjoittavien kumppaneiden määrässä.

Tämä tasavaihdon logiikka ulottuu myös varainkeruuituaaleihin, joista tuleeikin monotonisuudessaan sangen pitkävetisiä tasa-arvon verifiointitapahtumia. Jokainen osallistuja on saman arvoinen, suorittaa samanarvoisen lahjoituksen, joka tulee kohdelluksi samalla byrokraattisella tarkkuudella kuin kaikki muutkin suoritteet. Tietenkään tämä ihanne ei toteudu kaiken aikaa: kaikki eivät kykene aina maksamaan odotettua summaa, ja toisinaan varainkeruuformaattia hyödynnetään myös isotteluun. Tämä mahdollistaa aivan uudenlaisten statuserojen syntymisen, sillä kyläläisten on vaikea erottautua varainkeruun kautta – ne ovat toistuvia, rutiininomaisia tapahtumia, joissa toistuvasti ylisuorittaminen ilman rahatuloja on vaikeaa. Sen sijaan vierailijat – kaupungissa asuvat kyläläiset, äänestäjiä kosiskelevat poliitikot ja muut vieraat – voivat helposti tehdä näyttäviä kertalahjoituksia. Samaan aikaan kun fidžiläisen päällikköinstituution asema näyttää heikenevän (Eräsaari 2015), näyttää saarille muodostuvan uusi vauras urbaani keskiluokka, joka kykenee niin halutessaan hyödyntämään *sol*i-instituutiota tehokkaasti.

Johtopäätökset

Tässä luvussa tarkasteltu valtio näyttäytyy monenkirjavana: se on vuoroin heikko, varaton valtio, vuoroin kaikenkattavan siirtomaahallinnon valtio, paternalistinen valtio ja yksilönvastuuta korostava valtio. Jo yksistään Fidžin siirtomaakauden (1874–1970) aikana hallinto muutti kurssiaan radikaalisti alkuaikojen holhoavasta hallintomallista talousvetoiseen individualismiin. Itsenäisen Fidžin tasavallan 50-vuotista historiaa puolestaan voisivat kuvastaa esimerkiksi sen läpikäymät kolme sotilasvallankaappaus (1987, 2000 ja 2006) tai niiden myötä tehdyt hallinnolliset ja perustuslailliset uudistukset – niin keskeneräiset kuin myös loppuun saatetut. Ymmärtääksemme, miksi edellä tarkastellut tilikirjat, yhteisön edessä tilivelvollisena oleminen ja tasasummien ääneen julistaminen ovat niin merkittävä osa yhteisön toimintaa Fidžillä, on meidän ymmärrettävä kaikkien näiden valtion manifestaatioiden rooli *sol*i-instituution kehityksessä.

Siirtomaahallinnon ensimmäinen aalto onnistui vakiinnuttamaan mallin, joka teki saarten alkuperäisväestöstä suku- ja kyläyhteisöjensä vastuullisia jäseniä: velvoitettuja olemaan läsnä kotikylässään ja suorittamaan työvelvollisuutensa siellä. Siirtomaahallinnon toinen aalto tarjosi mallin, jossa kollektiiviset velvoitteet voitiin suorittaa rahassa: yhteisön jäsenen oli mahdollista ”ostaa itsensä ulos” valtion aiemmin sanelemista velvoitteista. Tilikirjojen näkyvä seremoniallinen rooli on seurausta näistä molemmista malleista – mutta myös itsenäisen Fidžin tasavallan omaksumasta käytännöstä, jossa kylät ovat paikallistason infrastruktuurin tuottamisesta ja ylläpidosta vastuullisia yksikköjä, joskin valtio voi osallistua suurempiin projekteihin, kunhan kyläyhteisö on ensin kerännyt riittävästi rahaa osoittaakseen olevansa tosissaan. Sekä abstrakti valtio että sen havainnoitavat vaikutukset ovat pitkäkestoisempia kuin mikään näistä yksittäisistä projekteista.

Osoittaakseni tämän olen edellä tarkastellut valtiota epäsuorasti siellä, missä valtion välitön asioihin puuttuminen, näkyvä kontrolli tai tuki ovat vähäisimmillään. Olen keskittynyt yhteisölliseen varainkeruuseen, joka Fidžillä voidaan mieltää valtion veronkannon ja sen myötä tapahtuvan redistribuution rakenteelliseksi vastineeksi, kuitenkin kiinnittäen huomioni jonkinlaisena kansanbyrokrationa näyttäytyvään protokollaan pikemminkin kuin varainkeruun turvin toteutettuihin projekteihin. Olen osoittanut, että valtion toimintamallit ovat jättäneet eräänlaisen historiallisen muistijäljen, kylätasolle juurtuneen proseduralismin.

Soli-tilaisuuksissa ei kuitenkaan ole kyse pelkästä valtion toisintamisesta: *soleja* ei ole mahdollista selittää kokonaisuudessaan valtion projekteilla. Tässä mielessä kirjanpidon, yksilönvastuun tai veronkannon antropologia – jos sellaisia tutkimuksen aloja olisi olemassa – voisivat muistuttaa pikemminkin kristinuskon antropologiaa, sillä samaan tapaan kuin kristinuskon oppien katsotaan fidžiläistyneen Fidžillä (esim. Sahlins 2000: 47–51), voidaan myös eurooppalaisten kirjanpidon keinoin toteutettujen verifikaatiorituaalien ajatella fidžiläistyneen matkan varrella. Edellä käsittelemäni ”poissaolijaveron” logiikka oli liberaalin talousajattelun logiikkaa; sen pyrkimyksenä oli tehdä fidžiläisistä itenäisiä taloudellisia yksilöitä. Mutta kuten olen edellä yrittänyt osoittaa, vaikka ritualisoitu varainkeruu ylläpitää yksilöllisen edesvastuun ideaa,

tekee se niin radikaalia tasa-arvoisuutta ilmentävien tasalahjoitusten lähtökohdista: pikemminkin samanlaisuuden kuin erottautumisen arvoa ylläpitäen.

Se mikä lopulta yhdistää E. P. Thompsonin kuvaamaa englantilaisen väkijoukon moraalitaloutta ja edellä kuvaamani fidžiläisen yhteisön varainkeruun ideologiaa, on tapa, jolla valtio tulee näkyväksi ikään kuin ”takaapäin”, jälkeensä jättämien byrokraattis-institutionaalisten muotojen kautta. Mutta kummassakaan tapauksessa abstrakti valtio ei enää implikoi ensisijaisesti sitä tapaa, jolla valtion näkökulma – sen hallinnollinen ideologia tai poliittinen projekti – omaksutaan kansan keskuuteen. Kummassakin tapauksessa kyse on pikemminkin valmiina käyttöön otettavasta toimintamallista.

Jos tämä kuulostaa jonkinlaiselta romanttiselta idealismilta, jossa kansan tahtoa ohjaa kansan kieli ja mieli, niin huomautan, ettei absurdisikaan matkalla muunneltu toimintamalli, kuten kaiken yhteisöltä kerätyn rahan pikkutarkka ylöskirjaaminen, ole Lévi-Straussin (1987: 55–56) termein ”kelluva merkitsijä” eli muoto, joka kykenee vastaanottamaan minkä tahansa merkityksen. Miksi juuri vuonna 1966 lakkautettu veronkannon muoto on löytänyt uuden käyttötarkoituksen? Miksi Thompsonin kuvaama englantilainen väkijoukko kykeni 1700-luvun lopulla järjestäytymään Tudorien aikaisten lakien avulla? Minulla ei ole analyttisiä vastauksia näihin kysymyksiin, ainoastaan arkinen havainto. Joskus valmiit materiaaliset muodot ja artikuloidut toimintatavat, pikemminkin kuin muodoton raakamateria ja abstraktit periaatteet, tarjoavat parhaan lähtökohdan toiminnalle.

LÄHTEET

Belshaw, Cyril 1964. *Under the Ivi Tree: Society and Economic Growth in Rural Fiji*. London: Routledge & Kegan Paul.

Douaire-Marsaudon, Françoise 2008. Food and Wealth: Ceremonial Objects as Signs of Identity in Tonga and in Wallis. Teoksessa Serge Tcherkezoff & Françoise Douaire-Marsaudon (toim.): *The Changing South Pacific: Identities and transformations*. Canberra: ANU Press. <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p90711/pdf/ch10.pdf>.
<Vierailtu 25.2.2021>

- Douglas, Mary 1999. Pyyteettämiä lahjoja ei ole. Teoksessa Marcel Mauss: *Lahja: Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suomentaneet Jyrki Hakapää & Jouko Nurmiainen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Eräsaari, Matti 2013. "We Are the Originals": A study of Value in Fiji. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto, Unigrafia. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9165-0>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Eräsaari, Matti 2015. The iTaukei Chief: Value and Alterity in Verata. *Journal de la Société des Océanistes* 141: 239–254. <https://journals.openedition.org/jso/7407>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Eräsaari, Matti 2018. The Good Death? Paying Equal Respects in Fijian Funerals. Teoksessa Chris Gregory & Jon Altman (toim.): *The Quest for the Good Life in Precarious Times: Ethnographic Perspectives on the Domestic Moral Economy*. Canberra: ANU Press.
- Fison, Lorimer 1881. Land Tenure in Fiji. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 10 (1881): 332–352.
- Forge, Anthony 1972. The Golden Fleece. *Man*, New Series 7 (4): 527–540.
- Knox-Mawer, Ronald 1961. Native Courts and Customs in Fiji. *International and Comparative Law Quarterly* 10 (July 1961): 642–647.
- Lévi-Strauss, Claude 1987. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge.
- Martin, Isaac William, Ajay K. Mehrotra & Monica Prasaad 2009. The Thunder of History: The Origins and Development of the New Fiscal Sociology. Teoksessa William Isaac Martin, Ajay K. Mehrotra & Monica Prasaad (toim.): *The New Fiscal Sociology: Taxation in Comparative and Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel 1999 [1923]. *Lahja: Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suomentaneet Jyrki Hakapää & Jouko Nurmiainen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Morgan, Lewis Henry 1877. *Ancient Society*. New York: Henry Holt and Company. <https://www.gutenberg.org/files/45950/45950-h/45950-h.htm>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Native Department 1913. Report on the Native Department, for the year 1912. Fiji Legislative Council, Council Paper No. 27/1913.
- Parry, Jonathan & Maurice Bloch (toim.) 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peebles, Gustav 2012. Filth and Lucre: The Dirty Money Complex as a Taxation Regime. *Anthropological Quarterly* 85 (4): 1229–1255.
- Poovey, Mary 1998. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Joel 1994. Equality as a Value: Ideology in Dumont, Melanesia and the West. *Social Analysis* 36: 21–70.
- Roitman, Janet 2007. The Right to Tax: Economic Citizenship in the Chad Basin. *Citizenship Studies* 11 (2): 187–209.
- Roth, George Kingsley 1951. *Native Administration in Fiji During the Past 75 Years: A Successful Experiment in Indirect Rule*. Royal Anthropological Institute Occasional Paper No. 10. London: Royal Anthropological Institute.
- Ruckenstein, Minna & Timo Kallinen (toim.) 2009. *Rahan kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sahlins, Marshall 1962. *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Sahlins, Marshall 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.
- Sahlins, Marshall 1993. Cery Cery Fuckabede. *American Ethnologist* 20 (4): 848–867.
- Sahlins, Marshall 2000. On the Anthropology of Modernity, or, Some Triumphs of Culture over Despondency Theory. Teoksessa Antony Hooper (toim.): *Culture and Development in the Pacific*. Canberra: ANU Press. <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p99101/pdf/cho316.pdf>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Secretariat for Native Affairs 1932. Annual Report for Fiji 1931. Fiji Legislative Council Paper No. 15/1932. *Journal of Legislative Council* 1932: 1–3.
- Sharma, Aradhana & Akhil Gupta (toim.) 2006. *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Thompson, Edward Palmer 1971. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past & Present* 50 (Feb. 1971): 76–136.
- Thurston, John B. 1886. Minute by the Acting Governor upon a Petition from the Levuka Chamber of Commerce to Her Majesty's Government, praying for the discontinuance of the Native Taxation Scheme, or for the appointment of a Commission of Inquiry, &c., &c. Fiji Legislative Council paper No. 11/1886. *Fiji Royal Gazette* 13/1886: 104–137.
- Toren, Christina 1989. Drinking Cash: The Purification of Money through Ceremonial Exchange in Fiji. Teoksessa Jonathan Parry (toim.): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Thomas 1985 [1858]. *Fiji and the Fijians*. Vol. 1: The Islands and their Inhabitants. Suva: Fiji Museum.

Vaikea valtio: kollektiivisten hallintajärjestelmien legitimitettiongelmat Salomonsaarilla

Jari Kupiainen

 <https://orcid.org/0000-0001-6009-6524>

Johdanto: hallinta, valtio ja legitimitetti

Valtion ydinominaisuus on sen legitimitetti eli oikeutus hallitsemansa alueen ja sillä elävien ihmisten hallintaan. Nykyaikaisissa valtioissa tällaiset järjestelmät perustuvat lainsäädäntöön, eli niillä on myös legalistinen perusta. Läntisellä Tyynellämerellä sijaitsevan Salomonsaarten nykyisen kansallisvaltion alueella hallintojärjestelmien legitimitetti on ollut kriisissä koko alueen kolonialistisen historian ajan. Legitimitetillä tarkoitetaan tässä sitä, että ryhmä hyväksyy jonkin ulkoisen auktoriteetin valta-aseman suhteessa itseensä ("empiirinen legitimitetti"). Kriisillä ja kriisiytymisellä viitataan puolestani tässä tekstissä tilanteeseen, jossa aiempi paikallinen valtajärjestelmä kohtaa kilpailevan ulkopuolisen valtarakenteen eivätkä vanhat käytänteet enää sellaisenaan päde mutta uudet käytännöt ovat epäselviä eikä niiden perusteita ymmärretä tai hyväksytä. Tarkastelen salomonsaarelaisen legitimitetikkriisi-prosessin kolonialistisen ja jälkikolonialistisen historian vaiheita tavoitteenani osoittaa, kuinka legitimaatiokykyyn liittyvät ongelmat ovat vaikuttaneet keskeisellä tavalla salomonsaarelaisen nyky-yhteiskunnan muodostumiseen sekä sen kohtaamiin haasteisiin ja yrityksiin niiden ratkaisemiseksi.

Antropologi Michel-Rolph Trouillot (2001) on tarkastellut valtiota ja sen legitimitiiteettiä valtion tuottamien vaikutusten näkökulmasta. Trouillot'n mukaan näitä vaikutuksia on neljänlaisia. Eristämisvaikutus tekee yksilöllisistä subjekteista erityisen ”yleisön”. Identifioitumisvaikutus ohjaa yksilölliset subjektit samastumaan toisiinsa. Laillisuusvaikutus syntyy hallinnan kielestä ja tiedosta sekä teoreettisista ja empiirisistä keinoista, joita käytetään ryhmien luokitteluun ja hallintaan. Tilallistamisvaikutus muodostuu rajojen ja lainsäädännön myötä. (Trouillot 2001: 126.) Nämä erottelut ovat erityisen hyödyllisiä, kun tarkastellaan valtiokehityksen vaiheita Salomonsaarilla ja näihin vaiheisiin kytkeytyvien kriisien kulloisiakin piirteitä.

Trouillot'n näkökulma valtion tuottamiin vaikutuksiin ilmenee Salomonsaarten etnografisessa tarkastelussa useimmiten lähinnä negaation kautta, näiden vaikutusten puuttumisena. Monelle salomonsaarelaiselle on ylipäätään epäselvää, mitä valtiolla varsinaisesti tarkoitetaan, koska valtion vaikutukset eivät juuri näy heidän arjessaan eivätkä ole näkyneet kolonialistisen historian aikana aiemminkaan. Samalla voidaan tehdä kriittisiä havaintoja, jotka hahmottavat näkyviin valtio-konseptiin liittyviä epistemologisia ongelmia. Yksi tällainen kysymys on, milloin valtiolla on riittävä legitimitietti ollakseen olemassa ja tullakseen sekä tunnustetuksi että tunnustetuksi valtiona kansalaistensa keskuudessa. Toinen esimerkki on, missä määrin valtio on fiktiivinen mielikuva, andersonilainen kuviteltu yhteisö (Anderson 2017 [1983]), joka vaihtelevin motiivein pyrkii rakentamaan tästä fiktiosta itseään toteuttavan ennusteen mukaisista sosiaalisista todellisuudesta. Pyrin tässä tekstissä avaamaan näitä kysymyksenasetteluja Salomonsaarten kontekstissa selventääkseni sitä monimutkaisuutta, joka valtio-konseptiin liittyy monietnisessä ja monipuolisesti fragmentoituneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa keskellä globalisaation prosesseja.

Legitimitietin ongelma ei liity pelkästään kolonialistisen tai jälkikolonialistisen valtionmuodostuksen kysymyksiin: Salomonsaarilla tilannetta monimutkaistavat ryhmien keskinäiset valtasuhteet saarten sisällä ja välillä. Runsaan 600 000 asukkaan valtiossa asuu lähes 90 etnistä alkuperäiskulttuurista, jotka puhuvat omia kieliään. Nykyvaltion virallinen kieli on englanti, mutta useimmat saarelaiset käyttävät kommuni-

kointiin joko oman ryhmän kieltä tai Salomonsaarten pijiniä, joka on muodostunut kolonialististen kontaktien myötä alueen yleiskieleksi samankaltaisesti kuin esimerkiksi tok pisin Papua-Uudessa-Guineassa, bislama Vanuatulla tai aboriginaalien käyttämä griol Australiassa.

Salomonsaarten lähes tuhannesta saaresta noin sata on asuttuja, ja kokonaispinta-ala merialueineen on 1,6 miljoonaa neliökilometriä, joten saarten väliset etäisyydet ovat useimmiten pitkiä. Historian eri vaiheissa ryhmien ja saarten välillä on ollut kaupankäyntiverkostoja, jotka ovat kytkeneet tiettyjä saaria toisiinsa, mutta samanaikaisesti saarten ja ryhmien välillä on käyty heimosotia. Melanesialainen pääväestö on keskittynyt noin kymmenelle pääsaarelle, ja pienet polynesiaalaisryhmät asuttavat ulkosaariston atolleja. Salomonsaaret itsenäistyi 1978 Britannian alaisuudesta oltuaan Brittiläinen Salomonsaarten Protektoraatti (BSIP) vuodesta 1893 alkaen. Valtiossa puhkesi aseellinen konflikti ja sisällissota vuonna 1999, minkä seurauksena Australian ja Uuden-Seelannin johtamat alueelliset rauhanturvajoukot (Regional Assistance Mission to Solomon Islands, RAMSI) miehittivät Salomonsaaret kesällä 2003. Sotilasmiehitys päättyi heinäkuussa 2017.

Valtion legitimitietin ongelmat kytkeytyvät nyky-Salomonsaarilla keskeisen *kastomin* käsitteen historialliseen muotoutumiseen. Pijininkielinen käsite *kastom* tarkoittaa löyhästi paikallista kulttuuria ja perinnettä sekä niihin kytkeytyvää ryhmän arvopohjaa ja ryhmän omanaan pitämää kulttuurista aluetta. *Kastom* tuli voimalla antropologiseen tutkimukseen 1980-luvun alussa pidetyn symposiumin myötä (Keesing & Tonkinson 1982), ja aiheen tutkimus on sittemmin ollut vilkasta (esim. Akin 2013; Keesing 1992; Lindstrom & White 1993; Moore 2017; White 1993). Tutkijat ovat korostaneet *kastomin* käsitteellistä muotoutumista osana kolonialistista prosessia ja antikolonialistisen asenteen artikuloimista.

Kastom-teeman analyttistä tulkintaa Salomonsaarilla kiteyttää erityisesti antropologi David Akin tutkimuksessaan Malaitan saaren alkuperäiskulttuurien kolonialistisen historian vaiheista (Akin 2013). Akinin mukaan brittiläisen siirtomaahallinnon edustajat pyrkivät 1920- ja 1930-luvuilla dokumentoimaan malaitalaisten kulttuurisia tapoja (engl. *custom*), mutta paikallisia tarjottu lähestymistapa ei miellyttänyt, ja he muotoilivat oman näkökulmansa pijininkielisen käsitteen *kastom* alle. Käsitteen

ympärille alkoi nopeasti syntyä organisoitumista ja hallinnonvastaista mobilisoitumista, ja kehitys johti Malaitassa siirtomaahallinnon vastaisen asenteen ja vastarinnan nousuun toisen maailmansodan molemmin puolin. Malaitalaiset alkoivat myös kirjoittaa *kastomiin* liittyviä ajatuksiaan erilaisiksi paikallisiksi laki- tai sääntökokoelmiksi (*kastom law*). Nämä säännöt artikuloivat antikolonialistista vastarintaa mutta myös jäykistivät joustavia paikallistraditioita ryhmäkohtaisiksi säännöstöiksi. Tässä prosessissa rakentuivat kolonialismin tuotteina Malaitan nykyiset etniset ryhmä- ja kielijaot sekä toisen maailmansodan jälkeinen heimoistuminen päällikkyyjärjestelmineen. (Akin 2013; Keesing 1992; 1997; Moore 2017.) Vastaavaa kehitystä tapahtui myös muilla saarilla.

Kolonialistisen hallinnon lisäksi *kastom* muodostui diskursiiviseksi ja retoriseksi vastavoimaksi kristillisten lähetyskirkkojen voimallisesti levittämälle uskontulkinnalle, joka systemaattisesti demonisoi perinteisiin uskontoihin ja rituaaleihin liittyvät käytännöt ja uskomukset osana uskonnonvaihdoksen prosessia. Eri lähetyskirkoilla oli vaihtelevia asenteita paikallisten kulttuurien käytäntöjä kohtaan, mutta varsinkin fundamentalistisiin suuntiin kuuluneet evankeliset ryhmät sekä metodistit ja seitsemännen päivän adventistit tuomitsivat useimmat *kastomiin* liittyneet käytännöt jyrkästi. Ne myös pyrkivät aktiivisesti hävittämään perinteiseen uskontoon liittyneitä esineitä, paikkoja ja perinnetietoa osana sitoutumista kristillisiin arvoihin ja elämäntapaan. (Akin 2013; Burt 1994; Hilliard 1973; Kupiainen 2000; Monberg 1967.)

Lähetystyö eteni kolonialistisen hallinnon vakiintumisen kanssa, jolloin paikallisten ryhmien sisäiset valtarakenteet kriisiytyivät eri puolilla saaristoa melko samanaikaisesti 1900-luvun alkukymmeninä. Päälliköt joutuivat jakamaan valtapositionsa uskonnollisten johtajien ja hallintovirkailijoiden kanssa, kun ulkopuolinen maailma murtautui paikalliseen sosiaaliseen järjestelmään ja mullisti sen perinpohjaisesti. Tässä tilanteessa paine oman kulttuuriperinteen suojaamiseen ja siihen kytkeytyvään päälliköiden aseman turvaamiseen kärjistyi *kastom*-käsitteen muotoutumiseen. Se kokosi polttopisteen lailla näkyviin Salomonsaarten kolonialismin myötä kokeman radikaalin sosiokulttuurisen murroksen ydinpisteen, jonka ympärille erilaisia todellisia ja diskursiivisia valtatais-

teluita alettiin asemoida – nykyhetkeen asti yltävin tavoin. (Akin 2013; Keesing & Tonkinson 1982; Moore 2017; White 1993; 1997.)

Salomonsaarten esikoloniaaliseen historiaan sijoittuvat alueelliset valtajärjestelmät eivät kuulu tämän tarkastelun piiriin, koska tuolta ajalta ei ole olemassa todisteita päälliköiden vallan yltämisestä muualle kuin rajoitetuille maantieteellisille alueille. Paikalliset kulttuurit hallinnoivat omia alueitaan, jotka rajoittuivat seuraavien ryhmien alueisiin. Keskenään käytiin kauppaa ja sodittiin mutta ilman pysyvää poliittista organisoitumista ryhmien kesken yhteisen valta-alueen laajentamiseksi. Kolonialistiseen ja jälkikolonialistiseen valtionmuodostukseen liittyvä legitimititeettiongelmia voidaan Salomonsaarilla tarkastella muutaman keskeisen vaiheen ja käännekohdan avulla:

- Siirtomaahallinnon alkuvaiheet vuoteen 1942
- Toinen maailmansota 1942–1945
- Siirtomaahallinto 1945–1978
- Itsenäisen valtion alkuvaiheet 1978–1998
- Sisällissota ja RAMSI-miehitys 1999–2017
- RAMSI:n jälkeinen nykytilanne.

Nämä vaiheet luonnehtivat Salomonsaarten valtiollisen prosessin historiallisia käännteitä, joissa paikalliset valtajärjestelmät ja niiden kulloisenkin legitimitietin perusteet ovat eri tavoin kriisiytyneet tai kokeneet keskeisiä muutoksia. Tarkastelen seuraavaksi näihin jaksoihin liittyviä valtaulottuvuuden muutoksia salomonsaarelaisessa yhteiskunnassa.

Valtion legitimititeettikriisin vaiheet Salomonsaarilla

SIIRTOMAAHALLINNON ALKUVAIHEET VUOTEEN 1942

Salomonsaaret tulivat eurooppalaiseen tietoisuuteen espanjalaisen löytöretkeilijä Álvaro de Mendañan (1542–1595) vuosina 1568 ja 1595 tekemien matkojen myötä (Amherst & Thomson 1901). Satunnaisten löytöretkipurjehtijoiden ohella eurooppalainen liikenne saarilla alkoi vilkastua 1700-luvun lopun jälkeen. Aluksi alueelle ilmaantui valaanpyytäjiä ja

1840-luvulta alkaen kauppiaita. 1860-luvulla käynnistyi pahamaineinen, *blackbirding*-nimellä tunnettu saarelaisten kaappaaminen ja myöhemmin rekrytointi Australian, Fidžin, Samoan ja Uuden-Kaledonian sokeri-ruokoplantaasien työvoimaksi. (Esim. Akin 2013; Bennett 1987; Corris 1973; Moore 2017; ks. myös Tammisto tässä teoksessa.) Kristillisiä lähetyssaarnaajia ilmaantui saarille käynnistämään lähetystyötä eri vaiheissa 1840-luvulta alkaen, mutta monia heistä surmattiin, ja lähetystyö käynnistyi varsinaisesti vasta, kun brittilaivasto oli rauhoittanut sotaisan ja levottoman saariston vuosisadan vaihteen molemmin puolin (ks. lisää Bennett 1987; Garrett 1992: 67–89).

Salomonsaaret oli levoton ja vaarallinen alue koko 1800-luvun jälkipuoliskon ja osin vielä sen jälkeen. Lisääntyneet kontaktit eurooppalaisten kanssa muuttivat paikallisen sodankäynnin luonnetta ja lisäsivät yhteenottojen intensiivisyyttä teräskirveiden, veitsien ja ampuma-aseiden myötä. Samaan aikaan työvoiman rekrytointi plantaaseille synnytti jännitteitä, jotka purkautuivat eurooppalaisten kauppiaiden, plantaasinomistajien ja lähetyssaarnaajien lukuisina murhina eri puolilla saaristoa (esim. Bennett 1987; Lawrence 2014). Huoli eurooppalaisten turvallisuudesta oli keskeinen peruste, jolla Lontoon Colonial Officea painostettiin ottamaan vastuulleen Salomonsaarten alueen valvonta (Bennett 1987; Lawrence 2014: 158), ja brittilaivaston alukset tekivät toistuvia kostoiskuja rannikkokyliin. Aukkaat seurasivat tyyppillisesti tykkikitulta turvallisen etäisyyden päästä ja henkilövahinkoja syntyi harvoin.

Tilanne kärjistyi tiedotusvälineissä toukokuussa 1892, kun Australiaan saatiin tieto kauppias Frank Nybergin murhasta Santa Analla itäisillä Salomonsaarilla. Kyseessä oli helsinkiläissyntyinen Franz Emil Nyberg (1860–1892). Yksityiskohdat murhasta levisivät nopeasti sekä Australian kansalliseen lehdistöön että maailmalle Yhdysvaltoja, Ruotsia ja Suomea myöten (Kupiainen n.d.). Nybergin murhan jälkeen erityisesti australialaiset tiedotusvälineet painostivat toistuvasti brittiläistä siirtomaahallintoa laajentamaan Läntisen Tyynenmeren hallintoaluetta Salomonsaarille, mutta painetta Lontoon Colonial Officeen tuli usealta suunnalta. David Lawrencen mukaan päätöstä siirtomaahallinnon perustamisesta kesällä 1893 ohjasi lopulta mediapainetta ja eurooppalaisen turvaamista enemmän huoli Ranskan ja etenkin Saksan siirtomaa-

hallinnon laajenemisesta Läntisellä Tyynellämerellä (Lawrence 2014: 158).

Valtion legitimiteetin kannalta Brittiläisen Salomonsaarten Protektoraatin (BSIP) perustaminen 1800-luvun lopussa ja siirtomaahallinnon käynnistyminen seuraavina vuosikymmeninä näyttäytyy kriisinä, joka purkautui jokaisen salomonsaarelaisen ryhmän kohdalla erilaisin tavoin, eikä mitään yhtenäistä reaktiotapaa voida osoittaa. BSIP muodostettiin vaiheittain. Fidžillä sijainnut Britannian Läntisen Tyynenmeren hallinto laajensi vuodesta 1877 alkaen valvontaansa Salomonsaarten saaristoon, jossa sen määräykset koskivat kuitenkin vain Britannian kansalaisia. Taustalla oli halu turvata saarelaisen työvoiman saanti Queenslandin ja Fidžin brittiläisille plantaaseille sekä Britannian, Ranskan ja Saksan keskinäinen kilpailu vapaista siirtomaista. (Bennett 1987: 104–105; Lawrence 2014: 162.) Vuoden 1886 sopimuksella Britannia ja Saksa jakoivat saaristoalueen pohjoiseen ja eteläiseen protektoraattiin. Saksan pohjoisiin Salomonsaariin kuuluivat Bougainville ja Buka, jotka ovat nykyisin Papua-Uuden-Guinean autonomisia osia, sekä nykyisin Salomonsaariin kuuluvat Shortland-saaret, Choiseul ja Santa Isabel. Brittien eteläinen protektoraattialue käsitti keskeisen osan nykyisestä Salomonsaarten valtiosta. (Bennett 1987; Lawrence 2014: 162.) Aluejaolla oli merkitystä lähinnä eurooppalaisille valtioille, koska saarelaiset eivät näitä hallinnollisia tapahtumia juuri havainneet.

Britannia ilmoitti syyskuussa 1893 muodollisesti liittäneensä eteläiset Salomonsaaret osaksi brittiläistä imperiumia ja perustaneensa Brittiläisen Salomonsaarten Protektoraatin (BSIP). Sen aluetta laajennettiin vaiheittain vuosina 1897–1900 kattamaan eteläiset (Bellona ja Rennell) ja itäiset saaret (nykyinen Temotu-provinssi) sekä Saksan luovuttamat Shortland-saaret, Choiseul, Santa Isabel ja Ontong Java. (Lawrence 2014: 162, 197–198.) Brittihallinnon perustaminen oli aluksi lähinnä nimellistä, sillä ensimmäinen hallinnon edustaja BSIP:n johtoon (*Resident Commissioner*, RC) nimitettiin vasta vuonna 1896. Hän oli brittiläinen luonnontieteilijä Charles M. Woodford, joka oli vierailut saarilla aiemmin tekemässä luonnontieteellistä tutkimusta (Lawrence 2014; Woodford 1888; 1890a; 1890b). Woodfordilla oli käytössään aluksi yksi ja myöhemmin kaksi aluevirkaillijaa (*District Commissioner*, DC) sekä

muutama fidžiläinen poliisi (Lawrence 2014: 185–186). Hallinnoitavana oli laaja saaristoalue kirjavine paikalliskulttuureineen, jotka jatkoivat edelleen heimosotia joillakin alueilla, kuten Malaitassa ja läntisillä Salomonsaarilla (esim. Akin 2013; Hviding 1996). Samalla ryhmät olivat keskellä uskonnollista ja kulttuuris-yhteiskunnallista murrosta kristillisten lähetyssaarnaajien käynnistettyä toimintansa saariston eri puolilla.

