

TAMPEREEN YLIOPISTO
Sosiaalitutkimuksen laitos

”Somos un pueblo, somos una nación”

**Indigenistisyyden diskursiivinen rakentuminen
Subcomandante Marcosin ja Evo Moralesin poliittisissa puheissa**

**Jarkko Päivärinta
Pro gradu -tutkielma
Sosiologia
Tammikuu 2009**

Kiitokset,

Suomen Kulttuurirahastolle, ohjaajalleni Jari Arolle, Petri Ruuskalle,
Nadja Laineelle, sekä isälle ja äidille.

TAMPEREEN YLIOPISTO
Sosiaalitutkimuksen laitos

JARKKO PÄIVÄRINTA: ”Somos un pueblo, somos una nación” – Indigenistisyyden diskursiivinen rakentuminen Subcomandante Marcosin ja Evo Moralesin poliittisissa puheissa
Sosiologian pro gradu –tutkielma
Tammikuu 2009
125 sivua + 6 liitesivua (sis. 1 kuvasivu)

Tutkimus tarkastelee Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestöjen identifioitumisprosessia kiinnittämällä huomionsa indigenistisyyden sekä erityisen indigena-identiteetin diskursiiviseen rakentumiseen poliittisessa retoriikassa. Tällä tavoin tutkimus kiinnittyy laajempaan Latinalaisen Amerikan intiaaniliikkeiden viimeaikaista voimistumista tarkastelemaan tutkimusperinteeseen.

Tutkimuksen aineisto koostuu Meksikolaisen zapatisti-liikkeen Subcomandante Marcosin ja Bolivian presidentti Evo Moralesin yhteensä 60 puheesta. Puheista paikallistettua indigenististä diskurssia analysoimalla se pyrkii vastaamaan kysymykseen, mistä aineksista ja millä tavoin indigenistisyys – ja indigena-identiteetti – diskursiivisella tasolla rakentuu ja representoituu. Samalla se tarkastelee indigenistisessä diskurssissa rakentuvaa toiseutta, sekä pohtii tuon toiseuden suhdetta indigenistisyyden rakentumiseen. Tutkimuksen päämetodina on käytetty diskurssianalyysia, jonka rinnalla on läpi analyysin kulkenut A.J. Greimasin aktanttimalli. Lisäksi siinä on hyödynnetty rajallisesti myös tiettyjä retoriikan tutkimuksen välineitä sekä käsitteistöä.

Tutkimus osoittaa indigenistisyyden ja sitä ympäröivän toiseuden rakentuvan monimuotoisen indigenistisen diskurssin välityksellä, joka sekä Marcosin että Moralesin kohdalla koostuu viidestä eri repertuaarista. Indigenistisen diskurssin sisältä löydetty repertuaarit olivat sorrettujen repertuaari, taistelijarepertuaari, luonnonvartijarepertuaari, korkean moraalin repertuaari ja pan-indigenistinen repertuaari. Erilaisia merkityksiä alkuperäisväestöön liittäessään löydetty repertuaarit rakensivat samalla tarinaa indigenistisyydestä, jossa representoituivat paitsi indigenat itse, myös heitä ympäröivä toiseus.

Löydettyjen repertuaarien kautta rakentuva indigenistisyys näyttäytyy aineistossa vastarintaidentiteetin kaltaisena projektina, joka on mahdollinen vain kolonialismiin liitettyjen merkitysten kautta. Indigenistinen diskurssi näyttikin toimivan eräänlaisena dekolonisaatioprosessin välineenä, jonka avulla alkuperäisväestö pystyi rekonstruoimaan paitsi historiaa myös nykyistä kokemusmaailmaansa itsevalitsemiensa käsitteiden välityksellä. Indigenistisen diskurssin avulla se pyrkii murtamaan vallinneen valtakurssin ja nostamaan julkisen kansallidentiteetidikurssin piiriin sellaisia uusia kansallidentiteettiä määritteleviä ominaisuuksia, jotka aikaisemmin on suljettu sen ulkopuolelle. Näin tehdessään indigena-identiteetti samalla hyväksyy kansallidentiteettien olemassaolon, pyrkien kuitenkin muokkaamaan niitä omaehtoisesti. Tehtyjen havaintojen perusteella indigena-identiteetti ei peitä alleen myöskään muita sitä edeltäneitä tai sille vaihtoehtoisia identifioitumisen malleja, kuten esimerkiksi paikallisia etnisiä identiteettejä tai campesino-identiteettiä.

Toiseus representoitui puheissa dikotomisena, jakautuen positiiviseen toiseuteen ja negatiiviseen toiseuteen. Jälkimmäinen näyttäytyi indigenistisyydelle usein viholliskuvina ja siihen kiinnitettiin puheissa indigenistisyydelle täysin vastakkaisia arvoja. Positiivinen toiseus puolestaan näyttäytyi mahdollisena auttajana, liittolaisena tai tietyissä tapauksissa jopa mahdollisena identifikaation kohteena. Useimmin toistuvia viholliskuvia olivat molempien kohdalla kapitalismi ja uusliberalistinen talousmalli, sekä niiden ruumiillistumat. Positiivisen toiseuden edustajista erityiseen asemaan aineistossa nousi campesino-identiteetti.

Avainsanat: indigenistisyys, indigena-identiteetti, etnisuus, intiaaniliikkeet, alkuperäiskansat, Latinalainen Amerikka, Bolivia, Meksiko, zapatismo, diskurssianalyysi

SISÄLTÖ

| | |
|--|-----------|
| 1. JOHDANTO | 1 |
| 2. TUTKIMUKSEN KONTEKSTI | 6 |
| 2.1. Aihepiiriin liittyvä aikaisempi tutkimus..... | 7 |
| 2.2. Indigenististen liikkeiden ja alkuperäisväestön etnis-kulttuurillisen identiteetin voimistuminen Latinalaisessa Amerikassa..... | 9 |
| 2.3. Analyysin kohteena Evo Moralesin ja Subcomandante Marcosin indigenistinen diskurssi..... | 15 |
| 3. IDENTITEETTI JA SITÄ TARKASTELEVAT TEORIAT | 18 |
| 3.1. Identiteettien rakentuminen konstruktionistisen näkökulman mukaan..... | 18 |
| 3.2. Sosiaalinen representaatio | 19 |
| 3.3. Toiseus identiteettien peilinä..... | 21 |
| 3.4. Kollektiivinen identiteetti | 23 |
| 3.4.1. Etnisyys ja kulttuuri kollektiivisen identiteetin määrittelijöinä..... | 25 |
| 4. TUTKIMUKSEN METODOLOGIA JA AINEISTON ESITTELY | 28 |
| 4.1. A.J.Greimasin aktanttimalli tulkinnan apuvälineenä..... | 29 |
| 4.2. Päämetodina diskurssianalyysi..... | 31 |
| 4.2.1. Diskurssianalyysin traditiot ja oman tutkimuksen sijoittuminen..... | 36 |
| 4.2.2. Retoriikan rooli tutkimuksessa..... | 37 |
| 4.3. Aineiston esittely ja rajausperusteet..... | 39 |
| 5. AINEISTON ANALYYSI | 44 |
| 5.1. Puheiden tarinarakenne ja siinä esiintyvät toimijat..... | 44 |
| 5.2. Indigenistisen diskurssin rakenne ja merkityssisällöt..... | 51 |
| 5.2.1. Puheiden sisältämät indigenistiset repertuaarit..... | 52 |
| Sorrettujen repertuaari..... | 53 |
| Taistelijarepertuaari..... | 56 |
| Luonnonvartijarepertuaari..... | 59 |
| Korkean moraalien repertuaari..... | 62 |
| Pan-indigenistinen repertuaari..... | 64 |
| 5.2.2. Indigenistisen diskurssin repertuaarit kontekstissaan..... | 67 |
| 5.2.3. Repertuaarien mahdollistamat merkitykset ja niihin liittyvät tavoitteet..... | 71 |