Eri saarilla lähetystyö eteni vaihtelevassa tahdissa, mutta toiseen maailmansotaan tultaessa useimmat saarelaiset olivat jo vähintään nimellisesti kristittyjä: anglikaaneja, katolisia, metodisteja, adventisteja tai South Sea Evangelic Missionin (SSEM, sittemmin South Sea Evangelic Church, SSEC) jäseniä. Pienemmillä saarilla oli tyypillistä, että kaikki liittyivät samaan kirkkoon, ja lähetysseurat sopivat aluejaoista keskenään, vaikka kilpailua näiden välillä oli eikä yhteistyötä juuri tehty (esim. Garrett 1992; Akin 2013). Etenkin lähetystyön alkuaikoina saarelaisille opetettiin kristillisyydestä varsin karsittuja versioita. Niiden tavoitteena oli ennen muuta perinteisen uskonnon käytäntöjen, rituaalien ja uskomusten (*kastom*) hävittäminen sekä uudenlaisen arjen juurruttaminen kristillisiin kyliin, joita alettiin perustaa rannikkoalueille (esim. Hviding 1996: 97–99; Kupiainen 2000: 72–74). Tämä muuttoliike pois sisämaasta on sittemmin jatkunut niin, että valtaosa salomonsaarelaisista asuu nykyisin rannikoilla.

Siirtomaahallinnon näkyvyys salomonsaarelaisille paikalliskulttuureille oli 1900-luvun alkukymmeninä lähinnä symbolista, koska virkailijoiden mahdollisuudet läsnäoloon tai vierailuihin eri saarilla olivat erittäin rajoitetut (esim. Akin 2013; Bennett 1987). Hallintaa pyrittiin kuitenkin rakentamaan veronkannon ja väestönlaskentojen avulla; näihin osallistuminen ilmensi saarelaisten lojaliteettia uutta siirtomaahallintoa kohtaan ja hallinnon legitimiisyyttä suhteessa heihin (ks. Hartikainen tässä teoksessa). Muutamat ryhmät torjuivat brittihallinnon edustajat ja veronkannon alueillaan eivätkä halunneet noudattaa virkailijoiden mui-takaan toiveita. Väkirikkaimmalla Malaitan saarella tilanne kärjistyi vuonna 1927, kun silloinen *District Commissioner* (DC) William Bell avustajineen murhattiin näiden ollessa keräämässä veroa kwaiojen alueelta – *head tax* oli vuosittainen henkilövero, jota brittien siirtomaissa perittiin paikallisilta asukkailta. Murhan seurauksena brittisotilaat tekivät

kwaiojen pariin kostoiskun, jossa he pidättivät ja hirttivät Bellin murhaan osallistuneita sekä tuhosivat kyliä ja uskonnollisia paikkoja. Tapah- tumat jättivät nykyaikaan asti yltävät arvet malaitalaisten, erityisesti kwaiojen ja ulkopuolisten vallankäyttäjien välisiin suhteisiin. (Akin 2013; Keesing 1992; Keesing & Corris 1980; Moore 2017.)

Kolonialistinen hallinto rakentui hiljalleen keskuspaikkanaan Nggela-saarilla sijaitseva Tulagi, jonne rakennettiin hallinnon residenssi ja BSIP:n ainut vankila. Saariryhmän pääsaarilla Guadalcanalissa, Malai- tassa, Makirassa, Santa Isabelissa, Russell-saarilla, Uudessa Georgiassa ja Choiseulissa lähetystyö eteni, plantaaseja perustettiin ja virkailijat alkoivat rakentaa paikallishallintoa. Tavoitteena oli brittiläisissä siirto- maissa yleisesti käytetty epäsuoran hallinnon malli, *indirect rule*. Sen mukaisesti paikallisten ryhmien tuli järjestäytyä ja valita edustajat (*head- man*), jotka toimisivat hallinnon paikallisina yhteyshenkilönä ja edusta- jina. Tämä järjestely ei vastannut paikallisia perinteisiä valtajärjestelmiä, jolloin paikallisiin yhteisöihin syntyi jännitteinen kaksoishallinto pe- rinteisten päälliköiden ja BSIP:n nimeämien ”headmenien” kesken (ks. lisää Akin 2013). Perinteisten päällikköjen asemaa ja sukulaisuuteen liittyviä paikallisia oikeuksia tulivat jakamaan siirtomaahallinnon ”head- menit”, joiden status ja legitimitetti tulivat ryhmän ulkopuolelta. Tehtä- vä oli epäsuositettu ja synnytti yhteisöihin hämmennystä sekä uudenlaisia jakolinjoja, kun osa ryhmästä osoitti tukensa päälliköille ja toiset tukivat siirtomaahallinnon nimeämiä edustajia.

Muodostunut kaksoishallinto monimutkaistui entisestään kristillisen lähetystyön ja laajamittaisten uskonnonvaihtojen seurauksena. Paikallisi- yhteisöjen valtarakenteet, arvopohjat ja sosiaaliset järjestykset olivat ra- jussa murroksessa, ja uudenlaisia järjestyksiä ilmaantui vanhojen tilalle. Uskonnonvaihdoksen myötä ryhmien uusiksi keskushenkilöiksi nousi- vat pastorit ja muut seurakuntien johtajat. Samalla paikallisiin yhteisöi- hin rakentui kolminkertainen valtarakenne, kun myös kristilliset johtajat alkoivat vaikuttaa siihen, mitä ryhmässä tehtiin ja miten. Paikallisten val- tarakenteiden kannalta kolmikerroksinen valtajärjestelmä oli ongelmal- lisen, koska kenelläkään ei ollut enää täyttä valtapositiota: päälliköiden valtaa heikensivät uudet kolonialistiset ja uskonnolliset roolit, eikä uusiinkaan rooleihin liittynyt kiistatonta valta-asemaa. Tilanteen seu-

rauksena paikallisyhteisöiden sisälle syntyi uusia ryhmittymiä ja jakolinjoja; paikalliset valtarakenteet kriisiytyivät eri puolilla Salomonsaaria. (Bennett 1987; Burt 1994; Akin 2013; Keesing 1992; 1996; 1997; Moore 2017.)

BSIP:n ulkosaaria asuttivat polynesialaiset ryhmät, joiden keskuuteen valtio eri muodoissaan ilmaantui eri tahdissa kuin melanesialaisille pääsaarille. Eteläisillä Salomonsaarilla sijaitseville Rennellin ja Bellonan saarille brittihallintoon liittyminen ei tarkoittanut mitään erityistä, ja näitä saaria maailman keskuksena pitäneet saarelaiset jatkoivat perinteistä arkeaan entiseen tapaan (Kuschel 1988; Monberg 1991). Trouillot'n (2001) mainitsemista valtion tuottamista vaikutuksista ei näillä saarilla näkynyt varsinaisesti mitään merkkejä. Laivat pystyivät ankkuroimaan ainoastaan Rennelliin, joten varsinkin Bellona jäi syrjään useimmista ulkopuolisten vierailuista. Siirtomaahallinto huolestui 1920-luvulta alkaen laivoilta levinneiden kulkutautien ja sukupuolitautilien leviämisestä vastustuskyvyttömään väestöön, ja vuonna 1937 Rennell ja Bellona julistettiin suljetuiksi alueiksi, jonne meneminen tai josta poistuminen edellytti hallinnon kirjallista lupaa (Kupiainen 2000: 98). Lähetysaarnajat olivat kuitenkin jo aloittaneet työnsä Rennellissä, joka käännyttiin kristinuskoon 1930-luvun puolivälin jälkeen; Bellona käännyttiin hieman myöhemmin vuonna 1938 (Hilliard 1973; Monberg 1962; 1967). Samalla useimmat perinteisen kulttuurin käytännöt, kuten verikostojärjestelmä ja sotiminen, sekä perinteisen uskonnon rituaalit, esineet, tanssit ja tahtointi kiellettiin.

Polynesialaisryhmät Tikopiassa, Anutassa, Sikaianassa ja Ontong Javassa asuivat etäällä Tulagista ja pääsaarista, eikä brittihallinto kyennyt vierailemaan näillä saarilla kuin harvoin, joten perinteiset päälliköt eivät ulkopuolisesta hallinnosta piitanneet eivätkä esimerkiksi Tikopiassa juuri piittaa vielääkään (vrt. Gina 2003: 150). Sen sijaan lähetysaarnajat työskentelivät ahkerasti polynesialaisryhmien parissa. Tikopiaan saapui anglikaanien lähetysaarnaja 1910-luvulla, mutta saarelaiset kääntyivät kristityiksi vasta 1955 (Macdonald 2000: 112–113). Anutalaiset kääntyivät anglikaaneiksi jo 1916 (Feinberg 2004: 31), ja sikaianalaiset vaihtoivat uskontoaan 1930-luvulla (Donner 1994: 246). Näillä polynesialaissaarilla valtion legitimizeetti tai valtion mahdolliset vaikutukset ovat olleet

lähinnä retorinen aihe, koska saaret ovat olleet koko kolonialistisen historian ajan nykyaikaan asti sekä etäisiä että eristyneitä ulkomaailmasta eikä mikään ulkopuolinen hallinto ole kyennyt juurtumaan perinteisten järjestysten korvaajaksi. Päällikköillä on edelleen keskeinen valta-asema näillä saarilla, varsinkin Tikopiassa, jonka päällikköjärjestelmä tunnetaan antropologien keskuudessa Raymond Firthin monista tutkimuksista.

TOINEN MAAILMANSOTA 1942–1945

Brittihallinto oli saanut jossain määrin saarten hallinnon vakiintumaan ja saarelaiset osaksi brittiläistä imperiumia, kun Japani valtasi Tulagin ja osan Salomonsaarten alueesta kevätkesällä 1942 (White & Lindstrom 1990). Useimmat siirtomaahallinnon virkailijat, lähetysaarnajat ja muut eurooppalaiset evakuoitiin saarilta sodan ajaksi, ja nämä palasivat vasta sodan päättymisen jälkeen. Evakuointimääräys ei kuitenkaan koskenut kiinalaisia, joita oli tuotu työvoimaksi 1910-luvulta alkaen; he pieneskelivät viidakossa taistelujen ajan (Laracy 1974; Moore 2008: 67–72). Yhdysvaltain johtama liittoutuneiden armeija teki elokuussa 1942 suuren maihinnousun Guadalcanalille, jonne japanilaiset olivat alkaneet rakentaa lentokenttää. Paikka oli strategisesti tärkeä, koska sieltä olisi voitu hallita koko keskisen Tyynenmeren liikennettä ja lentokoneet olisivat voineet hyökätä pohjoiseen Australiaan. Guadalcanalista taistelut levisivät muille saarille, erityisesti länteen, jonne japanilaiset vetäytyivät. Toisen maailmansodan aikaiset taistelut Salomonsaarilla olivat massiivisia ja Tyynenmeren sodan verisimpiä kahden jättiarmeijan yhteenottoja, joita salomonsaarelaiset seurasivat sivusta, mutta monet tukivat liittoutuneita toimimalla ”rannikkovahteina” (*coast watchers*) ja tiedottaen havaintoja sotilaille. Myös japanilaisia tuettiin, joskin vähemmän, koska nämä kohtelivat saarelaisia huonosti. (Clemens 2004 [1998]; Feldt 1979; Kwai 2017; White & Lindstrom 1990.)

Erityisesti liittoutuneiden sotilaiden läsnäolo vaikutti saarelaisiin voimakkaasti, koska he näkivät ensi kertaa ”mustia” ja ”valkoisia” sotilaita kohdeltavan (lähes) samanarvoisesti ja samaa tasa-arvoista suhtautumista sotilaat osoittivat salomonsaarelaisia kohtaan. Kontrasti brittihallinnon alentuvaan tapaan kohdella paikallisia asukkaita oli valtava. BSIP:n

rajallinen legitimizeetti saarelaisten mielissä koki järjestelmällisen romahduksen näiden todistaessa siirtomaavirkailijoiden joukkopakoa ja havaitessa, ettei briteistä ollut heidän suojelijoihinsa. Sodan loppuvaiheessa monet saarelaiset toivoivat Yhdysvaltojen korvaavan brittihallinnon (ks. Akin 2013). Näin ei käynyt, ja brittien paluu sodan loputtua näyttäytyi saarelaisille laajamittaisena pettymyksenä.

SIIRTOMAAHALLINTO 1945–1978

Toisen maailmansodan päätyttyä Tyynellämerellä Japanin antautumiseen eurooppalaiset alkoivat brittien johdolla palata Salomonsaarille jatkamaan plantaasitaloutta ja lähetystyötä sekä rakentamaan siirtomaahallintoa uudelleen. Monilla pääsaarilla ja etenkin Malaitassa brittien paluu synnytti monenlaista vastarintaa, joka kanavoitui Maasina Rule -nimellä tunnettuun vastarintaliikkeeseen. Maasina Rule syntyi Malaitassa puolustamaan plantaasityöväestön oikeuksia ja levisi nopeasti etenkin Guadalcanaliin, Santa Isabeliin ja Makiraan. Liikkeellä oli näkyvästi anti-kolonialistinen ohjelma, joka haastoi brittihallintoa ja plantaasinomistajia parantamaan työoloja ja palkkausta sekä ylipäätään saarelaisten kohtelua ja kansalaisoikeuksia. 1940-luvun jälkipuoliskon aikana Maasina Rule pakotti brittihallinnon moniin myönnytyksiin saarelaisille, vaikka liikkeen johtajat vangittiin vuosiksi ja vaikka siirtomaahallinto pyrki kukistamaan liikkeen monin eri keinoin. Maasina Rulen aktiivinen toiminta jäi vain muutaman vuoden mittaiseksi, mutta se leimasi siirtomaahallinnon ja saarelaisten suhteita aina itsenäistymiseen asti. (Akin 2013; 2015; Moore 2017.)

Brittihallinto ajatteli Maasina Rulen olevan saman tyyppinen cargo-kultti, jollaisia toisen maailmansodan jälkeen oli ilmaantunut Melanesiassa etenkin nykyisen Papua-Uuden-Guinean ja Vanuatun valtioiden alueille (Akin 2013; 2015). Nämä olivat paikallisia millenaarisia uskonnollisia kultteja, joille yhteistä oli se, että liikkeiden kannattajat odottivat lähitulevaisuudessa saapuvaa ”cargoa” eli länsimaisia tavaroita ja etenkin Yhdysvalloista peräisin olevaa vaurautta kulttien jäsenille. Tämä harhaluulo Maasina Rulen luonteen suhteen vaikeutti brittien yrityksiä tilanteen rauhoittamiseksi, koska hallinnossa ei ymmärretty liikkeen kansalaisoikeuksiin liittyvän motiivin keskeisyyttä eikä liikkeeseen suh-

tauduttu varsinkaan alkuvaiheessa haasteena koko brittien hallinnon oikeutukselle ja legitimitetille.

Jälleenrakennus käynnistyi ja poliittiset levottomuudet alkoivat taasaantua 1950-luvulle tultaessa. Talous alkoi elpyä, brittien hallintoa rakennettiin epäsuoran hallinnon ja brittivirkailijoiden yhdistelmänä, ja kristillisten lähetyskirkkojen toiminta organisoitui uudelleen. Eri saarilta alkoi muuttaa työvoimaa plantaaseille ja uudeksi hallintopääkaupungiksi muodostuneeseen Honiaraan Guadalcanalin saarella. Salomonsaarelaisen yhteiskunnan nykyaikainen modernisaatioprosessi eteni kaupungistumisen, koululaitoksen, rahatalouteen siirtymisen ja palkkatyön myötä. 1960-luvulle tultaessa luotiin myös perusta sille yhteiskunnalliselle rakenteelle, joka on sittemmin leimannut salomonsaarelaista nyky-yhteiskuntaa: etnisten ryhmien jakautuminen ”kotona” eli kotisaarella asuvaan ja kaupungissa, useimmiten Honiarassa asuvaan osaan. Tämä kahtiajako on sittemmin systematisoitunut nykyiseksi tilanteeksi, jossa perheet koostuvat kaupunkilaisista ja kotisaarella asuvista jäsenistä ja paikkojen välillä on jatkuva edestakainen muuttoliike. (Ks. lisää Bellam 1970; Chapman 1988; 1992; Kwa’ioloa & Burt 1997; Kupiainen 2000.)

Brittiläinen siirtomaajärjestelmä alkoi purkautua Afrikassa 1950-luvun jälkipuoliskolta alkaen, mutta Salomonsaarille ajatus itsenäistymisestä esiteltiin vasta 1970-luvulle tultaessa. Britit halusivat päästä eroon viimeisistä merentakaisista siirtomaista, joiden hallinnointi oli kallista ja työlästä, mutta ajatus valtiollisesta itsenäisyydestä tuli Salomonsaarille kohtalaisena yllätyksenä. Britit tarjosivat aluetta myös Australialle ja Uudelle-Seelannille, mutta nämä kieltäytyivät (Baddley 1988: 3). Muuttamien hallinnollisten siirtymien myötä salomonsaarelaisten osallisuutta siirtomaahallinnon päätöksenteossa lisättiin hiljalleen. 1970-luvun alkuvuosina britit kurssittivat ryhmän saarelaisia toimimaan uuden valtion virkakuntana, ja heidän tehtäväkseen annettiin valtion käynnistäminen lyhyen siirtymävaiheen jälkeen 7.7.1978. Westminster-tyyppinen hallintomuoto ja keskeinen lainsäädäntö omaksuttiin Britanniaa. Valtioon perustettiin parlamentti, joka nimesi hallituksen. Valtion käytännölliseen johtoon tuli pääministeri, ja Britanniaa edusti kenraalikuvernööri tehtävänään hallinnon laillisuuden valvonta. (Baddley 1988; Moore 2010.)

ITSENÄISEN VALTION ALKUVAIHEET

Siirtomaahallinnon auktoriteetti siirtyi itsenäistymisen myötä uudelle valtionhallinnolle, mikä yhtäältä legitimoit muodostuvan valtion suveriniteetin kansalaistensa silmissä, mutta toisaalta samalla syntyi uudenlainen valtiosisäinen kamppailu valta-asemista ja etenkin valtiolle kuuluvien resurssien hallinnasta. Valtion vaurain Läntinen provinssi yritti itsenäistymisen yhteydessä irrottautua muista Salomonsaarista, mutta yritys epäonnistui (Premdas, Steeves & Larmour 1984; Scales 2008). Läntinen provinssi on sittemmin kehittynyt hieman eri tavoin muuhun valtioon verrattuna etenkin metsähakkuiden, kalastusteollisuuden, plantaasien ja myös turismin tuomien taloudellisten resurssien tukemana (Hviding 1996; 2011). Valtioon kuuluu nykyisin yhdeksän provinssia, ja niistä jokaisella on toisistaan poikkeavia intressejä valtion kehittämisen suhteen. Tämän seurauksena kansallinen politiikka on kytkeytynyt voimakkaasti etnisten ryhmien ristiriitaisiin tavoitteisiin, jotka vaikeuttavat kroonisesti yhteisten poliittisten linjausten ja päätösten tekemistä.

Metsähakkuut ja teollinen kalastus alkoivat ohjata nuoren valtion taloutta, ja etenkin metsähakkuista muodostui nopeasti reittejä rahatalouteen ja moderniin elämäntapaan eri ryhmissä ja eri saarilla – samaa taktia korruption leviämisen kanssa (esim. Hviding & Bayliss-Smith 2000). Nykyhetkeen tultaessa metsähakkuista on muodostunut laajamittainen ongelma-alue, johon kytkeytyvät ulkomaiset, varsinkin kiinalaiset ja malesialaiset hakkuuyhtiöt sekä maanomistajien, provinssi- ja valtionhallinnon, ministerien ja poliitikkojen systemaattinen lahjonta ja huijaaminen, laajamittaiset ympäristöjen ja kulttuuripaikkojen tuhot sekä sosiaaliset ongelmat, kuten ryhmiensisäiset riidat, prostituutio ja päihteet (valtion ja luonnonvarojen suhteista ks. Tammisto tässä teoksessa).

Kulta on kiinnostanut Salomonsaarilla vähintään espanjalaisten ensimmäisestä käynnistä asti, ja 1990-luvulla heräsi ajatus kaivostoiminnan käynnistämisestä. Erilaisia malmivarantoja löytyy useilta alueilta koko saarivaltiosta, ja malminetsijät olivat jo kartoittaneet keskeisiä paikkoja siirtomaahallinnon aikana. Ensimmäisenä avattiin Gold Ridgen kultakaivos vuonna 1998 Guadalcanalin saarelle paikkaan, jossa kaivostoimintaa oli yritetty jo 1930-luvun lopussa mutta sota oli keskeyttänyt toiminnan 1942. Kaivos on sittemmin ollut tuottoisa mutta muodos-

tunut myös riitojen kohteeksi ja ympäristöongelmaksi. Myös muita kaivoshankkeita on käynnistetty eri provinsseissa 2010-luvun aikana. Haasteina kaivostoiminnan kehittämisessä ovat ennen kaikkea maanomistuskysymykset, kaivostoiminnasta maksettavat korvaukset ja kaivosten ympäristövastuut. Ympäristön tuhoutuminen on kaivosalueilla aiheuttanut laajamittaista tyytymättömyyttä paikallisessa väestössä, joka ei ole päässyt osallisiksi hyödyistä – aivan samalla tavoin kuin on käynyt metsähakkuiden kohdalla.

Nuoren valtion ensimmäiset vuosikymmenet olivat hitaan ja rauhallisen kehityksen aikaa – paitsi kaupungistumisen suhteen. 1970-luvun puolivälissä käynnistyi voimakas muuttoliike ennen muuta Honiaraan, ja kaupungin väkiluku alkoi kasvaa nopeasti. Idyllisen puutarhakaupungin laitamille alkoi ilmaantua hökkelikyliä, jotka muuttuivat uusiksi kaupunginosiksi, kun eri saarelaisryhmät perustivat omia satelliittiyhteisöjään kaupungin eri puolille. Honiaran eri alueilla on edelleen selkeitä etnisiä ryhmäpainotuksia, ja samaan ryhmään kuuluvat pyrkivät asumaan samoilla alueilla.

Honiaran väkiluku

1959: 2 817

1965: 5 469

1976: 14 942

1986: 30 413

1999: 41 107

2009: 64 609

2019: 88 501 (arvio)

(Bellam 1970: 79; Bennett 1987: 342; Solomon Islands National Statistics Office 2019.)

Honiaran kasvusta kertova tilasto osoittaa muuttoliikkeen nopeuden. Koska tulijat valtasivat asuinalueikseen yhä uusia maa-alueita paikallisilta maanomistajilta, suhtautuminen tulokkaisiin alkoi muuttua ja 1990-luvun lopulla maanomistajien aseistettu militanttiryhmä alkoi häätää asukkaita pois mailtaan. Tilanne eskaloitui nopeasti erityisesti Malaitan ja Guadalcanalin saarelaiten väliseksi aseelliseksi konfliktiksi,

mutta seuraukset vaikuttivat kaikkiin. Kesäkuussa 2000 Malaitan saarelta tulleet aseistautuneet militantit miehittivät Honiaran, ryöstivät poliisin asevaraston, vangitsivat pääministerin ja pakottivat hallituksen eroamaan. Konflikti tulehtui lisää lokakuussa 2000 laaditusta Townsvillen rauhansopimuksesta huolimatta. Varsinkin Honiara muuttui militanttiryhmiä taistelualueeksi, mutta levottomuudet levisivät koko valtioon. Hallitus ja poliisi menettivät otteen tilanteeseen ja kutsuivat kesällä 2003 Australian ja Uuden-Seelannin johtamat sotilasjoukot rauhoittamaan tilanteen. Regional Assistance Mission to Solomon Islands eli RAMSI-joukot miehittivät Salomonsaaret elokuussa 2003, pidättivät keskeiset militanttijohdajat ja rauhoittivat levottomuudet. (Allen & Dinnen 2015; Braithwaite ym. 2010; Dinnen & Allen 2015; Fraenkel 2004; Kabutaulaka 2008; Moore 2008; 2018.)

RAMSI-joukot ja varsinkin Australia ottivat Salomonsaarten hallintojärjestelmät nopeasti käsiönsä. Sotilaiden lisäksi maahan tuotiin joukko hallinnon ja talouden neuvonantajia, jotka alkoivat järjeistää ja kehittää hallinnon prosesseja yhtenä keskeisenä tavoitteenaan korruption kitkeminen. RAMSI-miehitys jatkui elokuuhun 2017 asti. Tuona aikana varsinkin Australia avusti Salomonsaarten taloutta keskeisesti ja samalla kierrätti alueella runsaasti ammattisotilaita ja muita työntekijöitä, jotka piristivät Honiaran taloutta merkittävästi. Vaikka RAMSI rauhoitti levottomuudet vuoden 2003 aikana nopeasti ja vaikka miehityksen aikana yhteiskuntarauha palasi ja yleinen turvallisuustilanne normalisoitui, etnistien ryhmien jännitteet kytivät pinnan alla edelleen. Vuoden 2006 hallitusneuvotteluihin pettynyt väkijoukko hyökkäsi Honiaran Chinatowniin ryöstäen ja polttaen suuren osan liikkeistä – ei kuitenkaan vanhojen ja vakiintuneiden kiinalaisperheiden yrityksiä, kuten tutkimus on myöhemmin osoittanut. Ryöstelyn ja tuhopolton aikana vahvasti aseistautuneet RAMSI-joukot seurasivat tilannetta passiivisesti puuttumatta siihen, mitä sittemmin on pidetty yhtenä indikaattorina Australian ja Kiinan etupiirikamppailusta Salomonsaarten suhteen. Chinatownin tuhoa on analysoitu vilkkaasti tutkimuksessa, ja asia puhuttaa salomonsaarelaisia edelleen. (Dinnen & Firth 2008; Moore 2018.)

Valtarakenteet Salomonsaarilla

Varsinkin poliitikot korostavat mielellään Salomonsaaria kristillisenä valtiona, ja ajatus on monin tavoin perusteltu. Tällä tavoin valtiolle on myös rakennettu uskonnollista legitimizeettiä sitomalla maallinen hallintojärjestelmä kristilliseen perustaan – ainakin diskursiivisesti. Kristillisten kirkkojen rooli salomonsaarelaisessa arjessa on varsin näkyvä. Useimmissa perheissä ja varsinkin maaseudulla arkea ohjaavat uskonnolliset käytännöt, ja jumalanpalveluksiin osallistutaan ahkerasti. 2000-luvun puolella kristillisten auktoriteettien asema on kuitenkin heikentynyt. Kaupungistuminen ja digitaalinen mediakulttuuri ovat muuttaneet varsinkin nuoremman väestönosan arvopohjaa ja sosiaalisia käytäntöjä. Tässä suhteessa vallitsee selvä jännite kaupungin ja maaseudun välillä. Etenkin nuoret muuttavat mieluusti ”vapaamieliseen” Honiaraan tai muihin kaupunkikeskuksiin pois kotikylistään, joissa vallitsevat ahtaan normatiiviset kristilliset käyttäytymissäännöt.

Rahatalouteen siirtyminen ja kaupungistuminen ovat heikentäneet uskonnollisten auktoriteettien asemaa yleisen sekularisoitumisen seurauksena. Uskonnollisten käytäntöjen noudattaminen ei kaupungissa onnistu samalla tavoin kuin kotikylissä, eikä kyläyhteisöille luonteenomaisia sosiaalisen kontrollin keinoja voida sellaisinaan soveltaa kaupungissa (Honiarassa), jossa perheenjäsenten valvonta on vaikeaa ja jopa mahdotonta. Uskonnollisiin palveluksiin osallistutaan yhä harvemmin, ja uskonnollista tapakoodistoa rikotaan yleisesti kaupunkilaisessa arjessa. Varsinkin nuoret liikkuvat kaupungissa vilkkaasti ja majoittuvat vaihtelevasti sukulaisten ja ystävien luona, jolloin heidän käyttäytymistään ei voida valvoa samalla tavoin kuin kotikylissä. Tupakointi ja päihteiden käyttö sekä seksuaalisuuden kontrollointi ovat keskeisiä konfliktiaiheita vanhempien ja lasten välillä varsinkin Honiarassa mutta myös kotisaarilla.

Olisi helppoa ajatella, että modernisaatiokehitys syrjäyttää perinteiset valtarakenteet (ks. Siikala & Siikala 2005: 241–244). Salomonsaarilla näin ei kuitenkaan ole, ja perinteisten valtarakenteiden asema on säilynyt keskeisenä myös muissa Tyynenmeren alueen valtioissa nykyhetkeen asti (esim. Dinnen & Firth 2008; 2015; Siikala & Siikala 2005).

Perinteiset valtarakenteet Tyynenmeren saarilla kytkeytyvät olennaisesti maanomistukseen; päälliköt ovat keskeisiä maanomistajia ja kollektiivisen maaomaisuuden hallinnoijia. Useimmilla saarilla maaomaisuuden myyminen muille kuin paikallisille on kokonaan kiellettyä tai tiukasti säädeltyä, joten resurssien hallinta on edelleen paikallisilla päälliköillä ja maanomistajilla. Kolonialistiset tai jälkikolonialistiset prosessit eivät ole murtaneet tätä kytköstä päälliköiden ja resurssien hallinnan välillä, vaikka monissa paikoissa laajoja alueita on päätyntä kansainvälisten yritysten haltuun sekä siirtomaahallinnon aikana että myöhemmin. Syksystä 2019 alkaen Kiina on yrittänyt vuokrata kokonaisia saaria Salomonsaarten Keskisestä provinssista, mutta nämä neuvottelut eivät ole toistaiseksi edenneet.

Modernisaatiokehityksen kannalta olennainen rahatalouteen siirtyminen on Salomonsaarilla pikemminkin vahvistanut perinteisten päälliköiden ja valtajärjestelmien asemaa kuin syrjäyttänyt nämä asemistaan. Ryhmän kollektiivisia resursseja ovat hallinnoineet juuri päälliköt ja keskeiset maanomistajat, ja nämä ovat kohdelleet toistuvasti kollektiivisia resursseja yksityisomaisuutenaan – eri puolilla saarivaltiota. He ovat myös olleet keskeiset hyödynsaajat hakuissa ja muussa yhteisten resurssien käytössä toimiessaan sopimuspartnereina yhtiöihin päin, jolloin korvaukset on maksettu heille henkilökohtaisesti. Tämä hyöty on sitten tyypillisesti kanavoitu perheenjäsenille ja lähisukulaisille muun ryhmän jäädessä ilman heille kuuluvia osuuksia. (Ks. myös White 1997.)

Nepotismi elää Salomonsaarilla vahvana. Tämä kertoo erityisesti etnisyyden ja perinteisten valtajärjestelmien vaikutuksesta nyky-yhteiskunnassa; paikallisesti ilmiöön viitataan *wantok*-systeemin käsitteellä. *Wantok* on pijininkielinen ilmaus, jolla viitataan sukulaisuuteen ja yhteisen ryhmän jäsenyyteen sekä samanaikaisesti ryhmäsisäiseen solidarisuuteen, oletettuun vastavuoroisuuteen ryhmäläisten välillä sekä sukulaisuuden velvoitteisiin; salomonsaarelaisessa arjessa usein toistuva ilmaus *wantok bisnes* viittaa suoraan nepotismiin (Jourdan & Maibiru 2002: 257–258). Tämä nepotismi on kuitenkin osittain kriisiytynyt rahatalouden ja modernisaatiokehityksen myötä, kun keskiluokkaistuvat ja aiempaa koulutetummat kaupunkilaiset eriytyvät elämäntavoiltaan ja yksilö- ja ydinperhekeskeinen ajattelu valtaa sijaa ryhmäkeskeisyydeltä.

Lisäksi RAMSI:n aikana hallinnon ja talouden läpinäkyvyyttä on korjattu jonkin verran, mikä on auttanut purkamaan joitakin nepotistisia rakenteita ja käytäntöjä eri puolilta valtionhallintoa.