| | |
|--|------------|
| 5.3. Indigena-identiteetin ja toiseuden representaatiot..... | 76 |
| 5.3.1. <i>Indigenistisyyden</i> representoituminen aineistossa..... | 76 |
| 5.3.2. <i>Toiseuden</i> representoituminen aineistossa..... | 82 |
| 5.3.3. Ympäröivien toiseuksien suhde indigenistisyyteen..... | 94 |
| 5.4. Indigenistisessä diskurssissa heijastuvat aikakontekstit ja suhde kolonialismiin..... | 101 |
| 6. YHTEENVETOA JA POHDINTAA..... | 112 |
| 6.1. Indigenistisyyden ja indigena-identiteetin diskursiivinen rakentuminen..... | 112 |
| 6.2. Lopuksi..... | 118 |
| LÄHDELUETTELO..... | 119 |

LIITTEET

1. JOHDANTO

” *Compañeras y compañeros somos un pueblo, somos una nación como pueblo indígenas originarias, somos dueños absolutos de esta noble tierra...* ”

”Toverit, olemme yksi kansa, alkuperäisväestönä olemme yksi kansakunta, olemme tämän jalon maan kiistämättömiä isäntiä...”¹

Evo Morales, 28. marraskuuta 2006

”*Estamos orgullosos de ser indios; estamos orgullosos de ser indígenas de ascendencia maya...* ”

”Olemme ylpeitä siitä, että olemme intiaaneja; olemme ylpeitä siitä, että olemme indigenoja ja syntyperältämme mayoja...”

Sup² Marcos, 2. helmikuuta 2006

Tämä tutkimus käsittelee *indigenistisyyden*³ diskursiivista rakentumista ja tarkastelee sen roolia Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestön identifioitumisprosessissa. Tutkimuksen tematiikka liittyy useassa Latinalaisen Amerikan maassa viime vuosina tapahtuneeseen voimakkaaseen alkuperäisväestön järjestäytymiseen sekä näkyvään esiintuloon yhteiskunnan eri osa-alueilla. Järjestäytymisen seurauksena on syntynyt muun muassa lukuisia erilaisia alueen alkuperäisväestöjen etuja ajavia järjestöjä, poliittisia puolueita sekä yhteiskunnallisia liikkeitä (esim. Jackson & Warren 2005; Madrid 2005; Martí i Puig 2004; Bengoa 2000; Brysk & Wise 1997). Kyseisen organisoitumisen yhteydessä muodostuneiden *indigenististen liikkeiden* (t. *indigena-liikkeiden*⁴) eräs näkyvimpiä ominaispiirteitä on ollut voimakkaan indigenistisen retoriikan sekä täysin uuden identiteettidiskurssin käyttö, joka korostaa mm. alkuperäisväestön arvoa, kulttuuriperintöä, yhteisiä tavoitteita, sekä intiaaniutta yleensä (esim. Máiz 2004, Bengoa 2000). Tämän on usein nähty liittyvän läheisesti

¹ Tutkimuksen otsikossa käytetty espanjankielinen lainaus ”Somos un pueblo, somos una nación” (suom. ”Olemme yksi kansa, olemme yksi kansakunta”) on ote tästä Evo Moralesin lauseesta.

² Lainauksien yhteydessä käytän sanasta *subcomandante* (suom. alikommentaja) Marcosin itse käyttämää lyhennettä *sup*.

³ Sanat *indígena* (esp.) ja *indigenous* (engl.) vastaavat suomen kielessä lähinnä sanaa alkuperäisasukas. Latinalaisen Amerikan tutkimuksen alalla käytetään kuitenkin laajasti niin Suomessa kuin myös kansainvälisesti espanjankielistä lainasanaa *indígena*, sekä sen johdannaisia. Käsitteen katsotaan olevan jossain määrin arvovapaampi kuin esimerkiksi *intiaani*-käsitteen. Niin mainitulla tieteenalalla, kuin myös itse alkuperäisväestön keskuudessa on kuitenkin yleistä molempien käsitteiden ristikkäin käyttäminen. Tämän vuoksi myös itse käytän jatkossa ajoittain *indígena* käsitteen rinnalla myös *intiaani* käsitettä, samalla tiedostaen, ettei myöskään *indígena* käsite ole täysin arvovapaa tai alkuperäisväestön itsensä luoma. (Kts. aiheesta lisää esim. Pirttijärvi, K. 1992, 114 – 115).

erityisen – muun muassa etnisyydestä ja kulttuuripiirteistä voimansa ammentavan – indigena-identiteetin rakentumisprosessiin, jota on pidetty muutoksena alkuperäisväestön aikaisempaan, enemmänkin yhteiskuntaluokkaan perustuneeseen identifioitumiseen (esim. Canessa 2006; Yashar 1998; Zúñiga García-Falces 2004; Bengoa 2000; Máiz 2004; Jackson & Warren 2005; Herrera Sarmiento 2005; kts. myös Nash 1995, sekä Martínez & Zulma Villegas 2005). Väestökyselyiden perusteella yhä useampi henkilö esimerkiksi Boliviassa onkin alkanut identifioida itsensä joko yleisesti indigenaksi, tai vähintäänkin johonkin tiettyyn alkuperäisväestöryhmään (esim. aymara tai quechua) kuuluvaksi. Vastaava suuntaus on ollut havaittavissa myös muissa alueen maissa, joissa alkuperäisväestön osuus on suuri. (Canessa 2006, 242; Martínez & Zulma Villegas 2005, 190 – 191; kts. myös Jackson & Warren 2005, 551 – 563.) Tämän uuden identifioitumisen muodon onkin nähty olevan erityinen haaste myös valtioiden pitkäaikaisille pyrkimyksille muodostaa yksi ja yhtenäinen kansallisidentiteetti (Morris 2001, 239 – 244).

Yleiseen tietoisuuteen uudet indigenistiset liikkeet sekä niiden käyttämä indigenistinen retoriikka tuli viimeistään vuonna 1992 Amerikan valloituksen 500 -vuotisjuhllisuuksiin liittyneen vastakampanjoinnin ja mielenosoitusten yhteydessä (esim. Cleary 2004, 1 – 2). Sittemmin vahvaa indigenististä retoriikkaa käyttäviä intiaaniliikkeiden edustajia on valittu monissa alueen maissa myös erilaisiin edustuksellisiin tehtäviin; niin kaupunginhallituksiin, kongresseihin kuin ministereiksikin. Lisäksi vahvat intiaaniliikkeet ovat kaataneet hallituksia Ecuadorissa ja Boliviassa, kun taas Meksikon Chiapasissa pääasiassa alueen köyhistä intiaaneista koostuva zapatisti-liike (EZLN⁵) nousi aseelliseen kapinaan maan hallituksen ajamaa politiikkaa vastaan 1. tammikuuta 1994, samana päivänä kun Meksiko liittyi Pohjois-Amerikan vapaakauppaliitto NAFTA:an. Tähän mennessä kenties näyttävin voitto indigenistisistä retoriikkaa käyttäville liikkeille paitsi Boliviassa myös koko Latinalaisessa Amerikassa on ollut aymara-intiaani Evo Moralesin nousu Bolivian presidentiksi suurella äänten enemmistöllä vuonna 2005. Niin Evo Moralesin kuin zapatistienkin tapaukset samalla osoittavat, että indigenistinen retoriikka on noussut suureen rooliin myös sellaisilla liikkeillä ja henkilöillä, joiden tavoitteet ovat paljon alkuperäisväestön oikeuksia laajemmalla.

⁴ Käytän tutkimuksessani intiaaniliikkeistä pääasiassa nimitystä *indigenistinen liike*, vaikka kaikilla kolmella käsitteellä; intiaaniliike, indigena-liike ja indigenistinen liike viitataan samaan ilmiöön (esp. *movimiento indigena/indigenista*)

⁵ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (suom. ”Zapatistien kansallinen vapautusarmeija”).