Moderniin rahatalouteen suuntautumisen myötä Salomonsaarille on alkanut rakentua uusia ryhmänsisäisiä jakoja sekä uudenlaista eriarvoistumista: modernia taloudellista epätasa-arvoa, joka on sukupuolittunutta (vrt. Dyer 2016; Brigg ym. 2015). Tämä näkyy erityisesti Honiarassa mutta myös muissa kaupunkikeskuksissa, joihin on muodostunut ympäristö-ongelmaisia ylisukupolvaisia slummeja sosiaalisine ja muine ongelmineen. Honiaran kaupunginosat ja asuinalueet ovat eriytyneissä sekä etnisin että taloudellisin perustein toisistaan (Kupiainen 2000; Moore 2015). Kaupungissa myös sukupuolten väliset suhteet muuttuvat kulttuurinsisäisestä säätelystä monikulttuurisen valtion sukupuolittuneisiin käytäntöihin, jotka ensisijaistavat miehiä. Tällä on muun ohella myös taloudellisia seuraamuksia. Erityisesti työnjaon sukupuolittuneisuus työpaikoilla ohjaa tyttäjä ja naisia helposti epäitsenäisiin suorittavan tason tehtäviin, joissa he sitten työskentelevät heikosti palkattuina miesten alaisuudessa ilman urakehityksen mahdollisuuksia.

Valtiollista legitimitettä Salomonsaarten maantieteellisellä alueella on rakennettu vuodesta 1893 alkaen. Toiseen maailmansotaan tultaessa brittihallinto oli saanut alueen lähinnä nimelliseen kontrolliin, eikä muutaman virkailijan työpanos riittänyt kuin satunnaisiin vierailuihin saariston eri laidoilla. Siirtomaahallintoon suhtauduttiin muutoinkin etäisesti, sillä useimmilla saarilla oli samaan aikaan käynnissä uskonnonvaihdos, joka läpäisi saarelaisten arkea perustavin tavoin. Kristilliset auktoriteetit olivat myös kylissä läsnä tavoilla, joihin hallinto ei pystynyt, ja kristinuskoon kääntymisen myötä päällikköjen ja muiden perinteisten auktoriteettien asema joko romahti tai heikkeni merkittävästi. Brittien esittelemä *headman*-malli eli jonkun kyläläisen nimeäminen hallinnon edustajaksi ryhmässä rikkoi perinteisiä auktoriteettisuhteita lisää, ja varsinkin päällikköjen asema kriisiytyi. Epäsuosittu *headman*-asema ei kuitenkaan ylittänyt perinteisen päällikön statusta.

Toisen maailmansodan aikana ”valtiollinen legitimitetti” realisoitui Salomonsaarilla ensimmäisen kerran toden teolla Japanin ja sitten liittoutuneiden jättiarmeijoiden miehittäessä saaret. Tuolloin ei ollut epä-

selvyyttä auktoriteeteista. Samaan aikaan brittien ja kristillisten lähetyssaarnaajien asema romahti näiden jätettyä saariston Japanin armeijan lähestyessä. Sodan jälkeen varsinkin siirtomaahallinnon auktoriteetin ja BSIP:n legitimitetin palauttaminen osoittautui haasteelliseksi, eikä siinä kaikilla saarilla onnistuttu. Lähetystyöntekijöiden paluu sujui sen sijaan ketterästi, ja lähetystyö eteni aiemmin rakennetulta perustalta. Vahvan kristillisen fundamentalismin leimaamia vuosikymmeniä elettiin vähintään 2000-luvun puolelle ja osin nykyhetkeen asti.

Itsenäistymisen myötä brittivirkailijat vaihtuivat salomonsaarelaisiin, mutta valtiorakenteet olivat edelleen seitinohuet: virkailijoita oli vähän, he olivat puutteellisesti koulutettuja, eikä resursseja toimintaan juuri ollut. Lisäksi saarten väliset etäisyydet, maastojen vaikeakulkuisuus sekä puutteelliset liikenne- ja viestintävälineet estivät tehokkaasti hallinnon toimintaa ja juurtumista paikallistasolle. Provinssissa kylien auktoriteeteina toimivat yhtäältä päälliköt ja toisaalta uudet uskonnolliset johtajat ”headmenien” asettuessa näiden alapuolelle. 1990-luvulle tultaessa provinssihallinnot olivat jo järjestäytyneet ja alkoivat kasvavasti edustaa valtiota eri saarilla. Kuitenkin provinssihallintoja luonnehtii sama yleinen tehottomuus kuin muutakin valtiollista hallintoa, joten provinssihallintojen auktoriteetti omilla alueillaan on ollut monin tavoin huteraa näihin aikoihin asti. Etenkin provinssista katsottuna valtio on näyttäytynyt enimmäkseen fiktion kaltaisena, mielikuvana jostakin, jonka luonteesta ei muodostu selvää käsitystä. Trouillot’n (2001) erittelemät valtion vaikutukset ovat materialisoituneet Salomonsaarten eri osissa varsin satunnaisesti, epätasaisesti ja erilaisten katkosten leimaamin tavoin.

Toisen maailmansodan jälkeen kotisaarilta alettiin muuttaa pois etsimään palkkatyötä kaupungista tai plantaaseilta. Itsenäistymisen jälkeen yhä useampi salomonsaarelainen on syntynyt ja kasvanut kaupungissa, ja näiden kaupunkilaisten suhde omiin kotisaariinsa ja kotikulttuuriin on erilainen kuin kotisaarella kasvaneiden. Varsinkin oman ryhmän kielillä, perinteiset kulttuurikäytännöt sekä ympäristöön, materiaaleihin, työtekniikoihin, esineisiin ja maanomistukseen liittyvä paikkasidonnainen perinnetieto jää useimmilta kaupungissa kasvaneilta kokonaan tai osittain oppimatta. Juopa kotisaarella ja kaupungissa kasvaneiden perheenjäsenten välillä saa epistemologisen ulottuvuuden: eletään erilaisissa

tiedollisissa, kielellisissä, sosiaalisissa ja teknologisissa ympäristöissä, joiden yhteensovittaminen on toisinaan vaikeaa.

Honiaran hallitsematon laajeneminen suisti Salomonsaaret 1990-luvun lopussa aseelliseen sisällissotaan, joka romahdutti valtiollisen auktoriteetin sen kaikilla tasoilla poliisista provinssihallintoon. Valtiovetoinen yhteiskunta lakkasi toimimasta, talous romahti ja militanttiryhmät ottivat vallan. Päälliköiden valta kylissä korostui jälleen, kun nämä organisoivat Honiarasta pakenevien sijoittumista takaisin entisiin kotikyliinsä ja kotisaarille. Uskonnollisten auktoriteettien asema koheni päällikköjen tavoin, sillä valtion kadotessa ympäriltä kristilliset avustusjärjestöt olivat jonkin aikaa ainoat, jotka kykenivät avustamaan paikallisia yhteisöjä eri provinssissa.

Valtion kaoottinen tilanne alkoi järjestyä kesällä 2003, kun RAMSI-joukot miehittivät Salomonsaaret ja lopettivat aseellisen konfliktin. Valtiollista legitimitettiin alettiin nopeasti rakentaa uudelleen miehitysjoukkojen mukana tulneiden konsulttien ja asiantuntijoiden tuella ja varsinkin Australian rahoittamana. Asiantuntijoiden tehtävänä oli uudistaa ja kehittää taloutta ja hallintoa sekä ylipäätään saada eri ministeriöiden toiminnot käynnistymään uudelleen. Tavoitteina oli myös korruption kitkeminen ja hallinnon läpinäkyvyyden parantaminen. RAMSI:n myötä valtion suvereniteetti kansalaistensa silmissä alkoi palautua, kun provinssihallinnot saatiin toimimaan ja kansainvälistä apua leviämään paikallistasolle. Hallinnolliset uudistukset eivät miellyttäneet kaikkia salomonsaarelaispoliitikkoja, joista muutamat kritisoivat toistuvasti miehitysjoukkoja valtiolliseen itsemääräämisoikeuteen puuttumisesta. Sissipäälliköiden ja korruptoituneiden poliitikkojen pidätykset saivat kuitenkin kansalaisten laajan tuen, ja RAMSI tuki myös monipuolisesti kansalaisyhteiskuntarakenteiden elvyttämistä ja sukupuolten tasa-arvon parantamista. RAMSI:n vetäytyminen Salomonsaarilta vuonna 2017 sujui rauhallisesti, mutta uusien levottomuuksien puhkeamista pelätään monessa ryhmässä. Monet paikalliset toivoivat miehityksen jatkumista – ja ylipäätään vahvemman valtion läsnäoloa ja hallintaa (ks. Dinnen & Allen 2015).

Valtiollisen itsenäistymisen yhteydessä käytiin vilkasta keskustelua valtiomuodosta, ja ajatus liittovaltiomallista oli esillä jo tuolloin. Perus-

tuslain uudistaminen ja mahdollinen liittovaltorakenne ovat nousseet uudestaan esiin vuosituhannen alun konfliktin jälkimainingeissa, ja näitä on sittemmin valmisteltu sekä parlamentaarisisa työryhmissä että niiden ulkopuolella. Tiivistetysti kyse on nykyistä suuremman autonomian ja itsehallinnon myöntämisestä nykyisille provinssille niin, että niistä muodostetaan liittovaltioita. Samalla perinteisten päälliköiden asemaa alueillaan aiotaan vahvistaa. Liittovaltorakennetta on puolustettu erityisesti taloudellisilla ja etnopolitiittisilla näkökohdilla. Provinssien taloudelliset ja muut resurssit poikkeavat toisistaan merkittävästi, ja vauraammat provinssit ovat tähän asti tukeneet köyhempiä, eikä valtion resurssien jakaminen ole ylipäättään ollut läpinäkyvää. Liittovaltiossa paikalliset resurssit halutaan paremmin omaksi hyödyksi ilman ulkopuolista kontrollia. Toisaalta etnisten ryhmien epäluuloisuus toisiaan kohtaan on monin tavoin vallitseva perustilanne Salomonsaarilla, joten provinssien välisiä suhteita luonnehtii mieluummin kilpailu kuin yhteistyö eikä taloudellisen tai muun hyödyn haluta päätyvän kilpaileville provinssille.

Vuoden 2019 lopussa Salomonsaarten liittovaltiokeskustelua on alkanut sähköistää valtion välittömässä naapurissa sijaitsevalla mutta Papua-Uuden-Guinean valtioon kuuluvalla Bougainvillen saarella järjestetty kansanäänestys saaren itsenäistymisestä. Bougainvillelaiset äänestivät lähes yksimielisesti (97 %) saaren itsenäistymisen puolesta itsehallinnon laajentamisen sijaan. Taustalla Bougainvillen itsenäistymistavoitteessa on 1960-luvulla avatun Pangunan kuparikaivoksen ympärille rakentunut konflikti paikallisten maanomistajien ja kaivosyhtiön välillä. Konflikti laajeni vuosina 1988–1998 sisällissodaksi, jossa saarelaisten muodostama sissiarmeija taisteli Papua-Uuden-Guinean valtion armeijaa vastaan. Rauhansopimuksessa saarelaiset saivat laajennetun itsehallinnon ja näkymän itsenäistymiseen myöhemmän kansanäänestyksen jälkeen. (Kupiainen 2007.) Erityisen tarkkaan Bougainvillen itsenäistymisprosessia seurataan sen naapurissa eli Salomonsaarten Läntisessä provinssissa. Sen asukkaat ovat bougainvillelaisten etnis-kulttuurisia lähisuku-laisia, ja ylijärjety yhteydet alueiden välillä yltyvät kolonialismia edeltävään aikaan. Ajatus Bougainvillen ja Läntisen provinssin yhdistymisestä uudeksi valtioksi on toistunut monissa paikallisissa keskusteluissa jo vuosikymmenten ajan.

Itsenäistymisliikehdintää Melanesian alueella esiintyy muutoinkin. Indonesialle kuuluvat Papuan ja Länsi-Papuan maakunnat eli Uuden-Guinean saaren länsipuoli ovat jo vuosikymmenten ajan olleet poliittinen kuuma peruna muille alueen valtioille, jotka ovat voimattomina seuranneet Indonesian armeijan kovia otteita itsenäisyyttä tavoittelevan liikehdinnän hillitsemiseksi Papuassa. Varsinkin Papua-Uusi-Guinea on vastaanottanut sotilaita pakenevia papualaisia ja ollut toistuvien rajaloukkausten kohteena, mutta Papuan konfliktitilanne vaikuttaa monin tavoin koko Melanesian alueen taloudellisiin ja poliittisiin järjestelyihin esimerkiksi alueellisen talousjärjestön Melanesian Spearhead Groupin toiminnan kautta. Järjestö on myös arvostellut toistuvasti Indonesian toimintaa Papuassa.

Nykyinen Salomonsaarten valtio on mediassa leimattu ”epäonnistuneeksi valtioksi” (*failed state*), ja valtio on kuulunut pitkään YK:n vähiten kehittyneiden valtioiden listalle. Siirtomaahallinnon alusta asti erilaisilla ulkopuolelta tulevilla avustuksilla ja interventioilla on ollut keskeinen asema alueellisessa kansantaloudessa. Itsenäisyyden aikana tämä ulkopuolinen apu on kanavoitunut Salomonsaarille erilaisina kehitysavustuksina ja projekteina, joita ovat rahoittaneet varsinkin Japani, EU ja Taiwan. Viime vuosina rahoittajiin ovat liittyneet kasvavasti Australia ja nopeasti vaikutusvaltaansa kasvattava Kiina, jotka kilpailevat keskenään vaikutusvallasta läntisen Tyynenmeren alueella.

Syksyllä 2019 Salomonsaarten hallitus vaihtoi diplomaattisuhteensa Taiwanista Kiinaan tämän ilmoitettua katkaisevansa suhteet maihin, jotka jatkavat diplomaattisuhteitaan Taiwanin kanssa. Keskeinen osa Salomonsaarten kaupankäynnistä ja yritystoiminnasta on muiden kuin salomonsaarelaisten itsensä käsissä, joten voitot ja hyödyt talouden kehittymisestä valuvat suurelta osin ulkomaille. Salomonsaarten kansantalous rakentuu keskeisesti kansainvälisen avun varaan, eikä maa tulisi nykytilanteessa toimeen ilman ulkopuolista tukea. Mikäli tällainen valtio atomisoituu vaikkapa yhdeksäksi osavaltioksi, on vaikeaa kuvitella minkään niistä kykenevän itsenäiseen ja suvereeniin valtiolliseen toimintaan ilman huomattavaa ulkopuolista tukea. On kuitenkin vielä epäselvää, montako osavaltiota muodostettaisiin ja millainen liittovaltiorakenne olisi.

Vuoden 2020 aikana jännitteet Salomonsaarten keskushallinnon ja erityisesti vaikutusvaltaisen Malaitan provinssin välillä ovat kärjistyneet. Malaitalla suunnitellaan tämän artikkelin kirjoitushetkellä saaren ja provinssin itsenäistymiseen tähtäävää kansanäänestystä. Malaita on väestöltään suurin provinssi ja taloudellisesti ”omavarainen”, kuten kansanäänestystä ajavat poliitikot ovat esittäneet. Itsenäisenä valtiona Malaitan kyky selviytyä kansainvälisessä taloudessa ja politiikassa on kuitenkin epätodennäköistä. Keskeiset salomonsaarelaiset hallintorakenteet, oppilaitokset ja myös liikeyritykset sijaitsevat Malaitan ulkopuolella Honiarassa. Itsenäistymisen myötä malaitalaiset joutuisivat aloittamaan yhteiskunnallisten instituutioiden rakentamisen kokonaan uudelleen. On epäselvää, kuinka tässä onnistuttaisiin ja miten tämä vaikuttaisi Salomonsaarten muiden provinssien asenteeseen Malaitaa kohtaan. Toteutuessaan Malaitan itsenäistyminen merkitsisi Salomonsaarten nykymuotoisen valtion todennäköistä hajoamista. Esimerkiksi taloudellisesti vauras ja erillisyyttä Honiaran keskushallinnosta koko valtion itsenäisyyden ajan korostanut Läntinen provinssi saattaisi toimia Malaitan kaltaisesti. Nykyisistä Salomonsaarista jäljelle jäisi maantieteellisesti ja kulttuurisesti sirpaleinen tynkä, jonka kyky selviytyä itsenäisenä valtiona olisi epätodennäköistä.

Globaalin maailmantalouden osana Salomonsaarten valtiolla on pysyviä haasteita oman legitimitteettinsä ja suvereniteettinsa osoittamisessa. Kansainväliset yhtiöt ohjailevat keskeisiä talousvirtoja, joista valtioon jää vain rippeitä valtion kassan ammottaessa kroonisesti tyhjyyttään. Ministeriöt, provinssihallinnot, poliisi, rajavartiolaitos ja tullit kykenevät vain puutteellisesti seuraamaan metsähakkuita, kalastuslavoja, kaivosyhtiöitä, alueen läpi kulkevaa meriliikennettä tai erilaisten kansainvälisten rikollisjärjestöjen toimintaa. Tätä kyvyttömyyttä ylläpitää keskeisesti valtionhallintoa läpäisevä poliitikkojen ja virkailijoiden lahjonta, johon perustuen laittomat tai muulla tavoin ongelmalliset operaatiot voivat edetä. Salomonsaarelaisten keskuudessa poliitikoilla on yleisesti ottaen erittäin huono maine, ja useimpia poliitikkoja pidetään korruptoituneina – mihin toistuvat mediapaljastukset ja johtavien poliitikkojen varsinkin RAMSI-vuosina saamat rikostuomiot ovat toki antaneet selkeät perusteet (ks. lisää Moore 2018).

Salomonsaarelaiset poliitikot korostavat mielellään *kastomin* tärkeyttä salomonsaarelaiselle kansalliselle identiteetille, jolloin *kastom* tarjoaa kulttuurisen perustan globalisaatiokehityksen mukanaan tuomien uusien asioiden tulkitsemiseksi ja käsittelemiseksi. Tässä *kastom*-globalisaatio-retoriikassa on kuitenkin se perustava ongelma, että Salomonsaarten kansallista *kastomia* ei varsinaisesti ole olemassa. Salomonsaarilla on ennen muuta eri paikallisten ryhmien omia ja keskenään erilaisia käsityksiä omasta perinteestään ja kulttuurisista käytännöistään, eivätkä ne muodosta yhtenäistä kansallista *kastomia*. Kuitenkin ”Melanesiaan” ja ”Polynesiaan” (sekä ”Mikronesiaan”) liittyvät essentialisoinnit ja niiden muuttuminen sosiaalisiksi todellisuudeksi voivat antaa suuntaa tulevas- ta. Nämä eurooppalaisten kartanpiirtäjien aikanaan keksimät rasistiset käsitteet niputtivat yhteen varsin epäyhtenäisen joukon keskenään erilaisia Tyynenmeren alueen paikallisia kulttuureita laajoilta maantieteellisiltä alueilta, joille kuviteltiin asukkaidensa ihonväristä pääteltäviä yhteisiä kulttuuripiirteitä. (Douglas 2011; Tcherkézoff 2003.) Tästä huolimatta Melanesia ja Polynesia ovat nykyaikaista diskursiivista todellisuutta, joka ohjaa sekä ihmisten identifioitumista eri ryhmiin että eronteko- ja ryhmien välillä. Samankaltaista kehitystä salomonsaarelaiset poliitikot oletettavasti toivovat tapahtuvan myös salomonsaarelaisen *kastomin* suhteen: ryhmäkohtaisten *kastom*-käsitysten keskinäistä liudentumista ja inkorporoitumista kansallisen kulttuurin ryhmiä yhdistäväksi perustaksi. Yhteisen kansallisen kulttuuri-identiteetin rakentuminen myös legiti- moisi Salomonsaarten valtion asemaa kansalaistensa hallinnassa. Kaupungistumisen ja modernisaation edetessä tällaiseen kehitykseen on tulevaisuudessa kohtalaiset edellytykset.

Lopuksi

Salomonsaarten valtiollisessa kehityksessä ilmenevät monipuolisesti kolonialismin aikaansaamat vaikutukset alueella asuvien ryhmien väli- siin suhteisiin, eli ne ovat monin tavoin jännitteisiä ja tulehtuneita. Sa- mankaltaisesti voidaan todeta Salomonsaarten taloudellisesta kehitykses- tä, eli valtio on vahvasti sidoksissa ulkopuoliseen taloudelliseen tukeen,

tulipa se sitten Kiinasta, Australiasta tai Euroopan unionista. Kansainväliset yritykset jatkavat edelleen samaa alueen luonnonresurssien määrätietoista hyödyntämistä, joka on jatkunut koko kolonialistisen historian ajan ja edelleen kiihtynyt valtiollisen itsenäisyyden aikana. Hallintorakenteet ja keskeinen lainsäädäntö ovat perua siirtomaahallinnon ajalta ja edustavat kulttuurisesti vieraita byrokraattisen hallinnan muotoja, joi- ta paikalliset ovat sitten yrittäneet vaihtelevalla menestyksellä soveltaa monietnisen, kulttuurisesti ja maantieteellisesti hajanaisen valtiokokonaisuuden rakentamiseen. Kansallisen yhtenäisyyden rakentumisen sijaan paikalliset kulttuurierot ja separatistiset näkemykset ovat korostuneet ja provinssien erot suhteessa valtarakenteisiin ja talouteen kärjistyneet. On perusteltua syyttää tästä kehityksestä kolonialistista prosessia, joka nykyisessä ”jälkikolonialistisessa” tilanteessa kuitenkin jatkuu edelleen. Britannian tilalle ovat vain tulleet Australia, Kiina ja kansainväliset yritykset.

LÄHTEET

- Akin, David W. 2013. *Colonialism, Maasina Rule, and the Origins of Malaitan Kastom*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Akin, David 2015. Maasina Rule beyond Recognition. *Journal of Pacific History* 50 (4): 486–503.
- Allen, Matthew G. & Sinclair Dinnen 2015. Solomon Islands in Transition? *Journal of Pacific History* 50 (4): 1–17.
- Amherst, Lord William & Basil Thomson 1901. *The Discovery of the Solomon Islands by Alvaro de Mendaña in 1568*. Kääntäneet William Amherst & Basil Thomson. London: Hakluyt Society.
- Anderson, Benedict 2017 [1983]. *Kuvitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Suomentaneet Joel Kuortti & Jouko Nurmiainen. Tampere: Vastapaino.
- Baddley, Sir Devesi 1988. Independence or Dependence: Keynote Address. Teoksessa Roy Crocombe & Esau Tuza (toim.): *Independence, Dependence, Interdependence: The First 10 Years of Solomon Islands Independence*. Honiara: Government Printing Press.
- Bellam, M. E. P. 1970. The Colonial City: Honiara, A Pacific Islands Case Study. *Pacific Viewpoint* 11 (1): 66–96.
- Bennett, Judith A. 1987. *The Wealth of the Solomons: A History of a Pacific Archipelago, 1800–1978*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Braithwaite, John, Sinclair Dinnen, Matthew Allen, Valerie Braithwaite & Hilary Charlesworth 2010. *Pillars and Shadows: Statebuilding as Peacebuilding in Solomon Islands*.

- Canberra: ANU Press. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p76041/pdf/book.pdf>. <Vierailtu 23.8.2019>
- Brigg, Morgan, Wren Chadwick, Cody Griggers, Janet Murdock, Tracy Vienings & Jennifer Namgyal 2015. *Women and Peace: The Role of Solomon Islands Women in Conflict Resolution and Peacebuilding*. Brisbane: University of Queensland.
- Burt, Ben 1994. *Tradition and Christianity: The Colonial Transformation of a Solomon Islands Society*. Chur: Harwood Academic Publishers.
- Chapman, Murray 1988. Population Movement Studied at Micro-Scale: Experience and Extrapolation. Teoksessa John D. Caldwell, Allan G. Hill & Valerie J. Hull (toim.): *Microapproaches to Demographic Research*. London: Kegan.
- Chapman, Murray 1992. Population Movement: Free or Constrained? Teoksessa Ron Crocombe & Esau Tuza (toim.): *Independence, Dependence, Interdependence: The First 10 Years of Solomon Islands Independence*. Honiara: Government Printing Press.
- Clemens, Martin 2004 [1998]. *Alone on Guadalcanal: A Coastwatcher's Story*. Annapolis: Naval Institute Press.
- Corris, Peter R. 1973. *Passage, Port and Plantation: A History of Solomon Islands Labour Migration 1870–1914*. Melbourne: University of Melbourne Press.
- Dinnen, Sinclair & Matthew Allen 2015. State Absence and State Formation in Solomon Islands: Reflections on Agency, Scale and Hybridity. *Development and Change* 47 (1): 76–97.
- Dinnen, Sinclair & Stewart Firth (toim.) 2008. *Politics and State Building in Solomon Islands*. Canberra: ANU Press. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p78261/pdf/book.pdf>. <Vierailtu 23.8.2019>
- Donner, William H. 1994. Alcohol, Community and Modernity: The Social Organization of Toddy Drinking in a Polynesian Society. *Ethnology* 33 (3): 245–260.
- Douglas, Bronwen 2011. Geography, Raciology, and the Naming of Oceania. *The Globe: Journal of The Australian and New Zealand Map Society* 69: 1–29. <http://pacific-encounters.fr/pdf/Globe2011NamingOceania.pdf>. <Vierailtu 25.2.2021>
- Dyer, Michelle 2016. Eating Money: Narratives of Equality on Customary Land in the Context of Natural Resource Extraction in the Solomon Islands. *The Australian Journal of Anthropology* 28 (1): 88–103.
- Feinberg, Richard 2004. *Anuta: Polynesian Lifeways into the Twenty-First Century*. Second Edition. Long Grove: Waveland Press.
- Feldt, Eric A. 1979 [1946]. *The Coastwatchers*. New York: Bantam Books.
- Fraenkel, Jon 2004. *The Manipulation of Custom: From Uprising to Intervention in the Solomon Islands*. Wellington: Victoria University Press.
- Garrett, John 1992. *Footsteps in the Sea: Christianity in Oceania to World War II*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Gina, Lloyd Maepeza 2003. *Journeys in a Small Canoe: The Life and Times of a Solomon Islander*. Toimittaneet Judith Bennett & Khyla Russell. Canberra: Pandanus Books.
- Hilliard, David 1973. The Battle for Rennell Island: A Study in Missionary Politics. Teoksessa G. A. Wood & P. S. O'Connor (toim.): *W.P. Morrell: A Tribute*. Dunedin: University of Otago Press.

- Hviding, Edvard 1996. *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place and Politics in Maritime Melanesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hviding, Edvard 2011. Re-placing the State in the Western Solomon Islands: The Political Rise of the Christian Fellowship Church. Teoksessa Edvard Hviding & Knut M. Rio (toim.): *Made in Oceania: Social Movements, Cultural Heritage and the State in the Pacific*. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Hviding, Edvard & Tim Bayliss-Smith 2000. *Islands of Rainforest: Agroforestry, Logging and Eco-tourism in Solomon Islands*. Aldershot: Ashgate.
- Jourdan, Christine & Ellen Maebiru 2002. *Pijin: A Trilingual Cultural Dictionary*. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.
- Kabutaulaka, Tarcisius Tara 2008. Westminster Meets Solomons in the Honiara Riots. Teoksessa Sinclair Dinnen & Stewart Firth (toim.): *Politics and State Building in Solomon Islands*. Canberra: ANU Press. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p78261/pdf/book.pdf>. <Vierailtu 23.8.2019>
- Keesing, Roger M. 1992. *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keesing, Roger M. 1996. Class, Culture, Kastom. Teoksessa Jonathan Friedman & James G. Carrier (toim.): *Melanesian Modernities*. Lund: Lund University Press.
- Keesing, Roger M. 1997. Tuesday's Chiefs Revisited. Teoksessa Geoffrey M. White & Lamont Lindstrom (toim.): *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford: Stanford University Press.
- Keesing, Roger M. & Peter Corris 1980. *Lightning Meets the West Wind: The Malaita Massacre*. Melbourne: Oxford University Press.
- Keesing, Roger M. & Robert Tonkinson (toim.) 1982. Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia. *Mankind*, Special Issue, 13 (4).
- Kupiainen, Jari 2000. *Tradition, Trade and Woodcarving in Solomon Islands*. Helsinki: Finnish Anthropological Society & Intervention Press.
- Kupiainen, Jari 2007. Kaivoksen ja konfliktin ekopolitiikkaa Bougainvillessa. Teoksessa Simo Laakkonen & Timo Vuorisalo (toim.): *Sodan ekologia: Sodankäynnin ympäristöhistoriaa 1900-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kupiainen, Jari n.d. Frank Nyberg in Solomon Islands 1870–1892. Valmisteilla oleva käsi-kirjoitus.
- Kuschel, Rolf 1988. A Historical Note on the Early Contacts between Bellona and Rennell Islands and the Outside World. *Journal of Pacific History* 23 (2): 191–200.
- Kwai, Anna Annie 2017. *Solomon Islanders in World War II: An Indigenous Perspective*. Canberra: ANU Press.
- Kwa'ioloa, Michael & Ben Burt 1997. *Living Tradition: A Changing Life in Solomon Islands*. London: British Museum Press.
- Laracy, Hugh 1974. Unwelcome Guests: The Solomons' Chinese. *New Guinea* 8 (4): 27–37.
- Lawrence, David R. 2014. *The Naturalist and his "Beautiful Islands": Charles Morris Woodford in the Western Pacific*. Canberra: ANU Press.
- Lindstrom, Lamont & Geoffrey M. White (toim.) 1993. Custom Today. *Anthropological Forum*, Special Issue, 6 (4).

- Macdonald, Judith 2000. The Tikopia and "What Raymond Said". Teoksessa Sjoerd R. Jaarsma & Marta A. Rohatynskij (toim.): *Ethnographic Artifacts: Challenges to a Reflexive Anthropology*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Monberg, Torben 1962. Crisis and Mass Conversion on Rennell Island in 1938. *Journal of the Polynesian Society* 71 (2): 145–150.
- Monberg, Torben 1967. An Island Changes Its Religion: Some Social Implications of the Conversion to Christianity on Bellona Island. Teoksessa Genevieve A. Highland, Roland W. Force, Alan Howard, Marion Kelly & Yosihiko H. Sinoto (toim.): *Polynesian Culture History: Essays in Honor of Kenneth P. Emory*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Monberg, Torben 1991. *Bellona Island Beliefs and Rituals*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Moore, Clive 2008. No More Walkabout long Chinatown: Asian Involvement in the Economic and Political Process. Teoksessa Sinclair Dinnen & Stewart Firth (toim.): *Politics and State Building in Solomon Islands*. Canberra: ANU Press. <https://press.anu.edu.au/publications/politics-and-state-building-solomon-islands>. <Vierailtu 23.8.2019>.
- Moore, Clive 2010. *Decolonising the Solomon Islands: British Theory and Melanesian Practice*. Working Paper No. 8. Deakin University, Geelong: Alfred Deakin Research Institute.
- Moore, Clive 2015. Honiara: Arrival City and a Pacific Hybrid Living Space. *Journal of Pacific History* 50 (4): 419–436.
- Moore, Clive 2017. *Making Mala: Malaita in Solomon Islands 1870s–1930s*. Canberra: ANU Press.
- Moore, Clive 2018. The End of Regional Assistance Mission to Solomon Islands (2003–17). *Journal of Pacific History* 53 (2): 164–179.
- Premdas, Ralph, Jeff Steeves & Peter Larmour 1984. The Western Breakaway Movement. *Pacific Studies* 7 (2): 34–67.
- Scales, Ian 2008. The Coup Nobody Noticed: The Solomon Islands Western State Movement in 2000. Teoksessa Sinclair Dinnen & Stewart Firth (toim.): *Politics and State Building in Solomon Islands*. Canberra: ANU Press. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p78261/pdf/book.pdf>. <Vierailtu 23.8.2019>
- Siikala, Anna-Leena & Jukka Siikala 2005. *Return to Culture: Oral Tradition and Society in the Southern Cook Islands*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Solomon Islands National Statistics Office 2019. *Population: Projected Population 2010–2025*. Honiara: Solomon Islands National Statistics Office. <https://www.statistics.gov.sb/statistics/social-statistics/population>. <Vierailtu 23.8.2019>.
- Tcherkézoff, Serge 2003. A Long and Unfortunate Voyage Towards the "Invention" of the Melanesia/Polynesia Distinction 1595–1832. Kääntänyt Isabel Ollivier. *Journal of Pacific History* 38 (2): 175–196.
- Trouillot, Michel-Rolph 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42 (1): 125–138.
- White, Geoffrey M. 1993. Three Discourses of Custom. *Anthropological Forum* 6 (4): 475–494.
- White, Geoffrey M. 1997. The Discourse of Chiefs: Notes on a Melanesian Society. Teoksessa Geoffrey M. White & Lamont Lindstrom (toim.): *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford: Stanford University Press.