Käsillä oleva tutkimus on osa laajempaa uusia indigenistisiä liikkeitä koskevaa tutkimusperinnettä. Tutkimuksessa tarkastellaan indigenistisyyden ja indigena-identiteetin *diskursiivista* rakentumista ja representoitumista indigenististen liikkeiden poliittisissa puheissa. Lähestyn aihetta käyttäen aineistonani kahden viime vuosien kenties tunnetuimman indigenististä diskurssia poliittisessa retoriikassaan käyttävän – ja Latinalaisessa Amerikassa toimivan – yhteiskunnallisen liikkeen johtohahmon, zapatistien Subcomandante Marcosin ja MAS puoluetta edustavan Bolivian presidentti Evo Moralesin puheita.⁶ Aineistolle esittämäni tutkimuskysymys on seuraava; *mistä aineksista ja millä tavoin indigenistisyys – ja indigena-identiteetti – diskursiivisella tasolla rakentuu ja representoituu kahden merkittävän indigenististä retoriikkaa käyttävän yhteiskunnallisen liikkeen johtohahmon puheissa.* Teoreettisena taustana läpi koko analyysin tutkimuksessa kulkee ajatus sosiaalisesta konstruktionismista, tukenaan erilaiset identiteettiteoriat. Tutkimuksessani indigena-identiteettiä tarkastellaan siis ennen kaikkea diskursiivisesti välittyneenä ja sosiaalisesti rakentuneena merkitysjärjestelmänä (vrt. Sintonen 1999, 135). Tutkimuksen aineistona olevien poliittisten puheiden katson edustavan yhtenä merkittävänä osana sellaisia kielellisiä tilanteita, joissa indigena-identiteetti ja indigenistisyys diskursiivisesti rakentuu, välittyy ja uudistuu.

Indigenistisyyden diskursiivisen representoitumisen ja rakentumisen tarkastelun lisäksi tutkimuksessa pohditaan, millaista on se *toiseus*, joka puheissa rakentuu suhteessa indigenistisyyteen. Useissa yhteyksissä on todettu, että toiseuden ja erojen tunnistamisen merkitys on suuri identiteettien rakentumisessa (kts. esim. Connolly 2002; Löytty 2005; Kaunismaa 1997). Sen vuoksi toiseuden rakentumisen analysoiminen on tärkeää myös indigenistisyyden ja indigena-identiteetin ymmärtämiseksi. Edellä esitetyn lisäksi kysynkin aineistoltani; *minkälaista toiseutta tarkasteltavien henkilöiden käyttämässä indigenistisessä diskurssissa rakennetaan, ja mikä on sen suhde indigenistisyyden ja indigena-identiteetin muodostumiseen.*

Vaikka ryhmänsisäiset etniset identiteetit ovat monin paikoin Latinalaista Amerikkaa hyvinkin vahvoja (esim. aymara-nationalismi Boliviassa ja Perussa), on indigena-identiteetin usein esitetty edustavan laajempaa ryhmäraajat ylittävää identifioitumisen muotoa (esim. Bengoa 2000, 19). Tutkimuksessani

⁶ Vaikka allekirjoitan useissa yhteyksissä esitetyn näkemyksen siitä, että sekä EZLN että Moralesin edustama MAS (Movimiento Al Socialismo [suom. ”Liike kohti sosialismia”, t. ”Kohti sosialismia -liike]) ovat ns. alkuperäisväestökysymystä laajemmalle ulottuvien tavoitteidensa vuoksi paljon muutakin kuin vain pelkkiä indigenistisiä tai indigena-liikkeitä, tarkastelen molempia liikkeitä tutkimuksessani sellaisina juuri ennen kaikkea niiden käyttämän voimakkaan indigenistisen retoriikan perusteella (kts. esim. Saldaña-Portillo 2001, 405; Bartra & Otero 2005, 400)