- White, Geoffrey M. & Lamont Lindstrom (toim.) 1990. *The Pacific Theater: Island Representations of World War II*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Woodford, Charles A. 1888. Exploration of the Solomon Islands. *The Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series 10 (6): 351–376.
- Woodford, Charles A. 1890a. *A Naturalist among the Headhunters: Being an Account of Three Visits to the Solomon Islands in the Years 1886, 1887, and 1888*. London: George Philip and Son.
- Woodford, Charles A. 1890b. Further Explorations in the Solomon Islands. *Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, 12 (7): 393–418.

Eletyt utopiat: etnografia, demokratia ja anarkistisen antropologian mahdollisuus

Timo Kallinen

 <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Johdanto

Äskettäisessä oppihistoriallisessa katsauksessaan Sherry Ortner (2016) kutsuu 1980-luvulta saakka antropologian tieteenalan valtavirtaa hallintua tutkimussuuntausta ”synkäksi antropologiaksi”. Synkäksi sen tekee keskittyminen sosiaalisen elämän karumpaan puoleen, kuten hallitsemiseen, sortoon, köyhyyteen ja puutteeseen. Suuntaus ammentaa teoreettiset vaikuttimensa Karl Marxin ja Michel Foucault’n kaltaisilta ajattelijoilta, jotka käsittelivät yhteiskuntaa pääasiassa vallankäytön ja epätasa-arvon näkökulmasta. Etnografiansa puolesta synkkä antropologia on tarkastellut sitä alakuloa ja toivottomuutta, jonka uusliberaalille aikakaudelle tyypilliset poliittiset ja taloudelliset rakennelmat ovat synnyttäneet eri puolilla maailmaa. Kaiken synkkyyden keskellä, ja osin myös suorana vastineena sille, on kuitenkin kehittynyt myös toisenlainen, ”hyvään” keskittyvä tutkimussuuntaus. Sen tärkeimpiä teemoja ovat Ortnerin mukaan olleet hyvän elämän ihanteet, empatia, eettisyys ja moraalit. Hänestä tämän kaltainen vastaveto on ollut tervetullut, koska riiston ja sarron vastustamisessa ei ole juuri mieltä, jos niiden tilalle ei

ole tarjota minkäänlaista mallia nykyistä paremmasta toiveikkaammasta tulevaisuudesta.

Kriittisen politiikan tutkimuksen piirissä vastaavanlainen jaottelu ilmenee painotuseroina vastarinnan ja vaihtoehtoisuuden välillä. Ensinnä mainitussa tapauksessa tutkimuksen tavoitteena on ensisijaisesti vallitsevan järjestyksen vastustaminen ja kumoaminen, kun taas jälkimmäisessä pyritään kehittämään sille vaihtoehtoja. Vaihtoehtoisuutta korostava antropologia tähdentää, että on olemassa ihmisryhmiä, jotka elävät täysin eri tavalla kuin ”me”, ja että tämä tieto ei ole tärkeää ainoastaan akateemisessa mielessä vaan sillä on suuri merkitys myös oman tulevaisuutemme kannalta. Lyhyesti sanottuna se muistuttaa meitä siitä, että voisimme elää radikaalisti toisenlaisella tavalla kuin mitä tällä hetkellä teemme. (Hage 2012: 286–293.) Näissä tapauksissa etnografinen tutkimus on keskittynyt kuvaamaan länsimaisen yhteiskunnan piirissä syntyneitä vaihtoehtoliikkeitä, kuten Occupy Wall Street tai Indignados, mutta paljolti myös ”kulttuurista toiseutta” (Hage 2012: 288; Ortner 2016: 63–65).

Syksyllä 2020 kuollut amerikkalainen antropologi David Graeber oli tutkija, jonka ajattelu liikkui vaivattomasti tämäntapaisten rajalinjojen ylitse. Hän oli viiltävä yhteiskuntakriitikko mutta vastaavasti myös kuuluisa vaihtoehtoisten poliittisten ja taloudellisten mallien kehittäjänä. Hän oli myös anarkistiaktivisti ja kärjekäs poliittinen keskustelijä. Teoreettisten oivallustensa lisäksi Graeberin työn kiehtovuus perustuu hänen tapaansa käyttää etnografiaa kritiikin ja provokaation välikappaleena, jonka avulla hän onnistuu asettamaan monia länsimaisen yhteiskunnallisen ajattelun peruskysymyksiä laajempaan vertailevaan kontekstiin. Graeberin tuotanto on varsin laaja, ja siten edes pintapuolisen katsauksen luominen siihen veisi tässä yhteydessä liikaa tilaa. Kiinnostukseni kohteeksi on valikoitunut hänen kehittämiensä anarkistinen antropologia, jossa yhdistyvät hänen roolinsa tutkijana ja aktivistina. Luonnostellessaan teoreettista kehystä anarkistiselle antropologialle Graeber (2004) piti sen ensimmäisenä lähtöoletuksena sitä, että yhteiskunta ilman valtiollista auktoriteettia, hierarkioita ja väkivaltakoneistoja on todella mahdollinen. Oletusta ei voida Graeberin mukaan sivuuttaa pelkkänä utopiana, koska etnografinen todistusaineisto valtiottomista

yhteiskunnista eri puolilta maailmaa kiistatta osoittaa, että tämä tavoite on saavutettavissa. Radikaalin tutkijan tehtävänä onkin perehtyä niihin kulttuureihin, joissa on onnistuttu kehittämään varteenotettavia vaihtoehtoisia yhteiskuntaelämän muotoja, ja pohtia, mikä niiden anti voisi olla yleiselle vapaan ja tasa-arvoisen yhteiskuntamallin luomiselle. Graeberin erityinen kiinnostuksen kohde oli suoran konsensuspohjaisen demokratian kehittäminen. Muualla luotujen demokratiamallien tutkiminen on hänen mukaansa erityisen tärkeää, koska länsimaissa syntynyt ja kehittynyt demokratian muoto on pohjimmiltaan pakottamiseen nojaavaa enemmistövaltaa.

Tässä artikkelissa pyrin selvittämään, minkälaisia ongelmia yllä kuvattun kaltainen uudenlaisten poliittisten mallien kehittäminen etnografisen aineiston avulla pitää sisällään. Tarkastelussani käytän esimerkkeinä Ghanan etelä- ja keskiosissa asuvia akan-kansoja käsitteleviä etnografisia ja historiallisia tutkimuksia. Kritiikkini keskittyy erityisesti kahteen laajempaan kysymykseen. Ensiksikin historiallisessa katsantokannassa etnografia sekä poliittisen osallistumisen että hallitsemisen apuna on pitkälti siirtomaa-ajan ja -yhteiskunnan tuote. Ajatus ei-länsimaisten yhteiskuntien demokraattisuudesta on syntynyt samanlaisessa kontekstissa, ja sillä on ollut keskeinen sija monenlaisissa poliittisissa diskursseissa. Ghanassa akanien perinteisen päällikkyyden demokraattisuudesta on keskusteltu aina 1800-luvun lopulta lähtien, ja siihen vetoamalla on pyritty perustelevaan varsin erilaisia poliittisia uudistuksia aina brittiläisestä epäsuorasta hallinnosta sotilasvallankaappauksiin ja Maailmanpankin rakennesopeutusohjelmiin. Perinteistä demokraattista päätöksentekoa koskevalla tiedolla ei siis ole edistetty ainoastaan emansipatorisia hankkeita – sillä on pönkitetty yhtä lailla myös autoritaarisia projekteja. Niin ikään on pyritty tekemään pesäeroa kotoperäisten ja ulkoisten demokratiamallien välillä. Toiseksi muiden yhteiskuntien käyttäminen esikuvana rakennettaessa yleisen tason poliittista mallia nojaa ajatukseen kaikkien yhteiskuntien perustavanlaatuisesta samanlaisuudesta. Ihmisten eri paikoissa ja eri aikoina oletetaan etsivän ratkaisua samoihin ongelmiin, ja täten heidän yhteisöelämistään tulee suoraan vertailukelpoisia. Tämä esioletus myös ohjaa sitä, miten etnografista tietoa tuotetaan ja kulutetaan. Akan-päällikkyydestä puhuminen demo-

kraattisena poliittisena instituutiona edellytti sen uskonnollis-rituaalisen perustan vähättelemistä. Siitä saattoi siis tulla modernissa politiikassa käytettävä malli vasta sitten, kun se oli ensin käsitteellistetty liberaalisekulaariin muottiin sopivaksi.

Kriittisen tarkastelun tavoitteena on tuoda esiin se, millaisia näkökoh-
tia erilaisten demokratiamallien lainaamisessa ja luomisessa olisi otet-
tava entistä paremmin huomioon. Pyrkimyksenä ei siis ole kieltää
Graeberin kaavaileman anarkistisen antropologian mahdollisuutta vaan
enemmänkin avustaa sen edelleen kehittämisessä.

Länsimaista demokratiaa ei ole

Ennen siirtymistä varsinaisiin ongelmakohtiin on syytä keskustella siitä,
miksi Graeber oli tyytymätön nykydemokratiaan ja mistä hän etsi sille
vaihtoehtoja. Graeberia häiritsi eritoten se, että demokratiasta puhutaan
nykyisin länsimaisena keksintönä sekä ”länsimaiselle sivilisaatiolle” lei-
mallisena piirteenä. Paitsi että länsimaisuus itsessään on häilyvä käsite,
Graeber katsoi, että demokraattisen päätöksenteon traditio Euroopan ja
Pohjois-Amerikan historiassa on sangen ohut. Jos länsimailla on jokin
suurempi panos demokratian kehityksessä, se jää lähinnä siihen, että
demokratian epädemokraattisin muoto eli edustuksellinen enemmistö-
valta syntyi ja kehittyi siellä. (Ks. esim. Graeber 2007: 329–374.)

Graeberin ajattelussa äänestäminen ja enemmistöpäätökset ovat
demokratian piirteitä, jotka liittyvät väkivallan uhkaan ja valtion läsnä-
oloon. Kreikkalaiset filosofit pitivät demokratiaa ominaisena sellaisille
kaupunkivaltioille, joissa kaikki vapaat kansalaiset kantoivat aseita. Täl-
laisessa tilanteessa äänestäminen paljasti numeerisesti sen, minkä kan-
nan puolella oli eniten asemiehiä ja mikä siis todennäköisesti voitaisi,
jos asian ratkaisusta jouduttaisiin taistelemaan fyysisesti. Kansanäänes-
tys oli siis jonkinlainen simuloitu sota. ”Alkuperäisessä” eurooppalaises-
sa demokratiassa yhdistyi täten kaksi elementtiä, joita harvoin nähtiin
yhdessä. Yhtäältä kaikkia kansalaisia haluttiin kuulla päätöksiä tehtäessä
– ja syytäkin oli, koska kaikilla oli aseet –, mutta toisaalta vähemmistö
voitiin tarpeen vaatiessa pakottaa alistumaan enemmistön kantaan.

Äänestyksen sotaisa luonne ilmenee Graeberin mukaan jopa sanassa demokratia: termin loppuosa tulee kreikan sanasta *kratos*, joka merkitsee mahtia, voimaa tai peräti väkivaltaa. Demokratia olikin sen vastustajien alun perin kehittämä pilkkanimi, jolla haluttiin viitata tilanteeseen, jossa kansanjoukot ajavat väkipakolla tahtonsa läpi. (Graeber 2004: 89–93.)

Myös modernin ajan keskusteluissa demokratia-sana otettiin alun perin käyttöön väheksyvässä mielessä. Eri puolilla Eurooppaa ja Pohjois-Amerikkaa, monarkististen instituutioiden varjossa ja marginaaleissa, oli kehittynyt erilaisia suoran demokratian muotoja, joissa paikallisyhteisöjen jäsenet päättivät yhteisistä asioistaan konsensusperiaatteen mukaisesti. Poliittiset eliitit pitivät tällaisia järjestelmiä epävakaina ja arvaamattomina ja siten ehdottoman epäsopivina valtiollisen tason päätöksentekoon, joka vaati laajakatseista harkintaa ja kansakunnan kokonaisedun huomioon ottamista. Siksi uusiin tasavaltalaisiin instituutioihin haluttiin nimenomaan ”edustajia”, jotka osaisivat tehdä valistuneita päätöksiä kansalaisten valtuuttamina. Edustajuuden muodossa länsimaiset poliittiset instituutiot pitivät edelleen yllä aristokraattisuuden ideaalia, jossa erot ihmisten välisessä kyvykkyydessä nähtiin tärkeinä. Graeber huomauttaakin, että esimerkiksi Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksessa ei mainita lainkaan sanaa demokratia, koska sen laatimisen aikoihin sillä viitattiin juuri kansanjoukkojen mielivaltaan. Sanalla ei ollut yhtään sen parempi kaiku tuon ajan Ranskassa tai Englannissa. (Graeber 2013: 157–182.)

Yhdysvalloissa demokraattisuus otettiin käyttöön positiivisena määreenä ensimmäisen kerran vasta 1800-luvun puolenvälin tienoilla, jolloin poliitikot alkoivat tarkoittaa sillä ”pienen ihmisen” edustamista eliittien intressejä vastaan – jotakin, johon tänä päivänä viitataan yleensä sanalla populismi. Samoihin aikoihin myös edustuksellisia instituutioita ryhdyttiin luonnehtimaan demokraattisiksi. Ajatus länsimaisen demokratian pitkästä historiasta, jossa se ensin ”keksitään” Kreikassa ja josta se myöhemmin leviää kaikkialle länsimaailmaan, yleistyy oikeastaan vasta ensimmäisen maailmansodan tienoilla. Graeberin mukaan tämä tarina on kaikessa päämäärähakuisuudessaan mieletön: puhumme länsimaisesta intellektuaalisesta traditiosta, vaikka yksikään tunnettu antiikin Kreikan poliittinen filosofi ei ollut demokratian kannattaja ja

heitä on vaikea löytää länsimaisista ajatteliijoista seuraavan 2400 vuoden ajaltakaan. (Graeber 2013: 169–172.)

Yleisesti vallalla oleva käsitys länsimaisesta demokratiasta on siis eräänlainen itserakas harhakuvitelma, koska kyseessä on tosiasiaassa yleismaailmallinen ja ylihistoriallinen ilmiö:

Demokratiaa ei keksitty muinaisessa Kreikassa. Myönnettäköön, että sana ”demokratia” keksittiin muinaisessa Kreikassa, mutta sen tekivät ihmiset, jotka eivät juuri pitäneet siitä. Demokratiaa ei tosiasiaassa ole koskaan ”keksitty”, eikä se liioin ole peräisin mistään tietystä ajatteluperinteestä. Se ei edes ole mikään hallitusmuoto. Pohjimmiltaan se on pelkästään käsitys siitä, että ihmiset ovat tasa-arvoisia ja heidän tulisi saada päättää yhteisistä asioistaan tasa-arvon periaatteiden mukaisesti parhaaksi katsomallaan tavalla. Se on tätä, sekä kovaa työtä, joka vaaditaan näiden periaatteiden toteuttamiseksi käytännössä. Tässä mielessä demokratia on yhtä vanha kuin historia itse, yhtä vanhaa kuin inhimillinen ajattelu. Kukaan ei voi omia sitä itselleen. (Graeber 2013: 183–184.)

Graeber tähdensikin, että ”demokraattisia kokoontumisia voidaan löytää kaikilta aikakausilta kaikista paikoista” (Graeber 2013: 184). Hänen muotoilemansa anarkistisen antropologian tavoitteena on ryhtyä kehittelemään demokraattisen päätöksenteon muotoja, jotka eivät pohjimmiltaan perustu pakottamiseen tai väkivallan uhkaan. Niiden perustana on konsensuksen periaate. Lähtökohdaksi tarvitaan yhteisymmärrys siitä, mitä tarkoitusta varten päättävä elin on perustettu, toisin sanoen, milloin ongelmien ratkaisemiseksi se on olemassa. Muutoin oletetaan, että kaikki osanottajat eivät koskaan ole asioista samaa mieltä – kyse on aina sellaisten ratkaisujen löytämisestä, joihin kaikki voivat suostua ilman, että pyörtävät liiaksi omia periaatteitaan ja näkökantojaan. Graeberin mukaan tällaiset lähtökohdat muuttavat keskustelun sävyn kokonaan toisenlaiseksi kuin ”vaalidemokratiassa”. Sen sijaan että keskityttäisiin korostamaan oman kannan paremmuutta tai vastapuolen kannan huonommuutta, on tärkeää olla jatkuvasti valmis luomaan uudenlaisia ehdotuksia ja kompromisseja, joiden voi olettaa menevän läpi myös

vastapuolella. Kantoja työstetään niin kauan, kunnes löydetään sellainen, jonka kaikki osanottajat voivat hyväksyä. Onkin selvää, että äänestämisen istuu hyvin huonosti tällaiseen toimintatapaan, koska se jakaa lopulta osallistujat voittajiin ja häviäjiin, kun taas konsensuspohjaisessa demokratiassa kaikkien katsotaan luopuneen jostakin ja saaneen jotakin. (Graeber 2004: 8–9, 82–89; 2013: 210–242.)

Tämäntapaisilla periaatteilla toimivia yhteisöjä on mahdollista löytää länsimaisten yhteiskuntien sisältä, esimerkiksi erilaisten anarkististen, feminististen ja kristillisten liikkeiden parista. Mikä tärkeintä, eri puolilta maailmaa läpi historian voidaan löytää kokonaisia yhteiskuntia, jotka toimivat näiden periaatteiden pohjalta. Niille on ollut ominaista nimenomaan sellaisen väkivaltakoneiston puuttuminen, millä ihmisiä voitaisiin pakottaa noudattamaan poliittisia päätöksiä. Koska äänestämisen mielletään modernin demokratian keskeiseksi piirteeksi, länsimaisen yleisön on ollut vaikea tunnustaa tai edes tunnistaa niitä demokraattisiksi, vaikka Graeberin mukaan ne ovat sitä sen aidoimmassa muodossa. (Graeber 2004: 82–89; 2013: 174–207.)

Graeberin oma herätys asian suhteen tapahtui hänen kenttätyössään Madagaskarilla. Hän teki tutkimusta saaren keskiosissa, alueella, jossa köyhtynyt Madagaskarin valtio oli ainoastaan nimellisesti läsnä. Siitä olikin Graeberin mukaan kehittynyt ”autonominen alue”, jota sen asukkaat itse hallitsivat ilman minkäänlaista keskushallintoa tai auktoriteetteja. Tässä heillä oli apunaan pitkä paikallisissa neuvostoissa tapahtuvan konsensuspohjaisen päätöksenteon traditio. (Graeber 2007: 157–180.) Myöhemmin toimiessaan amerikkalaisissa anarkistiryhmissä hän yllättyi siitä, kuinka paljon niiden kollektiivinen päätöksenteko muistutti sitä, mitä hän oli itse aiemmin todistanut Madagaskarilla. Tämä sai hänet vakuuttuneeksi siitä, että hän oli todella tekemisissä yleisinhimillisen ilmiön kanssa. Graeber totesikin, että mikäli halutaan kehittää toimiva päätöksentekoprosessi sellaiselle yhteisölle, jossa kenelläkään ei ole käskyvältäa kehenkään toiseen nähden, on ilmeistä, että se tulee muistuttamaan tekniikoita, jotka ovat käytössä sellaisissa yhteisöissä, jotka ovat eläneet tällä tavalla tuhansien vuosien ajan. (Graeber 2007: 9.) Tässä myös etnografia astuu kuvaan. Tunteaksemme nämä yhteisöt meidän on joko mentävä niiden pariin tai luettava niistä.

Etnografiasta utopiaan

Graeberin anarkistisessa antropologiassa etnografia ymmärretään nähdäkseni kahdella tavalla. Ensinnäkin sen katsotaan muodostavan työvälineen ”radikaalille intellektuellille”, joka tutkii olemassa olevia vaihtoehtoisia sosiaalisia muotoja ja sen jälkeen palauttaa tutkimuksensa tulokset tutkittavan yhteisön jäsenten käsiteltäviksi. Näin etnografinen komponentti toimii ikään kuin vuoropuhelussa utooppisen komponentin kanssa uusia vaihtoehtoja kehitettäessä. (Graeber 2004: 11–12.) Graeber tuotti itse tämäntyyppistä etnografiaa liittyen pääasiassa anarkistisiin liikkeisiin, joissa hän toimi (ks. Graeber 2009; 2013; Graeber & Shukaitis 2007). Toiseksi Graeber viittasi etnografialla siihen valtaisaan deskriptiiviseen kirjallisuuteen, jonka antropologinen tutkimus on vuosikymmenten saatossa synnyttänyt. Hän kutsui tätä kaunopuheisesti ”valtavaksi inhimillisen kokemuksen sekä sosiaalisten ja poliittisten kokeilujen arkistoksi” (Graeber 2004: 96). Graeberille jo pelkällä etnografisella kuvauksella oli suuri arvo sinänsä, ja hän haikaili takaisin ”klassisen etnografian” päiviin, jolloin vaikkapa afrikkalaisen tai amazonialaisen poliittisen, rituaalisen tai taloudellisen järjestelmän yksityiskohtaista kuvausta pidettiin tärkeänä kontribuutiona tieteenalalle. Tämän tyyppiset tutkimukset kestävät aikaa ja ovat siten aina käytettävissä uudelleentulkintaa varten, kun taas uudempi tutkimus, jossa etnografinen aineisto kerätään etupäässä jonkin yleisemmän teoreettisen argumentin todisteiksi, ei anna tähän samanlaisia mahdollisuuksia. (Graeber 2009: vii–viii.) Graeber (2004: 96–98) piti antropologiaa yleistyksiä tekevänä tieteenä, mutta hänen mukaansa tämä on mahdollista nimenomaan vertailevan etnografian pohjalta. Hänen ennakkoluulotonta tapaansa hyödyntää ”etnografista kaanonin” pidettiin poikkeuksellisenä nykyantropologiassa (ks. esim. Guyer 2009).

Graeberin tapa käyttää etnografisia esimerkkejä on saanut kriitikot kutsumaan häntä ”primitivistiksi”. Liikanimen taustalla on otaksunta siitä, että Graeber kuvitteli jossakin olleen vielä melko hiljattain ”neitseellisiä” yhteiskuntia, joiden sosiaalinen elämä ja arvomaailma eivät olleet kokonaan globaalin markkinatalouden ja siihen liittyvien hallinnan muotojen läpätunkemia, vaikka historiallinen antropologia on kuitenkin

saumattomasti osoittanut, kuinka syrjäisimmätkin ihmisryhmät joutuivat jo kauan aikaa sitten kapitalistisen maailmanjärjestelmän vaikutuspiiriin (ks. Kalb 2015: 52–54). Näin ollen utopioiden etsiminen muualta olisi ajanhaaskausta. Nähdäkseni ongelmallista asiassa ei kuitenkaan ole kyseisten yhteiskuntien historiallinen ”tahriintuneisuus” – voidaanhan niiden tasa-arvoisten instituutioiden ja eetosten nähdä syntyneen juuri vastarinnan pohjalta (vrt. Eräsaari 2015: 62–63). Graeberia ei liioin voida luonnehtia tutkijaksi, joka olisi karsinut pois historiallisen muutoksen käyttämistään esimerkeistä. Pulma liittyy ennemminkin kysymykseen siitä, mitä tavoitteita varten aikaisemmat etnografiset kuvaukset ei-länsimaisista demokratioista on alun pitäen kirjoitettu ja millaisiin tarkoituksiin niitä on sen jälkeen käytetty. Näen itse ongelmalliseksi sen, että Graeber moitti nykyaikaista etnografiaa siitä, että se on kirjoitettu liiaksi tutkijan omia akateemisia tarkoituksia varten, mutta suhtautui klassisiin etnografisiin teksteihin – vaikkapa Nigerian tiveistä tai Kongon leleistä – ikään kuin ne olisivat jonkinlaisia objektiivisia kuvauksia kyseisistä yhteiskunnista ja siten suoraan sopivia vertailevan tutkijan älylliseksi raaka-aineeksi.

Arvioitaessa etnografisen arkiston käyttökelpoisuutta on nähdäkseni ensisijaisen tärkeää ymmärtää, että se pantiin alulle ja karttui suureen mittaan eurooppalaisen kolonialismin aikakaudella. Se kehittyi kolonialismin puitteissa, osin sen toimeksiannosta ja välillä myös vastalauseena sille. Myöhempi 1990-luvulla alkunsa saanut siirtomaa-antropologian kritiikki, joka ei ole enää edeltäjiensä tavoin takertunut kysymyksiin antropologien ”syyllisyydestä”, on keskittynyt pohtimaan juuri etnografian asemaa siirtomaayhteiskunnissa. Se on ollut erityisen kiinnostunut tavoista, joilla etnografiaa on käytetty tietynlaisten poliittisten representaatioiden normalisoimisessa. Vallitsevat käsitykset sellaisista asioista kuin että jonkin seudun väestö koostui ”heimoista”, joita hallitsivat ”päälliköt”, luotiin ja vakiinnutettiin nimenomaan etnografian välityksellä. Näiden etnografioiden kirjoittajia olivat useimmiten hallintovirkamiehet tai lähetyssaarnaajat, ja ne usein edelsivät ajallisesti tieteellisiä tarkoituksia varten tehtyjä tutkimuksia. Akateemisten antropologien saapuessa siirtomaihin tekemään omaa kenttätöitään heitä odotti jo valmiina paikallisen etnografisen tradition luoma käsitteistö, jonka he myös monesti

itse omaksuivat. (Pels & Saleminck 1994: 19–21.) Kyse ei kuitenkaan ollut pelkästään hallitsemisen apuvälineestä vaan myös poliittisen vaikuttamisen kanavasta alhaalta ylöspäin. Siirtomaissa syntyi nimittäin myös autoetnografinen traditio, jossa hallittavat ihmiset omaksuivat vieraiden hallitsijoidensa esitystavan ja ryhtyivät tuottamaan omia vastineitaan hegemonisille diskursseille. Marie Louise Pratin (2008: 9–10) ilmaisua käyttäen he ikään kuin opettelivat puhumaan itse itsestään ”valloittajien idiomeilla” pyrkien aikaansaamaan dialogia.

Afrikan eletyt utopiat

Ajatus Ghanan akan-kansojen demokratiasta syntyi yllä kuvatun kaltaisessa vuoropuhelussa eri koloniaalisen etnografian genrejen välillä. Akan-kansat muodostavat valtaväestön Etelä- ja Keski-Ghanassa sekä Norsunluurannikon itäosissa. Akan-valtioista kaikkein suurin ja tunnetuin on Asanten kuningaskunta (vanh. Ashanti), joka oli 1700- ja 1800-luvuilla yksi Länsi-Afrikan merkittävimpiä sotilas- ja kauppamahteja. Nykyisen Ghanan valtion alueesta tuli brittiläinen siirtomaa vaiheittain 1800-luvun puolivälin ja 1900-luvun alkupuolen välisenä aikana. Nykyinen Ghanan valtio itsenäistyi vuonna 1957. Akaneja käsittelevä antropologinen kirjallisuus on hyvin laaja, ja se käsittää autoetnografisia kuvauksia, hallinnollista soveltavaa tutkimusta sekä akateemisia töitä. Tietääkseni Graeber ei omissa kirjoituksissaan koskaan käyttänyt esimerkkejä akan-etnografioista, mutta yhtymäkohdat ovat selvät. Ensinnäkin varhaisten ghanalaisten nationalistien tuottamat autoetnografiset kuvaukset kirjoitettiin varsin ”graeberilaisesta” lähtökohdasta – niiden oli tarkoitus toimia malleina uudistettaessa maan poliittista järjestelmää. Toiseksi niissä korostui ”autenttisen” ghanalaisen demokratian suora, konsensukseen perustuva luonne. Jotkut kirjoittajista edustivat panafrikkalaista ajattelua ja halusivat nähdä tässä jotakin tärkeää koko mantereen tulevaisuutta ajatellen.

Jo 1800-luvun loppupuolelta alkaen joukko Euroopassa koulutuksen saaneita afrikkalaisia aktivisti-intellektuelleja, jotka asuivat silloisella brittien hallitsemalla Kultarannikolla, tuottivat etnografisia kuvauksia

maan perinteisestä poliittisesta järjestelmästä, joka toimi kansanvallan periaatteiden mukaisesti, vaikka sitä silti hallitsivat päälliköt ja kuninkaat (ks. esim. Kimble 1963: 330–357; Edsman 1979). Väite oli suorastaan vallankumouksellinen verrattuna aikaisempiin eurooppalaisten tutkimusmatkailijoiden raportteihin, jotka olivat leimanneet alueen esikoloniaaliset valtiot ”sotilaallisen despotismin” järjestelmiksi (Bowdich 1966 [1819]): 65). Kirjoittajat tähdensivät erityisesti sitä, kuinka kansa valitsi päälliköt ja kuninkaat virkoihinsa vakiintuneen menettelytavan mukaisesti, vaikka nämä tulivatkin tietyistä hallitsijasuvuista. Niin ikään valitsijoilla oli milloin tahansa mahdollisuus panna hallitsija viralta, jos hänen katsottiin toimineen väärin. (Casely-Hayford 1970 [1903]: 32–67.)

Varhaisissa etnografioissa kuvattu päätöksentekojärjestelmä koostui ikään kuin sisäkkäisistä kehistä. Pienimpiä niistä olivat yksittäiset perheet, joista jokaista johti miespuolinen perheenpää. Muiden perheenjäsenten valtuutuksella hän edusti heitä kylän tai kaupungin neuvostossa. Kylällä tai kaupungilla puolestaan oli neuvoston valitsema päällikkö, joka edusti heitä piirikunnan tasolla. Piirikunnilla oli niin ikään omat neuvostonsa sekä päällikkönsä, jotka toimivat edusmiehinä provinssien neuvostoissa. Provinssien päälliköt olivat valtiotason neuvoston jäseniä, joita johti kuningas. Kun jotakin koko valtiota koskevaa päätöstä oltiin tekemässä, siitä ilmoitettiin ensiksi jokaisessa kylässä ja kaupungissa, jotta keskustelua asiasta voitiin ensiksi käydä kaikkein alimmilla kehillä. Kun kylän tai kaupungin neuvosto oli päässyt asiasta yksimielisyyteen, päällikön tehtävänä oli viedä heidän mielipiteensä seuraavalle päätöksenteon tasolle. Asia eteni tällä tavalla asteittain alhaalta ylös aina valtiotasolle saakka, jossa kuningas lopuksi vahvisti yhteisen pohdinnan tuloksen. Prosessin jokaisessa vaiheessa päätös asioista saatiin aikaan nimenomaan keskustelemalla eikä äänestämällä. (Casely-Hayford 1970 [1903]: 250–254.) Erilaisten neuvostojen katsottiin olevan ”alkuasukkaille” vastaavanlainen instituutio kuin mitä parlamentti oli briteille (Sarbah 1968 [1906]: 235–236).