indigenistisyyttä ja indigena-identiteettiä tarkastellaankin Benedict Andersonin (2007) ajatuksen mukaisesti *kuviteltuna yhteisöllisyytenä*, eli sen katsotaan olevan kuvitteellinen paitsi siksi, että Latinalaisen Amerikan eri alkuperäiskansat ovat erittäin heterogeenisiä, myös koska indigenoiksi identifioituvilla henkilöillä ei välttämättä ole lainkaan välitöntä yhteyttä muihin samaan ryhmään identifioituihin henkilöihin. Etnisyyden ja etnisten ryhmien tietoisuuden kasvussa onkin usein todettu olevan kyse kansallisvaltioprosessin kieltämisestä, sillä se asettuu aina kansallisvaltion yhtenäistävää ideologiaa vastaan, vaikka tavoitteena olisi vain esimerkiksi virallinen tunnustus etnisenä ryhmänä (esim. Valtonen 2005, 113). Viime aikoina onkin useissa eri yhteyksissä puhuttu perinteisten yhteen etniseen identiteettiin perustuvien kansallisvaltioiden kuolemasta ja uusien nationalismien muotojen noususta niiden tilalle (esim. EU tai latinalaisamerikkalainen kontinentalismi) (mm. Smith 1995; Mikkeli 2005, 432 – 435; Pakkasvirta 2005, 394 – 395). Kansallisvaltioiden murroksesta johtuen onkin erityisen tärkeää analysoida uusien, indigena-identiteetin kaltaisten kansallisvaltioista riippumattomien identiteetin muotojen rakentumista. Tutkimuksellani on laajempaa merkittävyyttä pohdittaessa esimerkiksi sellaisia tekijöitä, jotka mahdollisesti nousevat kansallisidentiteettiin perinteisesti kiinnitettyjä merkityksiä voimakkaammiksi yhteistä identiteettiä rakentaviksi tekijöiksi. Yhtä tiettyä ilmiötä tarkastelemalla on näin mahdollista etsiä vastauksia myös laajemmin kansallisvaltiosta irrallisten kollektiivisten identiteettien muodostumista pohtiviin kysymyksiin. Indigena-identiteetin kaltaisten kollektiivisten identiteettien rakentuessa pitkälti juuri diskursseissa, on tarkasteltuja kysymyksiä kiinnostavaa lähestyä käyttäen aineistona kahden näkyvässä ja vaikutusvaltaisessa roolissa olevan, sekä voimakkaaseen indigenistiseen diskurssiin nojaavan henkilön puheita. Kahden tapauksen analyysi mahdollistaa suhteellisen laajan ja kansallisvaltioiden rajat ylittävän ilmiön moniulotteisen tulkinnan.

Vaikka tutkimusasetelmassa on selviä vertailevan tutkimuksen piirteitä, ei sitä kuitenkaan voida suoranaisesti pitää puhtaana vertailevana tutkimuksena. Näin sen vuoksi, että tutkimuksen päätarkoitus on pyrkiä tulkitsemaan ja ymmärtämään laajaa kansallisvaltioiden rajat ylittävää ilmiötä, eikä esimerkiksi vain itsetarkoituksellisesti keskittyä etsimään kahden tapauksen välillä piileviä eroja, yhtäläisyyksiä tai kausaalisuhteita, mahdollisesti ennalta asetettujen hypoteesien avulla (kts. Arminen & Alapuro 2004, 9, 14; Gordon & Lahelma 2004, 99). Tietynasteinen vertailuasetelma on tutkimuksessa luonnostaan läsnä, mutta sen voidaan nähdä ilmenevän pikemminkin ns. poikkikulttuurisen tutkimusotteen ominaisuudessa. Näin siinä mielessä, että tutkimuksessa

analysoidaan samaa ilmiötä kahdessa eri kontekstissa kansallisvaltioiden rajat ylittävästi, pyrkimyksenä pelkän vertailun sijasta ymmärtää tutkittavaa ilmiötä laajemmin ja kokonaisvaltaisemmin (Gordon & Lahelma 2004, 99 – 100).