Tämäntapaisia selontekoja ei kuitenkaan ollut tarkoitettu folkloristiseksi kuvauksiksi katoavasta perinteestä – päinvastoin niiden tuli olla malli maan tulevalle paikallistason poliittiselle järjestelmälle. Paikallistason yläpuolella olisi moderni keskushallinto, joka vastaisi maan tekni-

sestä modernisoimisesta, esimerkiksi toimeenpanemalla maaseudun sähköistämishoelmia, joita varten hankittaisiin ulkomaista rahoitusta. (Casely-Hayford 1970 [1903]: 109–115.) Etnografian tarkoituksena olikin osoittaa, että afrikkalainen kulttuuri antoi sopivan pohjan valtion luomiselle. Nationalistipoliitikko J. E. Casely-Hayfordille kyseessä oli ”uuden sivilisaation” perusta:

Kehät kehän sisällä muodostavat kauniin järjestelmän, jossa jokaisen valtioon kuuluvan aikuisen mielipidettä kuullaan, kun jostakin hänelle tärkeästä asiasta keskustellaan. Kun tähän lisätään vielä lähes kommunistinen yhteisomistuksen muoto, käsillämme on täydellinen systeemi, jota kehittämällä ja muokkaamalla syntyisi uusi sivilisaatio, jollaista maailma on tuskin koskaan ennen nähnyt. [– –] Kuvittele, mitä tästä voisi seurata! Sinä saatat kutsua sitä kuvaksi utopiasta. Minulle se on kuva tulevasta sivilisaatiosta, joka syntyy, kun yksi osa maahan poljettua Etiopiaa kohottaa kätensä Jumalaa kohti. (Casely-Hayford 1970 [1903]: 254–255.)

Ei liene kovin liioiteltua sanoa, että Casely-Hayford ja kumppanit olivat ”radikaaleja intellektuelleja” jo 100 vuotta ennen Graeberia. He eivät toki olleet anarkisteja – suunnittelivathan he modernia valtiota –, mutta he myös halusivat osoittaa, että länsimaisperäisille poliittisille malleille oli olemassa paikallisia, demokraattisempia vaihtoehtoja. Heidän utopiansa ei siis ollut pelkkä unelma vaan todellista elettyä elämää, ja heidän etnografiansa oli todiste tästä.

Afrikkalaisten intellektuellien etnografiset havainnot ja päätelmät joutuivat myöhemmin siirtomaahallinnon manipuloimiksi. Tämä liittyi laajempaan murrokseen, jossa koko eurooppalainen siirtomaapolitiikka haki uudenlaista oikeutusta itselleen. Kansainliiton peruskirja oli antanut ensimmäisen maailmansodan voittajavaltioille mandaatin hallita häviävävaltioiden siirtomaita sillä edellytyksellä, että ne ottivat vastuun niiden ”kehittämisestä”. Tulevaisuudessa poliittisen evoluution tehtyä tehtävänsä afrikkalaiset saattaisivat muodostaa Euroopan ja Pohjois-Amerikan demokratioiden mallin mukaisia valtiorakennelmia, mutta matkalla tähän määränpähän he tarvitsisivat eurooppalaisten tukea.

Afrikkalaisten yhteiskuntien ja niiden instituutioiden tuli kuitenkin kehittyä niiden ”omia suuntaviivoja” myöten, joskin siirtomaahallinnon odotettiin tukevan kaikenlaisia demokraattisuuteen viittaavia tendenssejä, joita hallittavista yhteiskunnista saattoi löytyä, ja myös kannustavan niihin. Ghanaa ryhdyttiin nyt hallitsemaan niin sanotun epäsuoran hallinnon periaatteiden mukaisesti eli paikallisten kuninkaiden ja päälliköiden kautta, joiden asema nojasi yhtäältä perinteisiin ja toisaalta siirtomaalainsäädäntöön. Hallintomiehet pääsivät määrittelemään sen, mitkä perinteet olivat hyviä tai kehityskelpoisia ja mitkä taas tuli muuttaa tai kitkeä pois. Päätöksissään he käyttivät valikoivasti apunaan etnografista tutkimusta. Tätä varten siirtomaahallitus palkkasi 1920-luvulla riveihinsä antropologin tutkimaan perinteisiä poliittisia instituutioita. Tehtävään valitun tutkijan, R. S. Rattrayn, johtopäätökset olivat pitkälti samoilla linjoilla kuin hänen afrikkalaisten edeltäjiensä. (Kallinen 2011: 183–185; 2016: 94–102.) Myös hänelle paikallinen päällikkyyks oli perin juurin demokraattista – jopa siinä määrin, että hän katsoi siirtomaaisäntien voivan itsekin oppia siitä jotain. Tässä kohdin Rattray kiinnitti Graeberin tavoin huomiota äänestämisen ylikorostettuun rooliin länsimaaisessa demokratiassa:

Uskoakseni me ylpeilemme olevamme demokraattinen kansa ja imartelemme itseämme väittämällä, että instituutiomme ovat sen mukaisia. Sellainen ashanti, joka tuntisi sekä oman perustuslakinsa että meidän, katsoisi että meillä ei ole minkäänlaista oikeutta käyttää tällaisia määritelmiä. Hänelle demokratia merkitsee sitä, että heimon (tai valtion) asiat kuuluvat kaikille eivätkä vain harvoille ja valituille. Tämä tarkoittaa sitä, että ne eivät kosketa vain ”kansan valitsemia hallitsijoita” vaan paljon laajempaa piiriä. Hänelle valtio on kirjaimellisesti *res publica* – kaikkien yhteinen asia. Ashantin kansalaisen osallistuminen ei lopu siihen, kun hän on valinnut päällikön virkaansa. [– –] Ashanti-demokraatin oikeudet ja velvollisuudet vasta alkavat vaaliurnilla käymisestä (käyttäökseni kotoista analogiaa). Englannissa hallitus ja parlamentin alahuone seisovat meidän ja lakiemme välissä, mutta ashantien parissa hallitsijoita ei erotettu kansasta. (Rattray 1929: 406–407.)

Päällikkyuden demokraattisuudesta tuli epäsuoran hallinnon ideologian kannalta ensiarvoisen tärkeä ajatus. Siirtomaan afrikkalaisella väestöllä ei ollut minkäänlaisia virallisia vaikuttamisen kanavia siirtomaaisäntien harjoittamaan politiikkaan, mutta juhlapuheissa ja julkilausumissa heidän voitiin väittää elävän demokratiassa, koska perinteinen päällikkyys oli sitä parhaimmillaan. Niin ikään brittihallinto varasi itselleen aina oikeuden puuttua päälliköiden toimintaan riippumatta siitä, oliko toimilla populaaria kannatusta vai ei. (Kallinen 2016: 108–109.)

Ghanan itsenäistymisen jälkeen ajatus perinteisen päällikkyuden demokraattisuudesta on tullut aika ajoin näkyvästi esille. Itsenäisyystaistelun voittaneille, Kwame Nkrumah'n johtamille vasemmistolaisille nationalisteille esikoloniaalisen ajan afrikkalainen yhteiskunta oli tassa-arvon ja rauhan tyssija, ja nämä periaatteet olivat kiteytyneet myös perinteisessä päällikkyudessa. He katsoivat kuitenkin siirtomaavallan turmelleen sen niin läpikotaisin, ettei sillä voinut olla merkittävää tulevaisuutta uudessa sosialistisessa Ghanassa. (Ks. esim. Nkrumah 1964: 68–77.) Nkrumah syöstiin vallasta 1960-luvun puolivälissä, mitä seurasi aina 1980-luvun alkuun jatkunut useiden sotilasvallankaappauksien sarja. Ghanalainen antropologi Maxwell Owusu on osoittanut, kuinka sotilashallitukset pyrkivät ammentamaan oikeutuksensa nimenomaan paikallisesta demokratiakäsityksestä asettaen sen vastakohtaksi ulkopuolelta tuodun länsimaisen demokratian. Jo Nkrumah'n kukistaneen juntan johtaja kenraali J. A. Ankrah ilmoitti kaappausta seuranneessa radiopuheessaan kansalle, että vallankaappaajat olivat toiminnassaan noudattaneet "Ghanan kansan kaikkein vanhinta ja arvokkainta traditioita". Tällä hän viittasi periaateeseen, jonka mukaan alamailla oli oikeus panna päällikkö viralta välittömästi, mikäli hän toimi kansan tahdon vastaisesti. Vallankaappauksen yhteydessä tätä periaatetta sovellettiin nyt myös moderneihin poliittisiin päättäjiin samalla vihjaten, että länsimaisen demokratian vikoihin kuuluu se, että kansalaisten on pakko sietää huonoja johtajia aina seuraaviin vaaleihin saakka. (Owusu 1989: 373–379.) Näin jopa sotilasvallankaappaus voitiin pukea suoran demokratian kaapuun.

Viimeisin käänne keskusteluissa perinteisen päällikkyuden demokraattisuudesta on niiden limittyminen osaksi kehitysdiskursseja 2000-

luvulle tultaessa. Näihin aikoihin monet kansainväliset rahoituslaitokset ja kehitys yhteistyöjärjestöt ryhtyivät ajamaan uusliberalistista politiikkaa, joka piti jatkuvaa talouskasvua parhaana tapana voittaa köyhyys ja taata korkeampi elintaso kaikille. Tämän puolestaan katsottiin onnistuvan parhaiten yksityisyrittäjyyden, vapaiden markkinoiden ja kilpailun kautta. Valtion odotettiin vetäytyvän taustalle ja keskittyvän takaamaan markkinavoimille hyvät toimintaolosuhteet sen omalla alueella. Sen toivottiin poistavan taloudellisen toiminnan esteitä ja myös ulkoistavan omia toimintojaan yrityksille ja kansalaisjärjestöille. Ghanassa erityisesti Maaailmanpankki piti päällikkyyttä osana ”vapaata kansalaisyhteiskuntaa”, ikään kuin paikallisena vaihtoehtona valtiolle, ja oli siten halukas antamaan perinteisille instituutioille keskeisemmän aseman maan hallinnossa ja kehittämisessä. Pankki onkin käynyt suorina neuvottelujana nykyisen Asanten kuninkaan kanssa ja sittemmin rahoittanut useita hänen ja muiden päälliköiden kehityshankkeita. Yhteistyön taustalla on selvästi nähtävissä vanha ajatus päällikkyyden demokraattisuudesta ja autenttisuudesta. Asanten kuningas on itse tässä yhteydessä tähden täntänyt nimenomaan päällikkyyden tuttuutta afrikkalaisille. Hänen mukaansa suurin osa afrikkalaisista asuu maaseudulla eivätkä he juuri tunne modernin valtionhallinnon monimutkaisia rakenteita. Toisin kuin poliitikot, jotka ajattelevat tulevaisuutta vaalikausi kerrallaan, päällikkö on sitoutunut ajamaan alamaistensa asioita koko elinikänsä. Kuninkaan sanoin, päällikön ja hänen kansansa välinen ”yhteiskuntasopimus on ikuinen”. Niin ikään Maaailmanpankin edustajien puheenvuoroissa korostuu ajatus siitä, että perinteinen päällikkyyks edustaa kansanvaltaa tai osallistumista puhtaimmillaan. Näissä keskusteluissa Afrikan maiden formaalit modernin demokratian instituutiot näyttävät usein aikansa eläneiltä, ja siksi taloudellinen tuki halutaan kanavoida niiden ohi. (Kallinen 2011: 190–197.)

Se että demokratian nimissä on voitu edistää demokratian kannalta kyseenalaisia hankkeita, kuten kolonialismia, sotilasvaltaa ja uusliberalismia, ei varmaankaan olisi tullut yllätyksenä Graeberille. Tarkastelihan hän itsekkin kriittisesti sitä, kuinka Yhdysvalloissa markkinoista puhutaan demokratian ja vapauden käsitteitä käyttäen (ks. Graeber 2013: 109–110). Graeber sen sijaan ei ehkä tullut ajatelleeksi yhtä paljon, että

muutkin kuin länsimaalaiset saattavat haluta omia demokratian ja olla siitä mustasukkaisia. Hän itse pyrki osoittamaan, kuinka demokratiasta on tullut osa länsimaista identiteettiä, vaikka demokratian perinteet länsimaissa ovat historiallisesti varsin hataralla pohjalla. Kuten yllä olevasta tarkastelusta käy ilmi, demokratia on myös osa ghanalaista identiteettiä, ja tarpeen vaatiessa se on voitu kääntää kilveksi vastustamaan ulkopuolisia, vieraita demokratiamalleja. Ghana ei ole maailmanvalta, ja siten siellä on vaikea elätellä samanlaisia suuruudenhulluja ajatuksia demokratian levittämisestä ympäri maailman kuin vaikkapa Yhdysvalloissa, mutta yhtä lailla Ghanassa demokratiaa on voitu pitää kotoperäisenä ideana, jonka suhteen ghanalaisilla ei ole mitään opittavaa muilta. Ajatus ghanalaisesta perinteisestä demokratiasta oli alun perin paikallisen etnografisen tradition synnyttämä.

Demokratia, uskonto ja reflektiivisyys

Yksi Graeberin (2007: 115) suuresti arvostamista marxilaisista ajatteli-joista oli kreikkalais-ranskalainen Cornelius Castoriadis. Hän pohti työssään tapoja, joilla ihmiset luovat kokonaan uusia sosiaalisia muotoja, joille heidän omassa yhteiskunnassaan ei varsinaisesti ole ollut edeltäjiä. Tämä on luonnollisesti tärkeä kysymys Graeberin demokratiaprojektin kannalta. Hengenheimolaisuudesta huolimatta heidän näkemyksensä demokratian luonteesta ja historiasta erosivat jyrkästi toisistaan. Castoriadisista (2013 [1999]: 33) kaikenlaiset ajatukset demokratiasta ihmiselle luontaisena päätöksenteon muotona ovat ”älyvapaita”, koska kyseessä on historiallinen ilmiö, jolla voidaan selvästi osoittaa olleen alku ja myöhemmät kehitysvaiheet. Hänen mukaansa antiikin kreikkalaiset olivat ensimmäinen historian tuntema kansa, joka tietoisesti asetti oman yhteiskuntansa lait kyseenalaisiksi ja muutti niitä haluamallaan tavalla. Syntyi filosofia, joka ei tyytynyt pelkästään väittelemään siitä, oliko jokin tietty laki hyvä ja oikeudenmukainen, vaan ryhtyi myös pohtimaan sitä, millainen hyvä ja oikeudenmukainen yhteiskunta yleensä olisi. Samalla luotiin myös autonominen demokraattinen yhteisö, joka nojasi käsitykseen kaikkien vapaiden miesten tasa-arvoisuudesta. (Castoriadis 1997: 78–

126.) Tätä edeltäneissä sekä muissa kulttuureissa tavattavissa perinteisissä ”myyttis-uskonnollisissa” yhteiskunnissa vallitseva järjestys nähtiin joko jumalilta tai esi-isiltä peräisin olevana lahjana tai pakkona, jota ihmisten ei ollut mahdollista kyseenalaistaa, eivätkä ne siksi voineet olla demokraattisia samassa mielessä kuin kreikkalaiset kaupunkivaltiot. Vaikka uskonnolla oli tärkeä sija myös antiikin yhteiskunnassa, se ei Castoriadisın mukaan rajoittanut kreikkalaisten poliittista ajattelua – he kysyivät Delfoin oraakkelilta neuvoa kaikenlaisissa asioissa, mutta heille ei olisi tullut mieleensä kukaan viedä poliittisia kysymyksiä hänen ratkottavakseen. (Castoriadis 2013 [1999]: 29–30.) Tästä syystä keskustelu vaikkapa Amerikan alkuperäiskansojen demokratiasta ei ole mielekäästä:

Epäilemättä irokeeseilla ja muilla intiaanikansoilla – zuneilla, mikäli Ruth Benedictiin on uskomisen – oli kollektiivisia tapoja käyttää valtaa, mutta ei kuitenkaan demokratiaa. Mikä sitten on ero näiden välillä? Minusta ero Ateenaan tai Länsi-Eurooppaan on siinä, että irokeesien ja zunien tapauksissa kohtaamme jotakin traditionaalista, perittyä – jotakin joka vain on siellä. Se on heimon laki, jota ei pidä muuttaa. Heimon laki on, että yhteisö käyttää valtaa. Mitään ei voida muuttaa. Heimoissa, joita [Pierre] Clastres kuvasi, päälliköllä oli pelkästään koristeellinen rooli. Hän on kuin kasettinauhuri, joka toistaa: ”Tämä on esi-isiemme säätämä laki. Se on kaikkien laki ja se on hyvä laki.” Päällikön tehtävä on hokea tätä aivan kuin opetettu papukaija. Mitään ei voida kyseenalaistaa. Kukaan ei ajattele, että laki olisikin yhteisön säätämä. (Castoriadis 2013 [1999]: 33–34.)

Ketään tuskin yllättää, että Castoriadisın kriitikot ovat kutsuneet hänen ajatteluaan etnosentriseksi – ja tässä suhteessa ei vain eurosentriseksi vaan jopa ”hellenosentriseksi”. Hän itse puolustautui näitä väitteitä vastaan toteamalla, ettei länsimainen yhteiskunta ole hänen mielestään muita arvokkaampi: vaikka ”kreikkalais-länsimaalaisen tradition” lahja maailmalle oli ollut demokratia ja filosofia, se oli myös luonut Auschwitzin, Gulagin ja ydinaseet (Castoriadis 1997: 78–85). Castoriadis ei voida myöskään pitää ajattelijana, joka näkisi sekularismin lopul-

lisesti selättäneen autonomian viholliset. Päinvastoin, hän näki, että postmodernissa yhteiskunnassa jumalalalliset lait on korvattu ”luonnonlaeilla” tai ”talouden laeilla” ja näin ihminen on taas luovuttanut sosiaalisen luovuutensa itsensä ulkopuolelle (Castoriadis 2013 [1999]: 33).

Castoriadisin näkemykset ei-länsimaisten yhteiskuntien politiikan esireflektiivisestä luonteesta ovat antropologisen tutkimuksen valossa vähintäänkin kiistanalaisia (ks. esim. Scott 2009), mutta hän tulee silti nostaneeksi esiin anarkistisen antropologian kannalta hyvin tärkeän näkökohdan. Jos ei-länsimaisten yhteiskunnissa havaitsemamme kansanvaltaisuuden periaatteet ovat kiinteästi sidoksissa uskonnollisiin käsityksiin, missä määrin ne voidaan irrottaa niistä ja siirtää muunlaisiin, sekulaareihin yhteyksiin? Akan-demokratiaa käsittelevässä etnografisessa traditiossa yhtenä keskeisenä kehityslinjana on uskonnon marginalisoiminen. Muu antropologinen kirjallisuus kuitenkin osoittaa kiistatta, kuinka päätöksentekojärjestelmän oikeutus ja toimintakyky nojasivat uskonnollisiin käsityksiin.

Perinteisen käsityksen mukaan akanien kuningas- ja päällikkökunnat kaikkine alaryhmineen olivat olemassa kolmella eri todellisuuden tasolla. Tällä tarkoitetaan sitä, että ne koostuivat niiden elävistä, kuolleista ja vielä syntymättömistä jäsenistä. Syntymässä ihmisen katsottiin tulevan elävien keskuuteen, ja kuolemassa hänen puolestaan nähtiin siirtyvän ”henkimaailmaan”, minkä jälkeen hänet voitiin lukea esivanhempien joukkoon. Näiden kolmen tason suhde toisiinsa oli vahvasti hierarkkinen. Esivanhemmat viettivät henkimaailmassa hyvin samanlaista yhteisöllistä elämää kuin he olivat viettäneet elävienkin parissa, ja siten elämän ja kuoleman välillä ei nähty kovin suurta eroa. Yksi tärkeä muutos oli kuitenkin se, että tullessaan esivanhemmaksi ihmisen katsottiin saavan henkiolentoille kuuluvia voimia. Näiden avulla hän auttoi eläviä jälkeläisiään mutta myös rankaisi heitä, jos nämä rikkoivat yhteisönsä lakeja tai moraalisia normeja. Elossa olevien ihmisten pahojen tekojen katsottiin tuovan häpeää esivanhemmille henkimaailmassa. Varjellakseen yhteisönsä kunniaa he olivat valmiita jopa tappamaan elävät jälkeläisensä ja siten asettamaan koko yhteisön jatkuvuuden vaakalaudalle. Voidaankin siis sanoa, että esivanhemmat käyttivät valtaa sekä eläviin että syntymättömiin jälkeläisiinsä nähden. Näin ollen koko yhteisön hy-

vinovoinnin katsottiin olevan perin juurin riippuvainen elävien ja kuolleiden välisestä yhteydestä. Jokaisella suvulla oli omat esivanhempansa, mutta hallitsijasuvun esivanhemmat olivat erityisessä asemassa. Koska heitä pidettiin yhteisön maa-alueen alkuperäisinä omistajina, heidän katsottiin myös valvovan maan hyvinvointia ja käyttöä. Tästä syystä he eivät olleet esivanhempia vain omille jälkeläisilleen vaan välillisesti koko yhteisölle.

Jotta hyvät suhteet esivanhempiin säilyivät, oli tärkeää, että elävillä oli tapa kommunikoida heidän kanssaan. Tämä tehtävä kuului hallitsijoille. Hänen tärkein velvollisuutensa oli pitää jatkuvaa yhteyttä edeltäjiinsä uhrausrituaaleissa. Uhratessaan hän pyysi esivanhempiaan muun muassa takaamaan maan hedelmällisyyden, tuottamaan onnea yhteisön jäsenille ja suojelemaan heitä vaaroilta. Tärkeimmät uhrat annettiin tiettyjen kalenterijuhlien aikaan, mutta päällikön velvollisuus oli kääntyä esivanhempien puoleen aina silloin, kun jotakin koko yhteisön kannalta tärkeää ratkaisua oltiin tekemässä. Oikeus pyytää ja saada pyytämänsä, tai tarkemmin sanottuna ajatus yleisestä vastavuoroisuudesta, oli akan-sukulaisuuden keskeisiä periaatteita, ja siksi olikin tärkeää, että päällikkö oli sukulaisuussuhteessa vainajiin, jotka siten kokivat velvollisuudekseen vastaanottaa hänen uhrinsa ja vastata hänen pyyntöihinsä. Vaikka hallitsijat valittiin virkaansa aikaisemmin kuvatun päätöksentekoprosessin mukaisesti, heidän täytyi kuitenkin aina tulla tietyistä suvuista, koska näin pyrittiin turvaamaan läheiset ja hyvät suhteet esivanhempiin. Akanit pitivät kuukautisverta rituaalisesti saastuttavana, minkä vuoksi hallitsijavirkoihin, joiden haltijoiden tärkein tehtävä siis oli uhrausrituaalien toimittaminen, valittiin nimenomaan miehiä. Vainajien henkien lisäksi uhreja annettiin myös jumalille ja ”talismaaneille”. Hallitsijoiden ja jumalien välinen suhde rakentui samantapaiselle logiikalle kuin hallitsijoiden ja esivanhempien välinen suhde. Jumalat asuivat metsissä, vesistöissä ja ilmassa ja olivat yhteydessä ihmisiin sekä kykenivät myös vaikuttamaan heidän kohtaloihinsa. Hallitsijat, joiden esivanhemmat olivat tunteneet jumalat jo muinaisuudesta saakka, toimivat myös ihmisten ja jumalten välimiehinä. (Ks. esim. Kallinen 2016: 23–37.) Akanien parissa hallitsijan valta sai siis perinteisesti oikeutuksensa uskonnosta, ja sitä onkin antropologisessa kirjallisuudessa käytetty usein esimerkki-

nä niin sanotusta jumalkuninkuudesta (ks. esim. Feeley-Harnik 1985), jota ei useinkaan luonnehdita demokraattiseksi instituutioksi.

Mikään tässä kuvailluista periaatteista ei kuitenkaan ole suoranaisesti ristiriidassa sen kanssa, mitä Casely-Hayford ja kumppanit kirjoittivat akanien poliittisesta järjestelmästä. Kaikki päätöksentekoon liittyvät kansanvaltaiset periaatteet voidaan edelleen nähdä toiminnassa, mutta ne eivät kumpua maallisista tasa-arvon tai oikeudenmukaisuuden ihanteista vaan pyrkimyksestä säilyttää hyvät suhteet henkimaailmaan. Näin ollen vaikkapa hallitsijan itsevaltainen käytös ei ollut epäsuotavaa ensisijaisesti siksi, että se loukkasi muiden oikeuksia, vaan siksi, että se tuotti häpeää hänen kuolleiden edeltäjiensä hengille. Valtio ei siis ollut järjestelmä, joka olisi kehitetty säätämään kansalaisten keskinäisiä suhteita, vaan järjestelmä, jonka avulla säädeltiin ihmisten suhteita tuonpuoleiseen.

Ghanalaiset aktivistit tietysti tunsivat hyvin kuvaamiensa instituutioiden uskonnollisen perustan (ks. Casely-Hayford 1970 [1903]: 101–106), mutta moderneina poliittisina uudistajina heidän oli kuvailtava akan-yhteiskuntaa sekulaarein painatuksin, jotta se olisi ymmärrettävä heidän kirjoitustensa kohdeyleisölle, jotka olivat eurooppalaisia poliitikkoja ja hallintomiehiä sekä afrikkalaista älymystöä. Autoetnografeina heidän oli siis muotoiltava sanomansa niin, että se oli paitsi hyväksyttävä vallitsevan järjestyksen kannalta myös toteuttavissa sen puitteissa. Tällöin akan-yhteiskuntien historiaa ryhdyttiin tarkastelemaan eräänlaisena poliittisena evoluutiona, jossa pienemmät ihmisryhmät liittyvät yhteen muodostaakseen suurempia kokonaisuuksia ja säättävät samalla lakeja, joilla ylläpidetään järjestystä ja taataan, että kansalaisten tahto toteutuu (ks. esim. Sarbah 1904: 20–21). Tässä kehyksessä uskontoa tarkasteltiin vain yksilöiden uskomuksina tai vakaumuksena (Sarbah 1904: 15–16). Siirtomaa-ajan poliittinen aktivismi toi siis mukanaan uudenlaisen tavan käsitteellistää akanien yhteiskuntajärjestelmä. Se nojasi länsimaisen modernin individualismin käsityksiin politiikasta, jossa valta nähtiin aspektina ihmisyksilöiden välisissä suhteissa, ja olennainen kysymys olikin se, miten yksilöt järjestäytyivät erilaisiksi kollektiiveiksi. Näin olleen valtiot, päällikkökunnat tai mitkään ”poliittiset” yhteisöt yleensäkin eivät olleet olemassa mitään yliluonnollista tarkoitusta varten, vaan ne

olivat seurausta niiden jäsenten solmimista sopimuksista. Tämä ajatusrakennelma jäi elämään vuosikymmeniksi eteenpäin, ja se oli niin epäsuoraa hallintoa edistävän siirtomaapolitiikan kuin Maa- ja metsätalouden kehityspolitiikankin taustalla. Castoriadisin terminologiaa soveltaen voitaisiin väittää, että akan-yhteiskunta oli tosiasiaassa ”myyttis-uskonnollinen”, mutta modernit uudistajat kuvasivat sen omia tarkoituspäitä silmällä pitäen demokraattisena ja reflektiivisenä. Yhteiskuntajärjestys oli esi-isien luoma ja sanktioima, mutta koska siinä oli havaittavissa sellaisia piirteitä, joita pidettiin ihailtavina länsimaisissa poliittisissa diskursseissa, siitä oli mahdollista keskustella ihmisten tietoisien toiminnan tuloksena. Tämän tapaisesta uskonnon ”poissuodattamisesta” tuli myöhemmin normaali käytäntö tietyn tyyppisessä akateemisessa kirjallisuudessa. Eritoten 1980- ja 1990-lukujen postkolonialistisessa tutkimuksessa uskonnolle ei haluttu suoda minkäänlaista järjestävää roolia ei-länsimaisissa yhteiskunnissa ja sen suuntaisia väitteitä pidettiin pahimman laatusena ”toiseuttamisena” (Strenski 2015: 226–230). Siten akanien yhteiskunnastakin on ollut mahdollista keskustella pelkästään poliittista terminologiaa käyttäen ilman minkäänlaisia viittauksia uskontoon (ks. esim. Mamdani 1996: 47–48).

Graeber tietysti tunsikin Castoriadisin kritiikin, mutta yllättävää kyllä hän ei käsitellyt sitä laajemmin. Koska Graeber oli itse tutkinut irokeesien historiaa, hän lähinnä tyytyi toteamaan, että Irokeesiliitto oli sopimukseen perustuva yhteenliittymä, jonka katsottiin muodostetun historian aikana ja jonka luonteesta neuvoteltiin jatkuvasti (Graeber 2004: 88). En ole itse pätevä arvioimaan, kumman näkemys irokeesien politiikan sekulaariudesta on oikea, mutta selvää on, että monissa Graeberin käyttämissä etnografisissa esimerkeissä ”politiikkaa” tehdään rituaalisesti, yhdessä monenlaisten henkiolentojen kanssa tai niitä vastaan. Yksi Graeberin keskeisistä huomioista oli se, että tasa-arvoisten, konsensuskseen pykivien yhteiskuntien kosmologiat ovat usein varsin raadollisia ja väkivaltaisia. Rauhanomaisesti eläviä, sosiaalisesti tasapainoisia yhteisöjä ympäröi näkymätön maailma, jossa noidat, verenhimoiset jumalat tai hirviöt saalistavat ja orjuuttavat ihmisiä, joiden osana on suojautua ja kamppailla niitä vastaan rituaalisesti. Esimerkiksi hänen tutkimassaan madagaskarilaisessa yhteisössä vallitsi jatkuva ”näkymätön sota” ja kaik-

ki kollektiiviset rituaalit oli valjastettu taisteluun noituutta vastaan. Graeberin oman tulkinnan mukaan tämä on tapa, jolla egalitaariset yhteisöt tukahduttavat niiden keskuudessa aina versovia autoritaarisuuden ja hyväksikäytön tendenssejä. Näin ollen uskonnolliset maailmankuvat ja rituaalit nähdään ikään kuin resursseina sosiaaliselle luovuudelle. (Graeber 2004: 24–37.) On kuitenkin selvää, että silloin kun Graeber käytti Madagaskaria mallina uudenlaisen demokratian luomisessa länsimaihinkin, hän ei ehdottanut, että omaksuisimme tämäntapaisia käsityksiä ja käytänteitä vaan ennemminkin sekulaariin politiikkaan sopivia tekniikoita (ks. esim. Graeber 2013: 230–231).

Akan-tapauksen kannalta relevantimpi on Graeberin tarkastelu jumal-kuninkuudesta, jossa hallitsijan pyhittäminen nähdään tapana ”halvaan-nuttaa” hänet poliittisesti. Kun kuningas on ympäröity suurella määrällä erilaisia tabuja ja kuormitettu rituaalisilla velvoitteilla, hän ei enää voi hallita tehokkaasti, mikä mahdollistaa alamaisten itsehallinnon. (Graeber 2004: 57–60.) ”Graeberilainen” luenta akanien päällikkyydestä voisi siis olla sellainen, jossa esi-isät ja jumalat on asetettu konsensus-demokratian vartijoiksi ja hallitsija työllistetty jatkuvilla uhrausrituaaleilla. Näin ollen ongelma, johon akanit olisivat kehittäneet tämänkaltaisen ratkaisun, olisi alati uhkaava itsevaltiuden mahdollisuus. Kuitenkin akaneillemme itselleen ”ongelma” vaikuttaa olleen paljon perustavanlaatuisempi – se on liittynyt elävien ja kuolleiden väliseen suhteeseen, uusien sukupolvien syntyymiseen ja maan hedelmällisyyteen.

Joka tapauksessa jäljelle jää kiperä kysymys siitä, voidaanko tästä kokonaisuudesta irrottaa jokin osa ja asettaa se sekulaariin kontekstiin edistämään puhtaasti poliittisia päämääriä. Jos demokratiaa tarkastellaan puhtaasti tekniikkana tai prosessina, se varmasti voidaankin asettaa palvelemaan mitä tahansa yhteisiä tavoitteita, eikä niiden mahdollisella uskonnollisella tai yliluonnollisella luonteella tarvitse välttämättä olla vaikutusta asiaan. Siten on varmasti mahdollista ajatella, että vaikkapa akanien demokratiamalli olisi ”lainattavissa” muualle. Ongelma syntyisi vasta siinä vaiheessa, jos ryhdyttäisiin ajattelemaan, että akanit kehittivät sen aikoinaan ratkaisemaan samanlaisia ongelmia kuin mihin itse etsimme ratkaisuja.

Lopuksi

Graeberin työ on monella tapaa ainutlaatuinen. Sille on leimallista optimismi, jonka mukaan useimmat valveutuneet ihmiset olisivat valmiita omaksumaan tasa-arvon ja suoran demokratian periaatteisiin nojaavan järjestelmän – heihin vain on aikojen saatossa iskostunut ajatus siitä, ettei se ole realistista. Etnografinen todistusaineisto kuitenkin osoittaa, ettei kyseessä ole vain mahdollisuus vaan jotakin, joka todella on toteutunut eri paikoissa eri aikoina. (Graeber 2007: 6; 2013: 196–207.) Toisin kuin ”synkän antropologian” kohdalla Graeber ei vaipunut kyynisyyteen ajattelemalla, että poliittinen osallistuminen on lakannut olemasta kynnyksysymys tämän päivän liberaaleissa demokratioissa, joissa hallitsijoiden legitimitettä mitataan ennemminkin sen perusteella, miten hyvin he kykenevät takaamaan taloudellista yltäkylläisyyttä ja kulutusmahdollisuuksia kansalaisilleen (ks. esim. Asad 2003: 2–5). Kenties poliittisen aktivisminsa vuoksi Graeberin ehdotukset siitä, miten vaihtoehtoinen parempi yhteiskunta rakennetaan, ovat varsin kouriintuntuvia verrattuna siihen abstraktiuteen, joka on usein tyypillistä ”hyvälle antropologialle” (ks. esim. Robbins 2006).

Ajatellen sen yleviä tavoitteita Graeberin hanketta on vaikea olla kannattamatta. Hän piti demokratiaa universaalina ilmiönä, jonka piirissä syntyneet ajatukset ja tekniikat ovat vapaasti liikuteltavissa kulttuurista toiseen ja uudelleen sovellettavissa erilaisissa ympäristöissä. Etnografia oli hänelle tärkeä kanava, jonka välityksellä uusia ajatuksia omaksutaan ja kehitetään. Käsittelemäni esimerkit Ghanasta kuitenkin osoittavat, millaisiin ongelmiin on törmätty silloin, kun tällaiseen sosiaaliseen luovuuteen on tosiasiaassa tartuttu. 1900- ja 2000-lukujen Ghanassa monet autoritaariset hankkeet ovat hakeneet oikeutustaan alun perin siirtomaa-ajan etnografian synnyttämistä käsityksistä perinteisten instituutioiden demokraattisuudesta. Ajatus kotoperäisestä demokratiasta on otettu esille silloin, kun on haluttu hyökätä länsimaista demokratiaa vastaan tai ehkäistä sille ominaisten instituutioiden muodostamista tai voimistumista. Demokratian ideaan siis selvästikin liittyy kiistanalaisia kysymyksiä autenttisuudesta ja omistamisesta kuten myös muunlaisiin kulttuuri-ilmiöihin. Tämä on varmastikin seikka, joka anarkistisen ant-

ropologian on syytä huomioida. Toinen esiin noussut huomionarvoinen asia koskee ajatusten liikkumista sekulaarien ja uskonnollisten maailmankuvien välillä. Anarkistinen antropologia on perin pohjin sekulaari projekti, mutta se ammentaa etnografian välityksellä ajatuksia ja käytänteitä sellaisista järjestelmistä, joiden perusta on uskonnollisissa kosmologioissa. Tämän ei tule muodostaa estettä ajatusten vaihdolle, mutta se ei saa johtaa etnosentrisiin oletuksiin samanlaisuudesta.

LÄHTEET

- Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bowdich, T. Edward 1966 [1819]. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London: Frank Cass & Co.
- Casely-Hayford, J. E. 1970 [1903]. *Gold Coast Native Institutions with Thoughts Upon a Healthy Imperial Policy for the Gold Coast and Ashanti*. Lontoo: Sweet and Maxwell.
- Castoriadis, Cornelius 1997. *Magma: Tutkielma yhteiskunnan imaginaarisista instituutioista*. Suomentanut Mikko Keinänen. Helsinki: Tammi.
- Castoriadis, Cornelius 2013 [1999]. *Democracy and Relativism: Discussion with the "MAUSS" Group*. <http://www.notbored.org/DR.pdf>. <Vierailtu 24.2.2021>
- Edsman, Björn 1979. *Lawyers in Gold Coast Politics c. 1900–1945*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Eräsaari, Matti 2015. Class vs. Primitivism? Response to Don Kalb's 'Class, Labor, Social Reproduction'. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 40 (2): 60–63.
- Feeley-Harnik, Gillian 1985. Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology* 14: 273–313.
- Graeber, David 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Graeber, David 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland: AK Press.
- Graeber, David 2009. *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- Graeber, David 2013. *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. New York: Spiegel & Grau.
- Graeber, David & Stephen Shukaitis (toim.) 2007. *Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Research*. Oakland: AK Press.
- Guyer, Jane I. 2009. On "Possibility": A Response to "How Is Anthropology Going?". *Anthropological Theory* 9 (4): 355–370.
- Hage, Ghassan 2012. Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today. *Critique of Anthropology* 32 (3): 285–308.

- Kalb, Don 2015. Class, Labour, Social Reproduction: Towards a non-self limiting anthropology. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 40 (2): 50–55.
- Kallinen, Timo 2011. Afrikkalainen päällikkö uusliberalismin aikakaudella. Teoksessa Annika Teppo (toim.): *Afrikan Aika: Näkökulmia Saharan eteläpuoliseen Afrikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kallinen, Timo 2016. *Divine Rulers in a Secular State*. Studia Fennica Anthropologica 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kimble, David 1963. *A Political History of Ghana 1850–1928*. Oxford: The Clarendon Press.
- Mamdani, Mahmood 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Nkrumah, Kwame 1964. *Africa Must Unite*. London: Heinemann.
- Ortner, Sherry 2016. Dark Anthropology and its Others: Theory since the Eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 47–73.
- Owusu, Maxwell 1989. Rebellion, Revolution, and Tradition: Reinterpreting Coups in Ghana. *Comparative Studies in Society and History* 31 (2): 372–397.
- Pels, Peter & Oscar Salemink 1994. Introduction: Five Theses on Ethnography as Colonial Practice. *History and Anthropology* 8 (1–4): 1–34.
- Pratt, Marie Louise 2008. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Second edition. Lontoo: Routledge.
- Rattray, R. S. 1929. *Ashanti Law and Constitution*. Oxford: Clarendon Press.
- Robbins, Joel 2006. Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? *Anthropological Quarterly* 79 (2): 285–294.
- Sarbah, John Mensah 1904. *Fanti Customary Laws: A Brief Introduction to the Principles of the Native Laws and Customs of the Fanti and Akan Districts of the Gold Coast, With a Report of Some Cases Thereon Decided in the Law Courts*. London: William Clowes & Sons.
- Sarbah, John Mensah 1968 [1906]. *Fanti National Constitution: A Short Treatise on the Constitution and Government of the Fanti, Asanti, and other Akan tribes of West Africa, Together With a Brief Account of the Discovery of the Gold Coast by Portuguese Navigators, a Short Narration of Early English Voyages, and a Study of the Rise of British Gold Coast Jurisdiction, etc., etc.* Lontoo: Frank Cass.
- Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Strenski, Ivan 2015. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*. Second Edition. Oxford: Wiley Blackwell.

Loppusanat – Antropologinen näkökulma: Ihmiset tekevät valtion ja joutuvat elämään sen kanssa

Anu Lounela

 <https://orcid.org/0000-0002-8903-1983>

Johdanto¹

Kylän viisi kyläpäällikköehdokasta istuivat vieretysten torin keskellä sijaitsevan torikatoksen alla noin 2700 hengen kylässä Keski-Kalimantaniassa Indonesiassa. Yksi ehdokkaista, keski-ikäinen mies, oli toiminut kyläpäällikkönä ennen vaaleja. Kylän maa-alue oli indonesialaisittain suuri, jopa 16 000 hehtaaria. Olin seurannut hiljaista päällikkökampanjontia jo kuukauden verran asuessani kyläpäällikkönä toimineen ehdokkaan luona. Sadat kyläläiset kerääntyivät torille todistamaan kyläpäällikkövaalin tulosta. Katoksen ympärillä seisottiin ja seurattiin ääntenlaskua taululta, jonne äänet kirjattiin käsin. Kun ääntenlasku oli lopuil-

¹ Loppusanojen kirjoittamiseen olen saanut ajatuksia ja innostusta vetämästäni Koneen Säätiön rahoittamasta yhteisprojektistä "New regimes of commodification and state formation on the resource frontier of Southeast Asia", jota olemme työstäneet Tuomas Tammiston ja Heikki Wileniuksen kanssa vuodesta 2018. Heidän lisäksi haluan kiittää Mira Käköstä, jonka kanssa suunnittelimme kyseistä projektia ja pidimme sitten Kaakkois-Aasian ympäristönmuutosta ja valtionmuodostusta käsittelevän kurssin ensimmäistä kertaa vuonna 2018 Helsingin yliopistossa.

laan, monet haukkoivat henkeään hämmästyksestä. Kyläpäälikkövaalin voitti ehdokas, jolla oli ehdottomasti vähiten kokemusta kylän hallinnosta, kylässä toimivista järjestöistä tai vapaaehtoistyöstä. Tulevaa kyläpäälikköä pidettiin uhkapelurina ja juomarina, joka tosiaan usein osallistui hautajaisten yhteydessä pidettyihin pitkäkestoisiin uhkapeleihin kylässä ja muualla. Hän oli tunnettu siitä, että heitti asiat lekkeriksi. Hän myös teki tiettäväksi, ettei osannut pitää puheita – eikä ollut vaivautunut yrittämään puheiden pitämistä kampanja-aikana, toisin kuin muut päälikköehdokkaat.

Olin haastatellut kaikkia muita ehdokkaita ennen vaaleja, mutta tätä ehdokasta oli ollut erittäin vaikea tavata, sillä hän oli harvoin kotona. Hän ei myöskään pitänyt avoimia kampanjatilaisuuksia, joissa olisin voinut kuunnella hänen vaalilupauksiaan. Tiesin siis vain kuulopuheista, että useimmat kyläläisistä puhuivat hänestä harvinaisen kyvyttömänä henkilönä tehtävään. Mistä siis johtui tämä tulos? Muut ehdokkaat olivat paljon kokeneempia, ja monella oli parempi koulutus.

Kyselin asiaa kyläläisiltä vaalituloksen jälkeen. Jotkut huomauttivat, että he halusivat äänestää jotakuta, joka ”ei tiedä kaikkea”. Toiset sanoivat olevansa kyllästyneitä ihmisiin, jotka luulevat osaavansa kaiken. Kyläpäälikkövaalit olivat minulle erityisen mielenkiintoista seurattavaa siksi, että samalla tavalla olin majoittanut kyläpäälikköehdokkaan luona Keski-Jaavan ylänköalueilla ja nähnyt, miten auktoriteettia rakennettiin ja miten se liittyi jaavalaisiin valtakäsityksiin ja prosesseihin (Lounela 2009). Nyt näyttikin siltä, että Borneolla kyläpäälikkö oli valittu tehtävään juuri niiden ominaisuuksien takia, joiden takia häntä ei olisi valittu tehtävään Jaavalla, jossa niin sanottu esimerkillisyys on puheen ja käytöksen tasolla ehdottoman tärkeää virkamiehelle ja kyläpäälystölle, jotta heillä on legitimitettä ihmisten silmissä.

Legitimiteetti onkin valtionmuodostuksen kulmakiviä ja antropologisen valtiotutkimuksen keskiössä, sillä kukaan ei pysy kovin pitkään vallassa ilman jonkinlaista legitimitettä, paitsi tietysti väkivallan voimin. Kyläpäälikkö on valtion edustaja kylässä, ja valtiolliset tai muut projektit kulkeutuvat kylään hänen kauttaan ja hänen alaistensa kautta. Hänellä on siis taloudellista ja hallinnollista valtaa, mutta hän on siitä vastuussa eriasteisille hallinnon tasoille aina keskusvaltaan asti. Keskijaavalainen

kyläpäällikkö on lähempänä vallan keskusta, ja siten hänen asemansa on selkeämmin linkittynyt vallan keskukseen. Keski-Kalimantan taas on rajaseutua, missä taloudelliset ja poliittiset intressit ja suhteet muodostavat (epäselviä) verkostoja, joista moni yrittää hyötyä ja myös hyötyä – kyläpäällikkökin. Kyläpäällikköön henkilöityvät myös suojelussuhteet (*patronage*) (Scott 1972), jotka ulottuvat valtionhallinnon muille tasoille.

Ei siis ehkä ole ihme, että Keski-Kalimantanin kyläpäällikkö pyrki aktiivisesti hyötymään taloudellisista eduista, joita tuo asema toi tullessaan. Kyläläiset ehkä aavistivat tämän ja pohtivat voivansa hyötyä näistä suhteista, kun kylä saisi uusia projekteja ja infrastruktuuria. Toisaalta autonomiaa arvostavat dajakit kuvittelivat ehkä, ettei tällainen kyläpäällikkö olisi kiinnostunut käyttämään valtaansa kyläläisiin, jolloin he saisivat olla rauhassa. Perinteisen kylänvanhimman (jota ei enää ole instituutiona olemassa) ja kyläpäällikön roolit olivat hyvin erilaisia. Kyläpäälliköstä on osa valtionmuodostusta siinä mielessä, että se on valtion hallinnollinen yksikkö maaseudulla.

Borneo, mukaan lukien siellä sijaitseva Keski-Kalimantan, on antropologisessa keskustelussa tunnettu siitä, että siellä olevat yhteiskunnat on usein käsitetty hyvin tasa-arvoisiksi, johtajuutta ja valtiota karttaviksi tai toisaalta hierarkkiseksi ryhmiksi (Gibson & Sillander 2011; Helliwell 1995; Sather 2006; Lounela 2020). Toisaalta Jaavaa käsittelevä valtiokeskustelu on jo Clifford Geertzistä lähtien tuonut esiin kuningasjärjestelmän ja hallitsijan tai valtaapitävän eksemplarisuuden tärkeyden (Geertz 1980; Antlöv 1995; Lounela 2009; Wilenius 2020). Kylätasolla auktoriteettisuhteet muotoutuvatkin erilaisiksi myös näissä paikoissa, joskaan nekkään eivät ole staattisesti samanlaisia. Antropologit Krohn-Hansen ja Nustad toteavatkin, että valtion vaikutusten tutkiminen historiallisina ja kulttuurisina prosesseina välttää valtion essentialisoimisen tai sen analysoinnin kapitalistisena ja länsimaisena apparaattina. He ehdottavat, että valtiota voi tutkia sommitelmana (*assemblage*) käytäntöjä ja kulttuurisia prosesseja (2005: 7).

Valtio onkin tällä hetkellä tärkeä antropologinen tutkimuskohde. Antropologit tutkivat valtiota kansalaisten keskustelujen, toiveiden ja arkipäiväisten käytäntöjen tai rituaalien, valtion instituutioiden ja niiden toimintojen ja vaikutusten kautta. Antropologit kysyvät, miten yhteisöt

tuottavat valtion kaltaisia vaikutuksia tai rakenteita. Joissakin antropologisissa teoksissa valtio on näyttäytynyt jonkinlaisena kuvitteellisena kokonaisuutena (ks. Kupiainen tässä teoksessa), ja nykykeskustelussa on kritisoitu ajatusta valtiosta konkreettisena yhtenäisenä apparaattina (Krohn-Hansen & Nustad 2005; Trouillot 2001).

Mikä on valtio, mikä on valtion ja kansalaisten välinen suhde, miten valtiosta tulee valtio ja ketkä valtion tuottavat ja miten? Tämä teos ehdottaa, että tämänkaltaisia kysymyksiä on tärkeää lähestyä etnografisen tutkimuksen kautta ja siten tuoda keskusteluun ihmisten arkipäiväiseen kokemukseen ja käytäntöihin perustuva näkökulma valtiosta; miten ihmiset kokevat ja tekevät valtion.

Valtiottomat yhteiskunnat ja suvereniteetti

Mikä valtio sitten on? Max Weber esitti, että tietyt modernit valtiot perustuvat uskonnon värittämän kulttuurin eetokselle eli protestanttisuudelle, joka vaikutti rationaalisen byrokraattisen koneiston eli hallinnon muodostumiseen (Weber 1990 [1905]). Moderni valtio onkin tämän näkemyksen mukaan byrokraattinen koneisto, jota politiikka ohjailee. Modernissa valtiossa valtion toimijoilla, kuten armeijalla ja poliisilla, on legitiimi yksinoikeus väkivallan käyttöön valtion alueen sisällä (Weber 2008 [1919]: 160). Toisaalta Karl Marxin mukaan valtio on ennemminkin luokkataistelun paikka ja porvariston väline hallita köyhien aikaa ja työvoimaa. Varhaisessa antropologisessa keskustelussa esitetty kysymys valtion fiktiivisyydestä on tärkeä, koska jollakin tavalla valtio on aina kuviteltu kokonaisuus, mutta samaan aikaan sitä tuotetaan konkreettisilla käytännöillä ja toiminnalla (joiaksi luen myös puheen ja diskurssit). Valtio on politiikkaa siksi, että sekä idean että toiminnan tasolla se tuottaa aina myös valtasuhteita. Valtionmuodostus on kontekstisidonnaista ja ajankohdasta riippuvaista.

Varhaisessa antropologisessa keskustelussa valtiotutkimukseen suhtauduttiin ristiriitaisesti. Antropologit halusivat tutkia nimenomaan valtiottomia yhteisöjä, ja tätä kautta he hahmottivat ihmiskunnan kehitysjaksoja. Tällaisessa evolutionistisessa tarinassa länsimainen valkoinen

ihminen ja yhteiskunta olivat kehityskaaren kehittyneimmästä päästä, ja moderni (kansallis)valtio oli länsimaisen kehityksen ja sivistyksen huippua. Tutkimalla valtiottomia yhteiskuntia voitiin ymmärtää erilaisia auktoriteetin muotoja ja tavallaan myös länsimaisuuden historiaa.

Alfred Radcliffe-Brownin johdanto Meyer Fortesin ja Edward Evan Evans-Pritchardin toimittamassa teoksessa *African Political Systems* (1940) on hyvä esimerkki antropologien ristiriitaisesta suhtautumisesta valtioon. Johdannossa Radcliffe-Brown toteaa, että valtio on vain fiktiota mutta yhteiskunta (*society*) on se totaalinen poliittinen organisaatio, joka vastaa kontrollista ja väkivallan säätelystä (1940: xxiii). Radcliffe-Brown ei uskonut siihen, että valtiolla olisi valtaa, vaan valtaa oli yksilöillä yhteiskunnan osana. Tämä ajatus johtikin siihen, että monet antropologit lakkasivat pitkiksi ajoiksi tutkimasta ”valtiota” (Trouillot 2001: 82) ja keskittyivät nimenomaan ”yhteiskuntaan” tai paikallisiin järjestelmiin. Antropologit keskittyivät pohtimaan sukulaisuus- ja vaihtojärjestelmiä yhteiskunnan järjestäytymisen ensisijaisina muotoina ja näin myös toivat esiin sen, ettei moderni valtio ole suinkaan ainoa mahdollinen (tai korkein) poliittinen organisaatio. Tällä tavalla valtio itse asiassa oli antropologisessakin keskustelussa läsnä ikään kuin vertailukohteena ja antropologit luokittelivat eri yhteisöjä niiden poliittisten järjestelmien kautta. Poliittiset järjestelmät kategorisoitiin joko hierarkkiseksi, tasa-arvoiseksi tai näiden välimuodoksi riippuen niiden järjestäytymismuodoista.

Poliittiset antropologit keskittyivät tutkimaan kaukaisten maiden poliittisia järjestelmiä, poliittista auktoriteettia ja niiden legitimizeettia. Esimerkiksi toisen maailmansodan aikaan ja sen jälkimainingeissa länsimaat halusivat torjua niin sanottua kommunistista uhkaa Kaakkois-Aasiassa, minkä seurauksena jotkut antropologit keräsivät paljon tietoa esimerkiksi kuningasjärjestelmistä, keskusvallan ja kylien välisistä valtasuhteista, kolonialistisen vallan vaikutuksista ja kulttuurisista piirteistä valtionmuodostuksessa (Geertz 1963; Leach 1970 [1954]; Scott 1972). Kuningasjärjestelmät nähtiin hajanaisina järjestelminä, joissa oli erilaisia poliittisia instituutioita, jotka perustuivat lojaalisuussuhteille. Tutkimuksissa tuotiin esiin myös se, että valta ja valtio olivatkin kulttuurisesti muodostuneita kokonaisuuksia (Anderson 1992; Geertz 1980).

James Scottin teos *The Art of Not Being Governed* (2009) vaikutti antropologiseen valtiotutkimukseen syventyessään niin sanottuihin valtiotomiin yhteiskuntiin ja väittäessään, että Kaakkois-Aasian ylänkömailla asuvat ryhmät valitsivat valtiota väistelevän elämäntavan, minkä mahdollistivat tietyt toimeentulon muodot, kuten kaskiviljely ja joidenkin juurikasvien viljely. Viitaten Pierre Clastresin (1987 [1974]) tutkimukseen Etelä-Amerikan yhteisöjen siirtymisestä maanviljelyksestä metsästykseseen ja keräilyyn välttääkseen valtiota James Scott argumentoi, että ylämailla asuvat ryhmät Burmassa olivat itse asiassa valtiota paossa. ”Joustavat” kasvit, kuten maissi tai kassava, ja kaskiviljely mahdollistivat ryhmien autonomisen ja anarkistisen elämäntavan, ja ne saattoivat liikkua ja palata vanhoihin paikkoihin tarpeen tullen. Pohjimmiltaan kyse oli siitä, että nämä ryhmät vastustivat hierarkkisia ja joskus väkivaltaisia valtion tai auktoriteetin muotoja, ja heidän sosiaalisuutensa oli joustavaa tai anarkistista (Scott 2009; Clastres 1987; Gibson & Sillander 2011). Voidaan tietysti kysyä, johtivatko nämä elämäntavat valtion välttelyyn vai toisinpäin ja korostettiin näissä tutkimuksissa liikaa valtion roolia ryhmien elämäntavan määrittäjänä, poissa olevana ”haamuna” (Das & Poole 2004: 5). Selvää on, että ryhmien liikkuminen (ja kaskiviljely sen osana) ja valtion välttely käsitettiin valtion vastustukseksi. Näissäkin analyyseissä valtio nähtiin ”irrationaalina” koneistona, joka hyökyi väkivalloin alkuperäisryhmien alueille.

Tiettyssä mielessä James Scottin anarkiaa korostava teos oli vastaus hänen omille aiemmille teoksilleen, joissa ihmisillä nähtiin olevan hyvin vähän valtaa vastustaa valtion massiivisia koneistoja tai ihmiset vastustivat valtion tai hallitsevien tahojen ideologista ylivaltaa eli hegemoniaa epäsuorasti (Scott 1985: 315; Gramsci 1971 [1926]). Kuten Stef Jansen (2014) toteaa, Scottin ajatus valtiosta vain väkivaltaisena tai pakottavana koneistona on puutteellinen: valtiota myös kaivataan ja valtion heijastellaan runsaasti toiveita. Antropologi Tania Murray Li on myös tutkimuksessaan tuonut esiin, että kaukaisillakin seuduilla asuvat ihmiset ovat hakeutuneet valtion kaltaisten toimijoiden luo kauppaa käydessään tai ne näkivät valtion osana omaa elämäänsä ja tapakulttuurinsa muodostusta (Li 2014: 10, 13). Tästä hyvänä esimerkkinä tässä teoksessa toimii Matti Eräsaaren artikkeli fidžiläisestä veronkannosta, kun valtion

kaltaisia instituutioita tuotetaan paikallisen varainkeruujärjestelmän *solin* kautta. Järjestelmän avulla tuotetaan sellaisia palveluja, joihin moderni valtio ei jaa rahaa. Varainkeruujärjestelmät konkretisoivat ihmisten toiveita ja haluja valtion instituutioita kohtaan. Kun ihmiset tuottavat tällaisia valtion kaltaisia organisaatioita, he tuottavat samalla uusia sosiaalisuuden muotoja, jotka eivät enää kuulukaan valtiolle mutta muistuttavat sitä. Myös uskonnolliset instituutiot voivat heijastella ihmisten toiveita siitä, minkälainen valtion tulisi olla, kuten Henni Alava kirjoittaa esimerkkitapauksessaan Ugandasta. Ugandassa kirkolliset rituaalit ja performanssit tuottavat valtiota ja politiikkaa.

Scottin ajatus valtion vastustuksesta ja sen eri ilmenemismuodoista on hyvin tärkeä, minkä monet tämän teoksen artikkeleista tuovatkin esiin. Artikkeleissa kuvataan, miten eri tavoin valtiota vastustetaan ja minkälaisia toiveita siihen heijastellaan. Mielenkiintoista onkin, etteivät valtioon kohdistetut pelot ja toiveet sulje toisiaan pois, kuten Heidi Härkönen osoittaa artikkelissaan, joka käsittelee kuubalaisten juoruilua rikollisuudesta talousromahduksen jälkeisessä Kuubassa. Jälkisosialistinen Kuuba on perustavanlaatuisesti erilainen kuin ennen, koska rahan merkitys kasvaa ja valtion rooli pienenee, mikä johtaa eriarvoistumiseen ja muuttaa ihmisten moraalista maisemaa tuoden siihen kokemukset turvattomuudesta ja puutteesta. Valtio on silti voimakkaasti läsnä rajoittamalla ihmisten vapautta ilmaista itseään. Sosialistisen valtion tuoma turva on kadonnut, ja yksilöllisyyden kasvu ja turvautuminen rahaan (jota ei ole) saa ihmiset hämmennyksiin; juoruilu rikollisuudesta näyttäytyykin scottilaisena valtion vastustuksena ja poliittisena toimintana, joka tuo esiin valtion vallan ongelmat ja säröt. Juoruilu ilmentää sekä vastustusta että niitä toiveita, joita ihmisillä on valtiota kohtaan. Koska valtio tuottaa itseään diskurssina ja valtiokoneistona jatkuvasti, myös toiveet, pelot ja vastustus sitä kohtaan ovat jatkuvassa muutoksessa.

Hajanainen ja epätasainen valtiovalta: paikallinen, kansallinen ja globaali verkostoituminen

1990-luvulla antropologit kiinnittivät katseensa globalisoituvaan maailmaan ja ylikansallisiin toimijoihin. Jo 1980-luvulla yritykset ja rahoituslaitokset kiihtyvällä tahdilla ulottivat toimintaansa ja hankkeitaan eri puolille maailmaa länsimaiden ulkopuolelle vaikuttaen näin eri valtioiden instituutioihin ja politiikkaan mutta myös ihmisten elämään (Hansen & Stepputat 2001; Trouillot 2001). Näistä syistä valtio nousi uudella tavalla antropologiseen keskusteluun. Valtion ja suvereniteetin välinen suhde, valtion vaikutukset ja muodostuminen nousivat keskustelujen ytimeen, kun kansainväliset toimijat vaikuttivat kansallisvaltioihin tai niiden sisällä uusien suvereniteettien muodostumiseen.

Erityisesti 1990-luvun jälkeen monet antropologit totesivat, että nykyiset valtiot eivät kehittyneet mitenkään yhtenäisiksi kansallisvaltioiksi, vaan maiden rajojen sisältä saattoi löytyä erilaisia suvereniteetteja, jotka olivat hyvin löyhässä, jos minkäänlaisessa yhteydessä keskusvaltaan (Hansen & Stepputat 2006; Trouillot 2001). Joissakin erityisesti jälkikolonialistisissa maissa yrityksillä tai erilaisilla ryhmittymillä oli paljon valtaa (Tsing 2005). Näiden erilaisten suvereniteettien muodostumiseen liittyy sekä (esi)kolonialistisia että itsenäistymisen ajan kulttuurisia ja historiallisia prosesseja. Kysymys suvereniteetista on oleellinen, jos ajattelemme, ettei kansallisvaltioiden suvereniteetti ole yhtenäistä tai rajatonta, kun sekä paikalliset että kansainväliset ryhmät ja toimijat tuottavat omaa suvereniteettiaan ja levittävät tai ylläpitävät valtaansa. Valtiokeskustelussa kysymys ei ole vain perinteisestä kysymyksestä sosiaalisen järjestyksen ylläpitämisestä tai luomisesta vaan siitä, kenellä on auktoriteetti ja missä se on.

Valtiot eivät toimi ihmisten käytännöistä erillään, eivätkä ne ole valmiita ja muuttumattomia apparaatteja. Ketkä sitten muokkaavat valtiota ja missä se tapahtuu? Valtion tutkimus kiinnittyy nyt enemmän paikkaan, jossa globaalit, kansalliset ja paikalliset toimijat kohtaavat, mutta tutkimuspaikkana voi myös toimia jokin verkosto tai instituutio. Antropologisen keskustelun kannalta oleellista on se, miten tätä hajanaisuutta ja erilaisia vallan muotoja tutkitaan. Antropologiassa tutkittiin aluksi

niin sanottuja suljettuja yhteisöjä, ja nyt kysyttiinkin, miten ei-paikallisia kokonaisuuksia tulisi tutkia. 1980-luvulla menetelmäkeskustelussa monipaikkainen etnografia kartoitti eri paikkojen yhteyksiä tai eri yhteyksiä paikoissa (Marcus & Fischer 1986; Marcus 1998) ja ympäristöantropologiassa poliittinen ekologia tarjosi väyliä ymmärtää valtion ja muiden toimijoiden vaikutuksia paikkoihin. Näissä kuitenkin pureuduttiin vain harvoin valtionmuodostukseen, mutta keskustelu avasi silti näkökulmia siihen, mitä paikallisuus on eri skaalojen risteyksessä.

Antropologi Anna Tsing kuvaa teoksessaan *Friction* (2005), kuinka ylikansallisten, valtiollisten ja paikallisten toimijoiden kohtaamisten kautta voidaan tutkia valtasuhteita. Valtiollisten toimijoiden, kansalaisjärjestöjen, paikallisten toimijoiden ja yritysten kohtaamiset kertovat osin satumanvaraisista tulkinnoista ja yhteyksistä, jotka kuitenkin muuttavat maisemaa, instituutioita ja sosiaalisia suhteita. ”Kohtaamisten etnografian” kautta voidaan tutkia väärinkäsitysten, säröjen ja yhteistyön kokonaisuuksia. Ylikansallisten liikkeiden sekä valtion ja paikallisten toimijoiden verkostot näyttävät, että valtiossa kyse on hajanaisista toimijoista ja verkostoista, mutta silti kohtaamisissa näkyvät globaalit kapitalistiset valtasuhteet ja rakenteet.

Monet antropologit ovatkin siirtyneet tutkimaan valtionhallintoa, kansalaisjärjestöjä, finanssiyhtiöitä ja muita kansallisia ja ylikansallisia toimijoita sekä näiden verkostoja etnografisin menetelmin, kuten Eija Ranta artikkelissaan huomauttaa. Jotkut antropologit ovat soveltaneet foucault’laista teoriaa ja sanoneet, että on tärkeää tutkia valtion ja kansalaisyhteiskunnan tai kansalaisten välisiä suhteita ja rajapintoja ei-valtiollisten toimijoiden käytäntöjen kautta. Esimerkiksi Elina Hartikaisen artikkelissa Brasilian ”aktivistivaltio” toteuttaa uusliberaalia politiikkaa luovuttamalla valtaa aktivisteille ja heidän järjestöilleen, mikä mullistaa valtion ja kansalaisjärjestöjen välisiä suhteita. Valtio ja kansalaisyhteiskunta eivät olekaan toisistaan erillisiä, kuten länsimaissa usein ajatellaan. Brasiliassa uusliberalisointi tarkoittaa sitä, että valtion palveluja siirretään muille tahoille, jotta valtion rooli pienenesi, mutta ohjelmat kietoutuivat yhteen valtion omien ohjelmien kanssa. Valtion antropologian kannalta onkin mielenkiintoista tarkastella instituutioita ja käytänteitä, joiden kautta valtion ja sen väestön käsitteet kohtaavat, ja katsoa

tarkemmin sitä, miten näissä prosesseissa niiden väliset rajat rakentuvat. Itse asiassa institutionaaliset prosessit ja diskurssit tuottavat mielikuvia, joiden kautta valtion irrallisuus ja erillisuus syntyy. On kuitenkin tärkeää huomata, että järjestökentät eri maissa ovat alkujaankin hajanaisia ja järjestöjen suhteet valtioon ovat erilaisia ja vaihtelevat: monissa maissa osa järjestöistä on aina välittänyt valtion palveluja, toisinaan siitä syystä, että autoritaarisetkin valtiot voivat hyötyä valtioihin linkittyneiden järjestöjen toiminnasta (Lounela 2019b). Hartikaisen esimerkissä kansalaisjärjestöaktivistit omaksuvat valtion ohjelman ja käsitteet osaksi omaa ohjelmaansa parantaakseen afrobrasiliaalaisten asemaa ja täten tuottavat valtiota toimillaan.

Valtion ja kansalaisyhteiskunnan väliset rajat tuntuvat hämärtyvän myös, kun alkuperäiskansa-aktivisteista tulee valtion virkamiehiä ja ministereitä, kuten Rannan esimerkissä Boliviassa. Muuntuminen aktivistista valtion virkamieheksi tai ministeriksi herättää kysymyksen siitä, ketkä rakentavat valtiota ja miten se tapahtuu. Ministerin ja entisen aktivistin puheessa kuuluu sekä valtion virkamiehen virallinen kanta että aktivistin ääni, jotka ovat keskenään ristiriidassa. Valtion vaikutuksia on mielenkiintoista tutkia oikeusjärjestelmän, lakien, muodostuksen ja vaikutusten kautta, koska monissa maissa kansalaisjärjestöaktivistit ottavat osaa nimenomaan lakien muokkaamiseen tai tuottamiseen (Lounela 2009; 2019b). Boliviassa alkuperäiskansojen asemaa pyritään parantamaan perustuslain uudistamisen kautta kirjaamalla siihen niin sanottu *Vivir Bien* -periaate. Tosiasiassa yritykset ovat saaneet laajoja oikeuksia, kun Bolivian hallitus toteuttaa uusliberaalia talouspolitiikkaa ja yksityiset tai yksityistetyt tahot takkoavat voittoa luonnonvaroja hyödyntämällä. Samalla varallisuus karkaa pois maaseudun ja kaupunkien tavallisten ihmisten ulottuvilta. Toisin sanoen aktivistien aktiivinen rooli valtion ohjelmien välittäjinä tai valtion lakien ja politiikan muodostajina ei välttämättä perustavanlaatuisesti muuta valtion ja kansalaisten välisiä suhteita tai paranna tavallisten ihmisten elämää. Itse asiassa sekä Rannan että Hartikaisen tapauksista voidaan huomata, että uusliberaali politiikka tuottaaakin samankaltaisia verkostoja tai vaikutuksia eri puolilla maailmaa.

Yhtäältä valtion virastot rekrytoivat järjestöjen edustajia joko erilaisiin tehtäviin tai virkoihin. Toisaalta valtion virkojen houkuttelevuus aktivis-

teille on mielenkiintoinen asia, jos ajatellaan sitä, että valtio ja kansalais-yhteiskunta tavattiin nähdä erillisinä. Mitä ovat nämä verkostot? Keillä niissä on valtaa? Kuinka paljon virkamiehillä on vaikutusvaltaa? Miten paljon hallituksen politiikka ohjaa valtion toimintaa tai miten paljon ylikansalliset toimijat vaikuttavat valtion rajojen sisällä? Itse asiassa näyttääkin siltä, että valtio on erilaisten prosessien summa (Trouillot 2001). Tämä myös viittaa siihen, että valtio tosiaan on fragmentaarinen mutta toisaalta jähmeä kokoelma instituutioita ja prosesseja, ja yksilön vaikutusmahdollisuudet riippuvat kontekstista, ajasta ja paikasta (Kapferer 2010). Tämä on hyvä ymmärtää, koska demokraattisen päätöksenteon kannalta kysymys vallan ja valtionmuodostuksen suhteesta on oleellinen – ketkä pyörittävät politiikkaa.

Valtio vai valtiottomuus – demokratia vai anarkismi?

Universaalit käsitteet ovat aina hankalia. Antropologi David Graeber kirjoittaa teoksessaan *Lost People* (2007), että klassinen länsimainen valtion määritelmä tarkoitti sitä, että valtio voi pakottaa ihmisiä toimimaan tietyllä tavalla ja sillä on monopoli väkivallan käyttämiseen, kuten Max Weber aikoinaan valtion määritteli. Tämä nostaa esiin kysymyksen vallan laadusta ja päätöksenteosta eri paikoissa: onko kyseessä neuvottelu, alistuminen, vastustus, kyseenalaistaminen vai välttely. Toisaalta kaikessa tässä, kuten Graeber huomauttaa Madagaskarin kohdalla, on kyse ihmisen autonomiasta ja suhteesta auktoriteetteihin (Graeber 2007: 20–21).

Valtiokeskustelussa on tärkeä huomata, ettei valtio ole sama asia kuin hallitus. Valtionmuodostuksessa poliittinen toiminta on keskiössä ja hallitus tai jokin muu elin on vastuussa päätöksenteosta: puhuttaessa valtiosta on puhuttava siitä, mitä on poliittinen toiminta. Paradoksaalisesti David Graeber inspiroitui tutkimaan sosiaalisten liikkeiden poliittista toimintaa ja demokratian luonnetta huomattuuan, että hänen Madagaskarilla tutkimansa yhteisön päätöksentekomalli resonoi sosiaalisten liikkeiden anarkistisen toiminnan kanssa. Toisaalta hän toteaa teoksessaan, että Madagaskarilla päätökset tehtiin jo ennen kokouksia, jotka

olivat ennemminkin puherituaaleja (Graeber 2007). Ajatus siitä, että niin sanottuja tasa-arvoisia päätöksentekomalleja ja poliittista toimintaa voisi soveltaa universaalisti, on hankala, mutta silti se avaa uusia ovia: voimme nähdä, ettei hierarkkinen valtiojohtoinen auktoriteettimalli ja länsimainen demokratiatyyppe ole ainoita mahdollisuuksia.

Demokratia voidaan omaksua osaksi paikallista identiteettiä, kuten Timo Kallinen huomauttaa artikkelissaan anarkiasta, demokratiasta ja ghanalaisesta valtionmuodostuksesta. Ghanassa etnografiset tutkimukset ja paikalliset tutkijat ovat vaikuttaneet kansallisvaltioiden muodostumiseen, kun paikalliset järjestelmät valjastettiin demokraattisiin poliittisiin projekteihin eikä aina niin suotuisin seurauksin. Ghanassa päätöksentekojärjestelmien kautta vahvistetaan ja tuotetaan myös hyviä suhteita esi-isiin ja henkiin. Kallinen ehdottaa, että kun puhumme demokratiasta tai anarkismista, meidän on otettava huomioon sekulaarin ja uskonnollisen maailman erot ja niiden vaikutukset ”vaihtoehtoisiin” auktoriteettimalleihin. Joissakin paikoissa esi-isien rooli päätöksentekojärjestelmässä on niin iso, ettei sitä voi sivuuttaa. Kyse on paikallisista uskontojärjestelmistä mutta myös siitä, minkälaisia muotoja niin sanottu maailmanuskonnot ottavat paikallisesti. Demokratioiden erilaiset muodot ovat tämän päivän todellisuutta. Esimerkiksi Alavan tutkimat poliittisina näyttämöinä toimivat kirkolliset performanssit ovat hyvä esimerkki siitä, kuinka ei-valtiolliset toimijat muuttuvat valtion ja politiikan keskeisiksi tekijöiksi, mutta samalla ne hämärtävät valtion olemuksen ja siihen toisinaan kuuluvan väkivallan.

Antropologisessa valtiotutkimuksessa olisikin mielenkiintoista suunnata etnografinen katse sosiaalisiin ja populistisiin liikkeisiin, joksi tässä luen myös Liina Mustosen tutkiman islamilaisen liikehdinnän Egyptissä, missä talouden ja korruption kytkökset saavat ihmiset mukaan ääritoitintaan. Miksi ihmiset hakeutuvat sosiaalisiin tai populistisiin liikkeisiin ja mitä se kertoo valtiosta? Hakevatko he tasa-arvoa tai vastustavatko he valtiota? Jos näin on, niin mistä se johtuu eri konteksteissa? David Graeberin kysymys poliittisen toiminnan suhteesta valtionmuodostukseen ja päätöksenteon muotoihin on tärkeä, mutta kuten demokratian esimerkki osoittaa, anarkismin soveltaminen universaalina muotona voi olla yhtä hankalaa.

Ihmisten ja yritysten ympäristötoiminta osana valtionmuodostusta

Ympäristömuutokset, kuten luonnon monimuotoisuuden nopea väheneminen, ilmastonmuutos ja kiihtyvä metsäkato, ylipäättään maisemien muuttuminen toisinaan miltei ”tunnistamattomiksi”, ovat myös muuttaneet ihmisten tapoja elää ja olla osana luontoa (Lounela, Berglund & Kallinen 2019). Kysymys ei ole vain villeistä luonnonvoimista, jotka muuttavat maisemaa (Hastrup 2014) vaan ihmisten toiminnasta ja luontosuhteesta sekä niiden vaikutuksista. Valtiolliset toimijat, valtioiden vaikutukset tai ihmisten halu tuottaa valtiollisia vaikutuksia ovatkin tärkeitä tutkimuskohteita.

Nancy Peluson teos *Rich Forests, Poor People* (1992) kuvailee, kuinka valtionmetsiä hallinnoiva valtion metsäyrittäjä kontrolloi Jaavalla metsien reunamilla sijaitsevien kylien ympäristöä ja ihmisten ympäristötoimintaa jopa väkivalloin: tällöin myös itse metsä voi näyttäytyä väkivaltaisena. Hiukan myöhemmin James Scott kuvaili teoksessaan *Seeing Like a State* (1998), miten valtiot monoliittisina toimijoina ulottivat radikaaleja muutoksia aiheuttavia luonnonvarojen hallinnan ja tiedon tuottamisen malleja kaukaisiin paikkoihin. Valtiot levittivät modernin metsätieteen oppeja ja niihin perustuvia skeemoja, ja samalla ne myös ulottivat hallintansa uusille alueille määrittämällä, kartoittamalla ja tuottamalla luonnonvaroja. Scottin teoksessa valtio ja luonnonvarojen hallinta kietyvät yhteen, kun valtion tuottamat yksilajiset puuplantaasit muuttavat perustavanlaatuisesti maisemaa. Tämä prosessi juontaa juurensa jo kolonialistiselta ajalta ja keskieurooppalaisesta tiedeajattelusta. Muut maat omaksuivat ne osaksi omien kansallisvaltioidensa metsäpolitiikkaa.

Nancy Peluso ja Peter Vandergeest (2001) analysoivat foucault’laista näkökulmaa käyttäen sitä, miten (yli)kansalliset toimijat ja valtion instituutiot kehittävät metsädiskursseja ja hallintamalleja, jotka tuottavat ristiriitoja ja valtakonflikteja. Toisin kuin Scottin ajattelutavassa tällöin valtio ei ole yhtenäinen monoliitti, joka pakottaa ja ohjaa ihmiset toimimaan tietyllä tavalla, vaan se ennemminkin tuottaa ihmisten omaa subjektiviteettia muokkaavia diskursseja ja hallinnan teknologioita, joita he

omaksuvat erilaisten instituutioiden ja toimijoiden avulla. Foucault'-lainen näkökulma ei alun perin ehkä ollut niinkään valtiokeskustelua, mutta Foucault käsitteli hallintaa diskurssien ja teknologioiden kautta nimenomaan valtion instituutioissa (vankilat, koulut, mielenterveyslaitokset), ja siitä tuli nopeasti valtioneoriaa (Foucault 1977 [1975]; 2000).

Lähestymistapaa voisi kritisoida siitä, että ihmiset näyttävät siinä liian alisteisilta valtion diskursseille ja teknologioille; ihmisillä on kuitenkin aina myös muita diskursseja ja teknologioita hallussaan, joskin valta-asetelmat voivat tehdä ne jyrkän alisteisiksi aika ajoin. Kuten Trouillot (2001) toteaa, valtio ei ole empiirisesti annettua: sitä tulisi tutkia antropologisten menetelmien avulla ja ymmärtää niitä prosesseja, joissa valtio muodostuu tai joiden kautta se vaikuttaa. Ympäristöantropologia ja valtion tutkimus tuovatkin yhdessä erityisen hyvin esille sen, miten valtio tuottaa erilaisia instituutioita tai diskursseja, jotka taas yhdessä tuottavat aika- ja paikkasidonnaista todellisuutta.

Esimerkiksi Tuomas Tammiston artikkelissa valtiota tutkitaan valtionkaltaisten tilojen tuottamisena. Plantaasit, yksiläjiset metsät tai massiiviset pellot ovat osa valtionmuodostusta, johon ihmiset itse osallistuvat, ja niissä heijastuvat ihmisten pelot ja toiveet valtion suhteen. Valtionkaltaisten tilojen vaikutukset ovat kuitenkin hyvin konkreettista. Papua-Uudessa-Guineassa valtio ei varsinaisesti omista maata, vaan klaanit muodostavat maaomistusosuuskuntia, jotka hallinnoivat maata. Kun yritykset saapuvat alueelle ja haluavat maata käyttöönsä, ne neuvottelevat ryhmien kanssa, ja ne yhdessä muodostavat jonkinlaisen valtion kaltaisen tilan ja paikan. Tammisto toteaa, että tuottamalla valtion kaltaisia tiloja, kuten plantaaseja, ihmiset itse asiassa haluavat ottaa osansa suvereenista vallasta ja tulevat samalla tunnustaneeksi valtion vallan. Tunnustavatko ihmiset valtion (kaltaisen) vallan samalla kun hyväksyvät sen muodon? Mengenit ylläpitävät autonomiaansa kylissä samalla kun he tuottavat toisaalla valtion kaltaisia säädelyjä tiloja, missä heidän valtansa on suhteellisen pientä. Onko kyse siitä, että paikallisryhmät ylläpitävät suvereenia tilaa plantaasien ulkopuolella eli kylissään ja pitävät valtiota etäällä samalla kun he toisaalla ottavat sen haltuunsa? Maa-oikeuksilla ja sillä, mitä maisemassa kasvaa, on suuri merkitys sille, missä määrin ihmisten tuottamilla instituutioilla tai rakenteilla on vai-

kutusta koko maisemaan ja kuinka siinä heijastuvat ihmisten toiveet ja pelot.

Onkin mielenkiintoista verrata mengenien ja esimerkiksi kolttasaamelaisten tilanteita. Panu Itkosen mukaan Suomen valtio ottaa hyvin vähän kuuleviin korviinsa kolttasaamelaisten toiveita ja vaatimuksia Lapissa sillä perusteella, että maat on merkattu valtion maiksi. Suomessa lopullinen auktoriteetti on valtiolla. Itkosen tutkimat historialliset valtion ja muiden tahojen tuottamat prosessit eli Petsamon nikkelitehtaat, Suomen porotalouspolitiikka ja nyt suunnitteilla oleva Jäämeren rata osoittavat hänen mukaansa hyvin selvästi, että Suomen valtio rajoittaa ja määrittää kansalaisten vaikutusmahdollisuuksia sekä tuottaa kitkaa ja epätasa-arvoa. Valtion virastot, byrokraattinen hallintokoneisto ja oikeusjärjestelmä sekä tietysti poliittisesti muotoutuneet hallitukset, jotka määrittävät näitä instituutioita, määrittävät alkuperäiskansojen tai muiden ihmisten toiminnan rajoja ja luontosuhdetta – oikeastaan koko maisemaa. Jos vertaamme kolttasaamelaisten vaikeuksia mengenien tilanteeseen, huomaamme, että maa-oikeusjärjestelyt ja neuvottelut valtion kanssa voitaisiin järjestää aivan eri tavalla. Nykyisessä kansallisvaltioiden globaalissa järjestelmässä ihmisten luontosuhdetta ja maisemaa tuottavat sekä ihmisryhmien että valtioiden vaikutukset ja rajat.

Toisaalta, kuten Radcliffe-Brown totesi, kyse on myös yksilöiden vallasta poliittisissa instituutioissa (Radcliffe-Brown 1940: xxiii). Klaanien sisäiset jännitteet ja epätasa-arvoiset suhteet voivat näkyä siinä, ketkä hyötyvät tai häviävät neuvotteluissa yritysten tai valtion instituutioiden kanssa, kun luonnonvaroista kilpaillaan kiihtyvällä tahdilla. Kun paikallisyhteisöissä muodostuu autoritaarisia vallan rakenteita, niillä voi olla valtion kaltaisia vaikutuksia. Suomessa taas luonnonvarakonfliktit syntyvät valtion isojen projektien ja saamelaisten välille.

Toimeentulomuodot ja luontokäsityksen ontologinen perusta määrittävät ihmisten suhdetta valtioon. Ryhmät voivat vältellä valtiota, omaksua sen kaltaisia toimintoja tai tuottaa valtiota alhaalta päin. Toisaalta ihmiset voivat pelätä ja kaihtaa valtiota, joka tuottaa ahdistusta rajoittamalla, määräämällä ja ohjaamalla ihmisten toimintaa ja myös siten luontosuhdetta. Tästä hyvänä esimerkkinä toimii Jenni Mölkäsen artikkeli: Madagaskarilla tsimihetien linjasuvut eli klaanit määrittävät

maankäyttöä ja kaupankäyntiä, jotka liittyvät Madagaskarin valtion muodostukseen. Artikkelissa Mölkänen pohtii sitä, miksi tsimihetit sekä kaihtavat valtion toimia että mukautuvat niihin; alun perin he vastustivat valtiota ja pakenivat sitä. Antropologi David Graeberin sanoin: miksi ihmiset luovat järjestelmiä, joissa he eivät halua elää tai joihin he ovat tyytymättömiä? Tähän kysymykseen tuo uutta näkökulmaa se, että valtion (ympäristö)hankkeet perustuvat neuvotteluille, suhteille ja prosesseille, jotka ovat tilanne- ja paikkasidonnaisia; toisaalta ne luovat mielikuvaa turvasta ja toiveita paremmasta tulevaisuudesta ja toisaalta herättävät pelkoa.

Valtion ja ympäristön tutkiminen on jossakin määrin aina materiaalisuuden tutkimusta: Antropologisessa ympäristötutkimuksessa ”maise-ma” on sekä materiaallinen, eksistentiaalinen että kulttuurinen ja poliittinen paikka, jossa ihmiset elävät yhdessä muiden luontokappaleiden, henkien tai esi-isien kanssa (ks. Lounela, Berglund & Kallinen 2019). Maisemassa valtion toimet, käytännöt ja prosessit materialisoituvat. Materiaalisuus ja valtio on aihe, josta tässä teoksessa ei suoraan keskustella, mutta se on epäsuorasti läsnä erityisesti näissä ympäristökysymyksiin keskittyvissä artikkeleissa. Teoreettisesti aihe on kiinnostava: kuinka paljon ja miten materiaalisuus välittää ja tuottaa valtiota tai sen kaltaisia prosesseja ja tiloja sekä miten ihmiset kokevat nämä materiaalisuudet? Tsimihetien, mungenien ja kolttasaamelaisten tapauksien vertailu on tärkeää, koska näin pystymme näkemään erilaisia vaihtoehtoja valtion ja kansalaisten välisille suhteille ja ympäristöpolitiikalle sekä huomaamme auktoriteettisuhteiden erityisyydet mutta myös sen, että suhteita auktoriteetteihin on kaikkialla ja ne ratkaistaan eri tavoin tilanteesta, paikasta ja ajasta riippuen. Materiaalisella ympäristöllä on suuri rooli valtiosuhteiden välittäjänä.

Lopuksi: Uusia suuntia

Antropologit ovat pitkään miettineet, voiko valtiota tutkia, voiko valtion käsitettä käyttää ja mikä on antropologisen valtiotutkimuksen teoreettinen ja empiirinen anti. Tämän teoksen luvut kertovat valtion vaikutuk-

sista ja valtionmuodostuksen prosesseista havainnollistaen sen, kuinka tärkeää on hahmottaa valtionmuodostus ihmisten kokemuksista käsin. Etnografia eli osallistuva havainnointi on menetelmä (kaikkine sivupolkuineen), joka avaa valtioon uusia näkökulmia. Etnografisten tutkimusten kautta on mahdollista kuvata valtion hajanaisuutta ja verkostoja, häilyvyyttä, prosesseja ja niiden kulttuurisia ja poliittisiä merkityksiä. Mielestäni valtiota ei tule unohtaa, päinvastoin. Valtion instituutiot ovat olemassa ja tuottavat jatkuvasti eri tavoin omaa auktoriteettiasemaansa samaan aikaan kun ihmiset toivovat tai hakevat valtiolta palveluja ja turvaa tai sitten kaihtavat ja pelkäävät sitä eri syistä. Ihmiset kohtaavat valtion edustajia eri tilanteissa; he ovat osa verkostoja, joissa valtion kaltaisia järjestelmiä ja vaikutuksia luodaan.

Ilmastonmuutoksen, digitalisaation ja robotisoinnin myötä maailma on kuitenkin muuttunut hyvin nopeasti. Populistiset liikkeet toimivat eri tavoin kuin ennen, verkostot ovat siirtyneet osittain internetiin, ja myös ympäristönmuutos aiheuttaa uusia kysymyksiä. Antropologisessa keskustelussa vallinnut ihmiskeskeisyys on kyseenalaistettu, ja nyt puhutaan monilajisuudesta tai asioiden ja ihmisten kokoelmista (Haraway 1991; Tsing 2015; Besky & Padwe 2016). Voisin kuvitella, että tulevaisuudessa valtiosta puhuttaessa on yhä enemmän otettava huomioon ihmiset osana lajien (vähenevää) kirjoja maisemassa. Valtiolla on merkitystä, kun sen eri toimijat edistävät infrastruktuurihankkeita, monokulttuurimetsiä, suurmaataloutta ja talouskasvua yhdessä yksityisten toimijoiden kanssa. Näissä verkostoissa jotkut selviytyvät ja ehkä kukoistavatkin ja toiset jäävät jalkoihin ja häviävät. Antropologit ovat juuri oikeita ihmisiä ottamaan selvää näistä valtionmuodostukseen liittyvistä prosesseista.

Kalimantanilla uusi kyläpäällikkö lähti edelleen uhkapelimatkoille ja hankki toisen vaimon kaupungissa. Pian kylään alettiin rakentaa vaneritehdasta, jolle ihmiset myivät runsaasti maata kyläpäällikön rohkaisemina. Ajan kuluessa hän alkoi myös pitää puheita, tosin usein muiden kirjoittamina, eli hän kuitenkin koki tarvitsevansa jonkinlaista legitimitteettiä. Kyläpäällystö kertoi, ettei päällikkö ollut kiinnostunut lukemaan allekirjoittamiaan papereita. Näyttikin siltä, että kyläsihteeri ja ehkä myös kyläpäällystö itse saivat enemmän valtaa. Kalimantanista poiketen Jaavalla kyläpäällikkö toimii etäisenä ja arvokkaan hiljaisena johtajana.

Hänen ympärillään olevat avustajat ja kyläpäälystöt toimivat kuitenkin aktiivisesti. Toisaalta, kuten kuvaan kuului, jaavalainen kyläpäälystökoti selvästi langat käsissään. Suhde auktoriteettiin on hyvin erilaista eri paikoissa, ja yhteisöjen ja alueiden suvereenius vaihtelee jopa yksittäisen valtion sisällä, kuten Indonesian esimerkki osoittaa. Loppujen lopuksi myös näissä valtionmuodostuksen prosesseissa on kyse valtasuhteista ja niihin liittyvistä kulttuurisista piirteistä ja diskursseista, jotka tuottavat vaikutuksia ja merkityksiä.

LÄHTEET

- Anderson, Benedict 1992. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Antlöv, Hans 1995. *Exemplary Centre, Administrative Periphery: Rural Leadership and the New Order in Java*. Richmond: Curzon Press.
- Besky, Sarah & Jonathan Padwe 2016. Placing Plants in Territory. *Environment and Society* 7 (1): 9–28.
- Clastres, Pierre 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Kääntäneet Robert Hurley & Abe Stein. New York: Zone Books.
- Das, Veena & Deborah Poole 2004. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. Teoksessa Veena Das & Deborah Poole (toim.): *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard (toim.) 1940. *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Foucault, Michel 1977 [1975]. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Kääntänyt Alan Sheridan. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel 2000. *Power*. Toimittanut James Faubion. Kääntäneet Robert Hurley ym. New York: New Press.
- Geertz, Clifford 1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Gibson, Thomas & Kenneth Sillander (toim.) 2011. *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia*. New Haven: Yale University.
- Graeber, David 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gramsci, Antonio 1971 [1926]. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Toimittaneet ja kääntäneet Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Hansen, Thomas Blom & Finn Stepputat 2001. Introduction: States of Imagination. Teoksessa Thomas Blom Hansen & Finn Stepputat (toim.): *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.

- Hansen, Thomas Blom & Finn Stepputat 2006. Sovereignty revisited. *Annual Review of Anthropology* 35: 295–315.
- Haraway, Donna 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Hastrup, Kirsten (toim.) 2014. *Anthropology and Nature*. London: Routledge.
- Helliwell, Christine 1995. Autonomy as Natural Equality: Inequality in "egalitarian societies". *The Journal of Royal Anthropological Institute* 1 (2): 359–375.
- Jansen, Stef 2014. Hope For/Against the State: Gridding in a Besieged Sarajevo Suburb. *Ethnos* 79 (2): 238–260.
- Kapferer, Bruce 2010. The Aporia of Power: Crisis and the Emergence of the Corporate State. *Social Analysis* 54 (1): 125–151.
- Krohn-Hansen, Christian & Knut G. Nustad 2005. Introduction. Teoksessa Christian Krohn-Hansen & Knut G. Nustad (toim.): *State Formation: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Leach, Edmund 1970 [1954]. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
- Li, Tania Murray 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University Press.
- Lounela, Anu 2009. *Contesting Forests and Power: Dispute, Violence and Negotiations in Central Java*. Väitöskirja. Helsinki: University of Helsinki, Unigrafia.
- Lounela, Anu 2019a. Morality, Sharing and Change among the Ngaju people in Central Kalimantan. *Hunter Gatherers Research* 3 (3): 515–536.
- Lounela, Anu 2019b. Kansalaisyhteiskunnan muodostuminen Indonesiassa. Teoksessa Erja Kettunen (toim.): *Kaakkois-Aasia: Talous, yhteiskunta ja ympäristö*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lounela, Anu 2020. Contested Values and Climate Change Mitigation in Central Kalimantan Indonesia. *Social Anthropology* 28 (4): 862–880.
- Lounela, Anu, Eeva Berglund & Timo Kallinen (toim.) 2019. *Dwelling in Political Landscapes: Contemporary Anthropological Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Marcus, George E. 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peluso, Nancy 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.
- Peluso, Nancy & Peter Vandergeest 2001. Genealogies of Political Forest and Customary Rights in Indonesia, Malaysia and Thailand. *The Journal of Asian Studies* 60 (3): 761–812.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1940. Preface. Teoksessa Meyer Fortes & Edward E. Evans-Pritchard (toim.): *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Sather, Clifford 2006 [1996]. "All Threads are White": Iban Egalitarianism Reconsidered. Teoksessa James Fox & Clifford Sather (toim.): *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: ANU Press.
- Scott, James 1972. Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. *The American Political Science Review* 66 (1): 91–113.

- Scott, James 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology* 42 (1): 125–138.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2015. *The Mushroom at the end of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Max 1990 [1905]. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suomentanut Timo Kyntäjä. Porvoo: WSOY.
- Weber, Max 2008 [1919]. Politics as a Vocation. Teoksessa John Dreijimanis (toim.): *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*. Kääntänyt Gordon C. Wells. New York: Algora Publishing.
- Wilenius, Heikki 2020. *Routine Work: Authorizing Representation in East Javanese Regional Politics*. Research Series in Anthropology 31. Helsinki: University of Helsinki.

Kirjoittajat

Tuomas Tammisto  <https://orcid.org/0000-0001-9767-7832>

Tuomas Tammisto (VTT) työskentelee postdoc-tutkijana Helsingin yliopistossa antropologian oppiaineessa. Hänen väitöskirjansa *New Actors, Historic Landscapes: The Making of a Frontier Place in Papua New Guinea* (2018) käsittelee sitä, miten Papua-Uuden-Guinean saaristossa asuvat menegenit tuottavat elantonsa, yhteiskuntansa ja eletyn ympäristönsä harjoittamalla kiertokaskiviljelyä ja osallistumalla eri tavoin metsähakkuisiin, palkkatyöhön öljypalmuplantaaseilla sekä paikalliseen luonnonsuojeluun. Tammisto on tehnyt pitkäkestoista kenttätutkimusta Papua-Uudessa-Guineassa vuosina 2007, 2011–2012, 2014 ja 2019.

Heikki Wilenius  <https://orcid.org/0000-0003-4601-2392>

Heikki Wilenius (VTT) on antropologi ja työskentelee tutkijatohtorina Helsingin yliopistossa. Väitöskirjassaan (2020) hän tarkastelee itäjaavalalaisten poliitikkojen puhetyylejä ja rituaaleja. Tällä hetkellä hän tutkii valtion roolia luonnonvarojen hyväksikäytössä Kalimantanin saarella Indonesiassa Koneen Säätiön rahoittamassa projektissa. Hän on viettänyt pitkiä ajanjaksoja Kaakkois-Aasiassa työskennellen ja opiskellen vuodesta 1997 alkaen.

Henni Alava  <https://orcid.org/0000-0003-1391-9289>


Henni Alava (VTT) tutkii kirkkojen yhteiskunnallista roolia Ugandassa. Alavan noin 18 kuukauden etnografiseen kenttätööhön pohjaavat julkaisut käsittelevät muun muassa kirkkojen maanomistuskiistoja, kristinuskon merkitystä homoseksuaalisuuden ympärillä käytävissä debaateissa sekä uskonnon muuttuvaa merkitystä ugandalaisessa politiikassa. Parhailaan hän viimeistelee väitöskirjaansa (2017) perustuvaa teosta *Christianity, Politics and the Afterlives of War in Uganda* sekä työskentelee postdoc-tutkijana Jyväskylän yliopiston Development, Education and International Cooperation -maisteriohjelmassa.

Eija Ranta  <https://orcid.org/0000-0002-6978-6174>

Eija Ranta (VTI) on globaalin kehitystutkimuksen yliopistotutkija Helsingin yliopistossa. Hän johtaa Suomen Akatemian rahoittamaa Kansalaisuusutopiat globaalissa Etelässä -tutkimushanketta (2019–2023). Teoksessaan *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* (2018) hän tutkii alkupe- räiskansojen poliittista nousua ja valtion dekolonisaatioprosessia Evo Moralesin Boliviassa. Hänen artikkeleitaan ovat julkaisseet esimerkiksi *Third World Quarterly*, *Globalizations* ja *Forum for Development Studies* -tiedejulkaisut. Rannan ja Jeremy Gouldin yhteisartikkeli kehityspoli- tiikan antropologisesta tutkimuksesta on julkaistu teoksessa *Handbook of Political Anthropology* (2018). Ranta on tehnyt tutkimusta Boliviassa, Keniassa ja Kuubassa.

Jari Kupiainen  <https://orcid.org/0000-0001-6009-6524>

Jari Kupiainen (FT) on kulttuuriantropologi, joka työskentelee Karelia- ammattikorkeakoulun media-alan yliopettajana. Hän on myös Itä-Suo- men yliopiston kulttuurien tutkimuksen, erityisesti kulttuuriantropo- logian ja mediakulttuurin dosentti. Hänen julkaisunsa käsittelevät alkuperäiskansojen ja paikalliskulttuurien modernisaatioprosesseja, taidejärjestelmän rakentumista ja digitaalisen teknologian vaikutuksia erityisesti läntisen Tyynenmeren Salomonsaarilla, jossa hän on tehnyt etnografista kenttätutkimusta vuodesta 1992 alkaen. Väitöskirjassaan *Tradition, Trade and Woodcarving in Solomon Islands* (2000) hän analysoi kulttuurin muutosta veisto- ja käsityötaiteissa Salomonsaarten polyne- sialaisilla ja melanesialaisilla alueilla. Viimeaikaisissa teksteissä hän on tarkastellut esimerkiksi kulttuurifestivaaleja ja visuaalisen antropologian teemoja, joista vuonna 2018 ilmestyi Kupiaisen ja Liisa Häkkisen toimit- tama *Kuvatut kulttuurit. Johdatus Visuaaliseen antropologiaan*.

Timo Kallinen  <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Timo Kallinen (VTI) on uskontotieteen professori Itä-Suomen yliopis- tossa ja sosiaali- ja kulttuuriantropologian dosentti Helsingin yliopis- tossa. Hänen tutkimuksensa perustuu Ghanassa Länsi-Afrikassa tehtyyn etnografiseen kenttätööhön. Kallisen teos *Divine Rulers in a Secular State*

(2016) tarkastelee afrikkalaisen jumalkuninkuuden sekularisoitumista siirtomaa-ajalla ja sen jälkeen.

Heidi Härkönen  <https://orcid.org/0000-0001-9661-5912>

Heidi Härkönen (VTT) on sosiaali- ja kulttuuriantropologi, joka työskentelee postdoc-tutkijana Helsingin yliopistossa. Hän on tehnyt etnografista tutkimusta Kuubassa vuodesta 2003 lähtien. Parhaillaan hän tutkii Kuuban orastavaa digitalisaatiota Koneen Säätiön rahoittamassa projektissa (2020–2024). Aikaisemmassa, Suomen Akatemian rahoittamassa tutkimuksessaan (2016–2019) hän tarkasteli hyvinvointia, sosiaalista muutosta, ruumiillisuutta ja valtiota nyky-Kuubassa. Väitöstutkimukseensa perustuvassa teoksessaan *Kinship, Love and Life Cycle in Contemporary Havana, Cuba: To Not Die Alone* (2016) hän käsittelee huolenpitoa, rakkautta, sukupuolta ja sukulaisuussuhteita elämänkaaren eri vaiheissa pienituloisten kuubalaisten parissa.

Elina I. Hartikainen  <https://orcid.org/0000-0003-3640-5432>

Elina I. Hartikainen (PhD) työskentelee akatemiattutkijana Helsingin yliopiston sosiaali- ja kulttuuriantropologian oppiaineessa. Hänen tutkimuksensa tarkastelee uskonnon, politiikan, lain ja rodun intersektioita Brasiliassa afrikkalaisperäisten uskontojen näkökulmasta. Nykyisessä Suomen Akatemian rahoittamassa tutkimuksessaan hän tutkii monikulttuuristen oikeudellisten instrumenttien käyttöönoton vaikutuksia afrobrasiliaalisiin uskontoihin kohdistuvan syrjinnän oikeuskäsittelyihin. Aiemmin hän on tutkinut afrobrasiliaalisten uskontojen harjoittajien aktivismia suhteessa Brasilian valtion monikulttuurisuus- ja aktiivisen kansalaisuuden politiikkaan. Teoreettisesti ja metodologisesti hänen tutkimuksensa yhdistää sosiaali- ja kulttuuriantropologisia ja kielenantropologisia näkökulmia poliittisiin ja oikeudellisiin prosesseihin. Hänen artikkeleitaan ovat julkaisseet muun muassa *American Ethnologist*, *American Anthropologist*, *Religion and Society* ja *Sigms & Society*.


Liina Mustonen

Liina Mustonen (PhD) työskentelee tutkijana Saksassa Duisburg-Essenin yliopistossa sosiologian laitoksella. Vuosina 2011–2014 hän teki


etnografista kenttätutkimusta Kairoissa ja vuosina 2017–2018 Beirutissa. Hänen tutkimuksensa käsittelee muun muuassa sukupuolta, muuttoliikettä, toiseuttamisen diskursseja ja hierarkioita Euroopassa sekä Lähi-idässä.

Jenni Mölkänen  <https://orcid.org/0000-0002-7518-9309>

Jenni Mölkänen (VTT) on sosiaali- ja kulttuuriantropologi, joka työskentelee Helsingin yliopiston Kestävyystieteiden instituutissa (HELSUS). Hänen huhtikuussa 2021 valmistunut väitöskirjansa *“This is a good place”: Tsimihety place making, knowledge hierarchies and intensifying conservation efforts in rural northeastern Madagascar* on etnografinen monografia, joka perustuu vuosina 2011, 2012–2013 ja 2016 tehtyihin kenttätutkimuksiin. Työ käsittelee Madagaskarin koillisosien maaseudulla tapahtuvaa nopeaa luonnon uudelleenjärjestämistä ja maankäytön intensifioitumista sekä sitä, kuinka näissä ympäristöissä asuvat ihmiset ovat vuorovaikutuksessa ja kietoutuvat ympäristönsuojelutoimiin laajemmassa kontekstissa, jota määrittävät kaupalliset kiinnostukset maahan.

Matti Eräsaari  <https://orcid.org/0000-0002-7851-2685>

Matti Eräsaari (VTT) työskentelee tutkijana Helsingin yliopistossa sosiaali- ja kulttuuriantropologian oppiaineessa. Eräsaaren tutkimus käsittelee muun muassa arvoja, aikaa, mittaamista, vaihdantaa, veroja, muukalaisuutta, ruokaa ja juomaa niin Fidžillä kuin Suomessakin. Vuonna 2013 julkaistussa väitöskirjassaan *We Are the Originals* hän keskittyy taloudellisten, poliittisten ja symbolisten arvojen muutokseen Fidžillä. Eräsaaren ja Katja Uusihakalan toimittama *Ruoan kulttuuri* -teos (2016) esittelee ruoan erityistä asemaa ihmisyyhteisöjä koossapitävänä mutta myös rajaavana asiana. Tulevassa *Worth of the While* -teoksessaan Eräsaari vertailee mitattavan kelloajan käyttöä ja merkityksiä Fidžillä ja Suomessa.

Panu Itkonen  <https://orcid.org/0000-0001-9262-7051>

Panu Itkonen (VTT) on sosiaali- ja kulttuuriantropologi ja toimii vieraillevana tutkijana Arktisessa keskuksessa Lapin yliopistossa. Hänen väitöskirjatutkimuksensa Helsingin yliopiston antropologian oppiai-

neessa, *Skolt Sami Cooperation: Forms of Reciprocity in Work situations of the Sevettijärvi Reindeer Herding Community at the Beginning of the 21st Century and Actions of State Administration* (2012), käsitteli yhteistyötapoja kolttasaamelaisessa poronhoitoyhteisössä Sevettijärvellä Inarissa ja yhteisön suhdetta valtionhallintoon. Itkonen on tehnyt tutkimusta kolttasaamelaisten, muiden saamelaisten, suomalaisten ja valtionhallinnon edustajien parissa analysoiden tutkimushankkeissa ja julkaisuissa muun muassa kolttasaamelaisten elinkeino- ja kotitarvetoimintaa sekä suhdetta luonnonvaroihin.

Anu Lounela  <https://orcid.org/0000-0002-8903-1983>

Anu Lounela (VTT) on antropologi ja yliopistotutkija sosiaali- ja kulttuuri-antropologian sekä globaalin kehitystutkimuksen oppiaineissa Helsingin yliopistossa. Hän toimii tutkijana Suomen Akatemian projektissa *Water and vulnerability in fragile societies* ja on myös vastuullinen johtaja Koneen Säätiön rahoittamassa projektissa *New regimes of commodification and state formation on the resource frontier of Southeast Asia*. Hänen tutkimuksensa koskee ihmisen ja luonnon välisiä suhteita, ympäristön muutosta, ilmastonmuutosta, vesi- ja suomalaisia sekä valtion muodostusta Borneon saarella ja Jaavalla Indonesiassa. Viimeksi hän on toimittanut yhdessä Eeva Berglundin ja Timo Kallisen kanssa teoksen *Dwelling in political landscapes, contemporary anthropological perspectives* (2019) ja lisäksi julkaissut tieteellisiä artikkeleita muun muassa *Anthropological Forum* ja *Social Anthropology* -lehdissä.

Abstract

Anthropology of the state: Studies on governance and resistance

What is a state? This volume approaches the question from an anthropological perspective, which means that the starting point of the analysis is not the concept of the state, but instead, what kinds of structures the state consists of, what kinds of effects these structures have, and how states are experienced by the people who inhabit, make, enact, and resist them.

The volume introduces a contemporary anthropological approach to the study of the state for a Finnish-speaking audience. This new approach examines the state as a diverse, socially and culturally constructed phenomenon that varies in time and place. Additional aims of the volume are to introduce and translate concepts from political anthropology to the Finnish language, and to make anthropological analyses of the state known to other disciplines that study the state and to the general Finnish-speaking public.

Covering a wide variety of ethnographic contexts examining both the effects of the state and the state-like effects of other institutions, the volume contains case studies from Brazil, Uganda, Papua New Guinea, Madagascar, Finland, Bolivia, Cuba, Egypt, Fiji, Solomon Islands, and Ghana. A theoretical introduction presents the development of anthropological thinking with regard to the state and state-like institutions. An afterword reflects on the contribution of the volume in light of the ethnographic context of Indonesia.

Hakemisto

A

Acholimaa 76
adressiivisuus 55, 59
adressiivisuus,deiktiset rakenteet 56
Afrikka 121
afrobrasilialaiset uskonnot 46
 aktivismi 45, 60–61
 aktivistiverkostot 67
 kommunikaation mallit 68
 marginalisaatio 46
 väestönlaskenta 46, 64–65
 väestönlaskentakampanja 52
aimarat 180
akan-kansat 304–305, 311, 319–320
aktiivinen kansalaisuus 51
 aktiivisen kansalaisuuden politiikka 61, 63–64
 aktiivisen kansalaisuuden rajat 70, 72
aktivisti 336
 afrobrasilialaiset uskonnot 45, 60–61
 aktivistit valtion virkailijoina 70
 aktivistivaltio 47, 48, 49, 70
 aktivistiverkostot 67
Al-Nour-puolue 221
alkuperäiskansa 158, 180, 317–318, 336, 341
 alkuperäiskansaliike 173–174
 alkuperäiskansasopimus 173–174
 alkuperäiskansojen autonomia 187
 Alkuperäiskansojen autonomia 181–182
 määritelmä 180
Althusser, Louis 35, 55
anarkismi 303–304, 308, 309, 324–325, 337
antikolonialismi 274
Aretxaga, Begoña 35
arvo 265, 266, 266–267, 268–269
 tasa-arvo arvona 268–269
asiantuntijuus 184
Atwoma, Tiberio 80–81
auktoriteetti 16, 18, 127–128, 329, 337–338, 342–343

 auktoriteettien suhteet 140
 meta-auktoriteetti 11–12, 28
Australia 287
autoetnografia 310–311, 311, 321–322
autonomia 181–182, 187
autoritaarisuus 190
ayllu 180, 182–183

B

Bailoneakia, Philip 111
Barnes, John 23
Bismarck, Otto von 108
blackbirding 276–277, ks. työvoimariisto
Bolivia 180
Bougainville 113, 293
Bourdieu, Pierre 11–12, 223, 223–224
 habitus 223
 kulttuurinen pääoma 223–224
 sosiaalinen eronteko 223
Brasilia 45, 95
Brittiläinen Salomonsaarten Protektoraatti (BSIP) 274, 278–279
Buganda 77
Butler, Judith 35, 79, 94
byrokratia 111–112, 112–113, 175, 182–184, 192–193, 246–247, 250, 266, 266–267

C

cargo-kultti 283–284
Casely-Hayford, Joseph Ephraim 313, 321
Castoriadis, Cornelius 317–318, 319, 322–323
Castro, Fidel 200–201
Castro, Raúl 203
Chinatown (Honiara) 287
Clastres, Pierre 16, 38, 317–318
Coletivo de Entidades Negras 45

D

Das, Veena 36–37, 38, 177
dekolonisaatio 173–174, 181–182

demokratia 21, 181–182, 303–304, 305, 311,
313–314, 317–318, 322–323, 323, 324–325,
337, 337–338
demokratisoituminen 181–182
paikallisdemokratia 77–78
Dennis, Maxine 116
digitalisaatio 342–343
diskurssi 22, 199, 204, 209, 214–215, 215
distinktio 223, ks. sosiaalinen eronteko

E

Eckstein, Susan 203
Ecuador 178–179
edustuksellisuus 306
Egypti 219–220
ekologinen kestävyys 181–182
ekososiaalinen yhteiselo 185–186
eläincohtainen tuki 154–156
eliitti 22, 222, 229–230, 235, 241–242
eliitintutkimus 222, 241–242
enemmistövalta 305–306
Englanti 151, 247, 250–251, 269
epäsuora hallinto 19, 20, 106, 110–111, 280,
313–314
eriarvoisuus 198, 200, 202–203, 205–206,
211–212, 213–214, 290
eriarvoistuminen 126
esivanhemmat 130–135, 319–320
etnografia 9, 13, 77, 123, 142, 174, 177–179,
225, 238, 241, 248, 273, 303–304, 309,
309–310, 310–311, 334–335, 342–343
etnosentrismi 318–319, 324–325
Euroopan Unioni 154
Evans-Pritchard, Edward Evan 13–14

F

feminismi 221
Fortes, Meyer 13–14
Foucault, Michel 33, 184, 335–336, 339–340

G

Geertz, Clifford 15
Geologinen toimikunta 149
Ghana 21, 304–305, 311, 315, 316–317

globalisaatio 177–178
Gluckman, Max 18
Graeber, David 137, 139, 303–304, 305,
308, 309–310, 316–317, 322–323, 324, 337,
341–342
Gramsci, Antonio 11
Guadalcanal 282, 286–287
Guevara, Che 198, 215

H

habitus 223, 225
hallinta 33, 11–12, 101, 103, 110–111, 184,
327–328, 328–329
Havanna 205, 207–208
heimoistuminen 16, 31, 274–275
henkimaailma 319–320
henkiolennot 322–323
hierarkia 67, 100, 117, 122–123, 126–127, 157,
175, 212, 247, 319, 329, 331
hijab 224
Holbraad, Martin 211
Honiara 284, 286
hybridijärjestelmä 77–78, 89
hyvä hallinto 90–91
hyväntekeväisyys 237
Hyvin eläminen (*Vivir bien*) 172–173, 181

I

Ilmastomuutos 172, 191–192, 339
infrastruktuuri 99, 112, 116, 125, 128, 160,
163, 191, 268, 329, 343
inkat 188
inkavaltio 188
instituutio 14–15, 38, 332–333, 341
interpellaatio 35, 55
investoinnit 107, 125, 152, 154, 229, 231, 234
ipilit 25–26
Irokeesiliitto 13–14
irokeesit 13–14, 317–318, 322–323
islamistit 219, 224–225
Iso-Britannia 19, 20–21, 30, 31–32, 77, 106,
108, 127–128, 260–261, 274, 278–278,
278–279, 282, 283–284, 290, 297, 311, 315
itsehallinto 187

itsenäistyminen 128–129, 139, 149, 284,
291, 295, 306, 311, 315
Malaitan itsenäistymispyrkimykset 295

J

jälkikolonialismi 21, 29, 183av6, 222–223,
224, 225, 276, 289, 334
jätkisosalismi 197–198, 199
Jäämeren rata 159–163
julkinen diskurssi 66
jumalkuninkuus 321–321, 323
juoruilu 199, 209, 215–216

K

kaivostoiminta 25–26, 27–28, 150–152,
160–161, 285–286
kaksoisshermeneutiikka 22
kalastus 150
kalateollisuus 150
Kalimantan 36, 112, 327–328
kansainvälisyys 164
kansakunnan yhtenäisyys 92–93
kansalaisjärjestö 48, 51, 52, 71, 316, 335–336
kansalaisuus 178, ks. myös aktiivinen kan-
salaisuus
kansalaisyhteiskunta 336
kansallinen identiteetti 296
kansallistaminen 188–189
Kapferer, Bruce 80, 105
kapitalismi 172–173, 179, 181–182, 309–310
kastom 34–35, 274, 274–275, 296
kaupungistuminen 284, 286, 288
kehitys 90–91, 181, 315–316
kapitalistinen kehitys 173–174
käsite 181
kehitysapu 90–91
kehityshankkeet 76–77
kehitysprojektit 126
kehitysuunnitelma 181
kehitysusko 189
uusdevelopmentalismi 189
vaihtoehto kehitykselle 181–182
keskitulotason maa 188–189
ketsuat 180

Kiina 191–192, 289, 294
kiinalaiset yritykset 191–192
Kiinan kehityshankkeet 191–192
kirjanpito 257, 260, 263–264, 265, 268
kirkko 253, 254, 257, 256, 259, ks. myös
kristinusko
anglikaaninen kirkko 77
katolinen kirkko 77
kirkon ja valtion suhde 89, 91
Kitgum 76
Kituai, August 32, 106, 110
Kivung-liike 111–112
klaanit 23, 341–342
Koimanrea, Francis 111
koka 184–185
kolonialismi 19, 19–20, 30, 31–32, 77, 106,
110, 110–111, 117, 124–125, 136, 179, 290,
310–311, 313–314
epäsuora hallinto 19, 106, 110–111,
313–314
natiivilaki 128
pakkotyö 122
verotus 122
koltasaamelaiset 147
asuinalueet 148
kulttuuri 149
siidat 150, 151, 152, 153
konfliktien ratkaisu 133
konsensus 250, 307–308, 311, 323
Koptikristityt 220–221
korruptio 128, 201–202, 203, 295, 338
Kreikka 305–306, 306–307, 317–318
kristinusko; anglikaaninen kirkko 77
katolinen kirkko 77
lähetystyö 77, 275, 277, 279, 280, 281
kulttuuri; *adat* 21
demokratian kulttuuri 324
eetos 330
kastom 34, 274, 296
koltasaamelainen kulttuuri 147, 162
korkeakulttuuri 224, 238
kulttuurieliitti 221, ks. myös eliitti
kulttuurierot 21, 297
kulttuurin muutos 147, 149, 153, 161,

167–168, 260, 275, 279
kulttuurinen kestävyys 164–165
kulttuurinen konteksti 47av3
kulttuurinen pääoma 223–224, 232
lainvoimainen kulttuuri 258
länsimainen kulttuuri 183
luontosidonnaisuus 148, 173
mediakulttuuri 288
menestyskulttuuri 238–239, 241
paikalliskulttuuri 20, 154, 274, 276
performanssi 79
rahan kulttuuri 211
talous osana kulttuuria 158, 162
toiseus 303
valtion kulttuuri 112, 331
vastavuoroisuus 157
yhtenäiskulttuurin vaatimus 185
kuninkuus 311–312, 319–320
Kuuba 198, 201, 214–215
kuviteltu yhteisö 92, 273
kwaio, kwaioit 279–280

L

lait 124, 317, 319
länsimaisuus 305, 316–317
Länsi-Papua 294
Läntinen provinssi (Salomonsaaret) 285, 293
Leach, Edmund 15
legitimiteetti 272, 273, 276, 278, 285, 288, 290, 292, 328
liberalisaatio 198, 203
liikenne- ja viestintäministeriö 159, 161, 163
liittovaltio 292–293
Lord's Resistance Army 78
luettavuus 16–17, 31, 102, 103, 114, 137
luonnonvarat 27–28, 30, 39, 100, 125, 162–163, 165, 189
luonnonvarakonflikti 341
luonnonvarariippuvuus 189

M

maa ja esivanhemmat 122–123
Maailmanpankki 188–189, 315–316

maakuntakaava 161
maanomistus 28, 84–85, 258, 261, 288–289, 341
perinteinen maanomistus 21, 288–289
valtion maa 341
maanpako 188–189
maareformi 187
Maasina Rule 283
maasuhteet 134, 138
Madagaskar 121, 126–127, 308, 322–323
Madagaskarin valtio 138
maisema 130, 339, 342
Malaita 274–275, 279–280, 286–287, 295
Mamdani, Mahmood 90–91
Marojejyn kansallispuisto 122, 135
Marx, Karl 131, 302, 330
MAS 179, ks. Movimiento al Socialismo
Matalatuloinen maa 188–189
materiaalisuus 26, 38, 115, 269, 342
Mbembe, Achille 29
Melanesia 281, 294, 296
mengen, mengenit 98, 114–115
Merina-valtio 126–127
Merlan, Francesca 24–25
metsähakkuut 98, 99, 285
Metsähallitus 148, 165
modernisaatio 220–221, 284, 288–289
Modernius 181–182
Mond Nickel Company, The 150–151
monikansaisuus 181–182, 187
monilajisuus 343
monipaikkaetnografia 177
moottorikelkkavallankumous 153
moraali 199, 201, 202, 207, 210–212, 213–214, 215
moraalitalous 247, 249–251, 269
Morales, Evo 179, 180, 184–185, 188–189
Morsi, Muhammad 219–220, 227–228
Movimiento al Socialismo 179
Mubarak, Hosni 228
Museveni, Yoweri 78–78
Muslimiveljeskunta 219–220, 224–225
muuttoliike 284, 286
kaupungistuminen 286

N

Ñandereko 181–182
Nasser, Gamal Abd al- 227–228
negara 15
neopatrimoniaalisuus 89, 90–91
nepotismi 289
Neuvostoliitto 150, 151–152, 153, 201
Nicaragua 178–179
Nkrumah, Kwame 315
Nyberg, Franz Emil 277
näkyvyyden politiikka 62

O

orjat 135
Ortner, Sherry 302
Owusu, Maxwell 315

P

päällikköjärjestelmä 275, ks. myös päällikkyyks
päällikkyyks 16, 19–20, 20, 133, 292–293, 274–275, 280, 288–289, 290, 291, 292, 304–305, 311–213, 313–314, 315–316, 319–329
paikallishallinto 104, 106, 109, 110–111, 112–113
pakkotyö 122, 126–127
Papua-Uusi-Guinea 20, 21, 23, 24–26, 30, 31–32, 98, 294
patrimonialismi 90–91
pelko 35, 204
Peluso, Nancy 27, 339
performanssi 78–79, 79
 kulttuurinen performanssi 79
 valtioperformanssi 78–79
performatiivisuus 24–25, 25, 26–27, 39, 78–79
Perustuslaki 180
Petsamon alue 149
Petsamon kaivos 150
Pietilä, Tuulikki 199
plantaasi 102, 340
poeettinen rakenne 56
Pohjois-Uganda 76

poliisi 31–32, 35, 110–111, 114
poliittinen antropologia 331
poliittinen ekologia 334–335
poliittinen subjektiviteetti 51, 53–54
poliittiset liikkeet 338, 343
poliittiset ohjelmat 153–154, 158
poliittiset valtasuhteet 164
politiikka 199, 209, 215, 330
 julkisuuden politiikka 62
 poliittinen kampanjointi 76–77
 politisoitu etnisyys 89, 93
Polynesia 296
polynesia-laikulttuurit Salomonsaarilla 281
Pomio 98, 114
Poole, Deborah 36–37, 38
Porgera 25–26
poro; poronhoitajat 155–162, 166–167
 poronomistus 155–157, 159, 164, 166–167
 porotalous 153, 154
 porotalouspolitiikka 154–156, 158
presidentti kansakunnan isänä 90, 92
progressiivinen vasemmisto 178–179
puheteko 79
puhetekojen analyysi 94
puhtauden hierarkia 176
puolinomadisuus ks. puolipaimentolaisuus
puolipaimentolaisuus 149–150, 152–153

Q

Qullasuyu 188

R

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 13–14, 331, 341
raha 201–202, 207–208, 210–212, 214, 215, 248–249, 250, 251–252, 252, 257, 255–257, 258–269, 265, 266–267, 268, 269
rajaseutu 16, 26, 29, 30, 31–32, 100, 108
Ranska 122, 124–125, 127, 127–128, 129, 136, 139, 220–221, 277–278, 306
rasismi 173–174, 182, 187, 204av5, 296
Rattray, Robert Sutherland 313–314
Regional Assistance Mission to Solomon Islands (RAMSI) 274, 287, 292

Rennell, Bellona 281
Richards, Audrey 18
rikollisuus 197–198, 199, 201, 203, 204,
207–208, 214–215
mafia 197–198
rituaali 132, 321, 322–323, 323, 329–330,
337–338
hautaaminen 134
rituaalitutkimus 80
rodullistaminen 173, 175
Rumsey, Alan 24–25

S

saamelaiset 147
Sadat, Anwar 227–228
Saksa 20, 30, 30–31, 106–108, 117, 139–140,
151–152, 278
saksalaiset 151
Salomonsaaret 20, 273–274
toinen maailmansota 282–283
Santa Ana (Salomonsaaret) 277
šaria 220–221, 221
Scott, James 16–17, 31, 33–34, 102, 199,
203, 332
sekulaarius 319, 321–322, 323
sekularismi 220–221, 222, 242, 318–319
sekularisoituminen 288
Sevettijärvi 153, 155, 156–157, 160–161, 162, 167
siirtomaahallinto 19, 19–20, 248–249, 280,
283–284
Britannian siirtomaahallinto 77, 248–249,
258, 260, 260–261, 261, 262, 263, 265–
266, 266, 267–268
epäsuora hallinto 19–20, 280
siirtomaavalta 122, 139, ks. kolonialismi
verotus 124–125
sisällissota 78, 286–287
sisäpiirikapitalismi 229
solidaarisuus 181–182
sommelma 329
sosiaalinen eronteko 223, 227, 229, 230,
238, 241–242
sosiaalinen luovuus 317–318, 318–319,
322–223, 324–325

sosiaaliset arvot 133
sosialismi 197, 198, 200–201, 204, 211–212,
214, 215, 33
sotilasdiktatuuri 187, 219–220, 315
sovinto 86, 87, 88–89
Stoler, Laura Ann 36
Strathern, Marilyn 24, 25
subjektiveetti 34, ks. myös poliittinen
subjektiveetti
sukulaisuus 24, 252, 254, 255–256, 261
sukupuolittuneisuus 89, 90, 290
Suma Qamaña 182–183, 185–186
Suomi 30, 341
suvereniteetti 9, 22, 330, 334

T

takaisinkytkentä 17, 22
talous 11–12, 28, 32, 103, 108, 123–126, 137,
139–140, 160, 164–165, 167–168, 201–202,
203, 207–208, 229–230, 248, 249–251,
294, 295
maa- ja metsätalous 98–101
maailmantalouden rakenteet 189
porotalous 153–159
talouskasvu 189
tasa-arvo 200, 204, 206, 246–247, 266,
266–267, 268–269, 329, 331
teatterivaltio 15
teollis-taloudellinen malli 148, 156, 164–165,
167–168
territorialisaatio 27, 105, 116
Thompson, Edward Palmer 247, 250–251,
269
tilikirjat 255–257, 258–260, 267
Tonga 266
Trouillot, Michel-Rolph 34, 38, 104, 281,
291, 340
valtioefekti 34, 38, 104, 110, 116, 273
tsimihetit 122, 126–127, 129
Tsing, Anna 36, 335
turismi 135, 202, 207–208
turvattomuus 198, 214–215
työläiset 107, 108, 110–111, 116
työvoimariisto 107–109, 276–277

U

Uganda 76, 77
uhraaminen 321–321, 323
uskonto 317–318, 319, 321–322, 338
Usos y costumbres 186–187
utopia 313
uusi valtion antropologia 13, 37–40
Uusi-Britannia 98
uusliberaali globalisaatio 177–178
uusliberalismi 315–316, 336

V

vaalit 327–328
vaalivilppi 188–189
väestönlaskenta 46
 afrobrasilialaiset uskonnot 46, 64–65
 antropologisena tutkimuskohteena 48
väkivalta 19–20, 31–32, 35, 76–77, 127–128,
 305–306, 308
 väkivallan monopoli 11–12, 15
 väkivallan uhka 87–88
vallankaappaus 219–220, 315
vallankumous 200, 215
valta 11–12, 148, 164, 197, 199, 207–208,
 280–281, 288–289, 328–329, 340, 341
 henkilöitynyt valta 89, 89–90
 sukupuolittunut valta 89, 90
valtarakenteet 280–281, ks. valta
valtio 137, 148, 152, 166, 197, 198, 200–201,
 207–208, 213–214, 214–215, 329–330, 332,
 335–336
 aktivistivaltio 47, 48, 49, 70
 aktivistivatlio 335–336
 eurooppalainen valtiokäsitys 9, 124–125
 hallinnon organisaatio (tai valtionhallin-
 to, tai valtionhallinnon organisaatio) 154
 ideologinen konstruktio 14–15
 januskasvoisuus 11
 kansallisvaltio 330–331, 334
 kirkon ja valtion suhde 89, 91
 määritelmä 9, 11
 monikulttuurinen valtio 18, 290
 valtio holhoajana 11, 91, 247
 valtio instituutioina 121–122

 valtio suojelijana 11, 91
 valtion kuihtuminen 17, 34, 38, 112–113,
 342–343
 valtion kuolema 177–178
 valtion maarekisteri 124
 valtion romahtaminen 177–178
 valtion toimijuus 25
 valtion tutkimus 328–329, 342–343
 valtion välttely 16, 114–115, 332
valtioefekti 12, 34, 36, 38, 101, 104, 110,
 116, 273
valtiolliset hautajaiset 80–81
valtiomaisuus 17, 34, 38, 112–113, 342–343
valtionkaltainen tila 101, 105–106, 114, 116,
 340
valtionmuodostus 12, 21, 27, 31, 32–33,
 34, 99–100, 110, 112–113, 177, 273, 276,
 328–239, 330–331, 338, 342–343
etnisyys 77–78
rituaali 80, 81, 88–89, 95
sosioekonomiset jakolinjat 77
uskonto 77–78
väkivalta 94–95
valtioton yhteiskunta 176
Vandergeest, Peter 27
vanilja 136, 137
Vapaus- ja oikeuspuolue 221
vasemmisto 178–179
 uusi vasemmisto 178–179
vasemmiston nousu 178–179
vastarinta 127–128, 187, 198, 199, 203, 209,
 215, 247, 275, 283, 303, 310, 333
vastavuoroisuus 132, 184–185
velka 126, 139–140
Venäjä 197–198
Venezuela 178–179
verkosto 335, 342–343
verot 247, 248, 258, 260–262, 263, 268–269
verotus 122, 137, 332–333
viljelykasvit 108–109, 136
virkailija 70, 336
 aktivistit valtion virkailijoina 70

W

Wagner, Roy 23

Weber, Max 15, 330, 337

Woodford, Charles M. 278–279

Y

Yhdysvallat 306, 316–317

yhteiskunnallinen muutos 198–199, 200–
201, 203, 207–208, 211, 214–215, 280–281

yhteiskunta 329

yhteiskuntaluokka 11, 173, 220, 222–223,
239

yhteisöllisyys 181–182, 182–183

yksityistäminen 124, 227–228, 228–229

Ylä-Lapin valtionmaat 165

ylikansalliset organisaatiot 125

ylikansalliset toimijat 122–123, 139–140, 335

ympäristö 339, 342

ympäristöantropologia 39, 334–335, 340

ympäristönsuojelu 121, 126, 140

ympäristönsuojelujärjestöt 125

ympäristöongelmat 285–286, 290

yritykset 25–26, 105, 112, 117

kauppakomppania 107

Ä

äänestäminen 305–306, 307–308, 313–314

Ö

öljypalmu 98, 102, 109