Etenen tutkimuksessani seuraavasti: luvussa kaksi valotan lyhyesti sitä historiallista kehityskulkua, jonka kautta indigenistiset liikkeet ovat muodostuneet nykyisen kaltaisiksi laajalti tunnetuiksi yhteiskunnallisiksi liikkeiksi, sekä esittelen lyhyesti aiheeseen liittyvää aikaisempaa tutkimusta. Samassa yhteydessä luon myös silmäyksen Meksikon ja Bolivian tapauksiin, sekä erityisesti Evo Moralesiin ja Subcomandante Marcosiin. Tätä kautta pyrin tekemään ymmärrettävämmäksi sen kontekstin, josta käsillä oleva tutkimus kumpuaa sekä sen, millaisesta kokonaisilmiöstä on kyse. Luvussa kolme esittelen sen tieteellis-teoreettisen kentän, johon nojautuen tutkimus kulkee eteenpäin ja jonka käsitteistöön se analyysinsa perustaa. Neljännessä luvussa käydään läpi ne metodologiset työkalut, joita hyödyntäen aineistoa lähdetään purkamaan ja tehdään aineisto analyysille mahdolliseksi. Saman luvun lopussa esittelen myös yksityiskohtaisemmin tutkimuksessa käyttämäni aineiston sekä toteutettuihin aineistorajauksiin johtaneet syyt. Viides luku on kokonaisuudessaan aineiston analyysia. Siinä puran auki aineistolle kahden tutkimuskysymyksen muodossa esitetyt tutkimusongelmat sekä vastaan esitettyihin kysymyksiin aineistosta irrotettujen esimerkkien tukemana, aikaisempien tutkimusten ja teorioiden kanssa keskustellen. Luvussa kuusi luon vielä katsauksen analyysiluvussa tehtyihin havaintoihin ja johtopäätöksiin, sekä pyrin tarkastelemaan tehtyä tutkimusta ja sen merkitystä objektiivisesti.

2. TUTKIMUKSEN KONTEKSTI

Latinalainen Amerikka ja siihen liittyvät yhteiskunnalliset ilmiöt saattavat vaikuttaa monesta suomalaisesta tai muusta eurooppalaisesta yhteiskuntatieteilijästä varsin etäiseltä tutkimuskohteelta. Useasti kotimaan tai -maanosan ulkopuoliset tutkimuskohteet koetaan liian eksoottisina ja niiden ajatellaan helposti kuuluvan enemmän antropologian kuin sosiologian tutkimuskenttään. Näin siitäkin huolimatta, että myös sosiologisilla tutkimusmenetelmillä ja teorioilla olisi monesti paljon annettavaa myös oman välittömän elinpiirimme ulkopuolisia ilmiöitä tutkittaessa. Tätä käsitystä toivon myös oman tutkimukseni osaltaan tukevan.⁷

Tämän luvun tarkoitus on tuoda tutkimuksen kohteena oleva ilmiö ja sitä ympäröivä yhteiskunnallinen todellisuus hieman lähemmäksi itseämme, sekä tehdä tätä kautta tutkimuksen konteksti helpommin ymmärrettäväksi. Pysin luomaan lyhyen katsauksen siihen ilmiökenttään, joka on ollut osaltaan vaikuttamassa indigenististen liikkeiden nousuun sekä indigena-identiteetin voimistumiseen. Aikaisempiin tutkimuksiin nojaten tuon esille niitä tekijöitä, joiden kautta indigena-identiteetin vahvistuminen on nähtävissä Latinalaisen Amerikan eri maissa, sekä joitakin keskeisiä historiallis-yhteiskunnallisia tekijöitä, jotka ovat olleet kyseisen identiteetin ja indigenististen liikkeiden vahvistumiseen vaikuttamassa. Niiden tuntemisen kautta pääsemme kiinni tämän tutkimuksen erityiseen kiinnostuksen kohteeseen, eli liikkeiden käyttämään uuteen identiteettidiskurssiin. Etenen laajemmasta latinalaisamerikkalaisesta kontekstista ilmiön erityispiirteisiin Meksikon Chiapasissa ja Boliviassa, luoden samalla katsauksen oman tutkimukseni aineistoon ja kiinnittäen sen tätä kautta laajempaan tutkimuskontekstiin. Aluksi kuitenkin luon yleissilmäyksen aihepiiriin liittyvään aikaisempaan tutkimukseen niin kansainvälisellä tasolla kuin myös Suomessa.

⁷ Sosiologian sisällä on puhuttu viimeaikoina tapahtuneesta kulttuurintutkimuksen noususta, jonka on nähty olevan yksi merkki siitä, että perinteinen työnjako sosiologian ja antropologian välillä on ainakin joltain osin murtumassa (Heiskala 2004, 60). Myös käsillä olevan tutkimuksen voidaan tulkita ainakin jossain määrin edustavan tätä suuntausta. Näin siksi, että vaikka tutkimuksen konteksti kenties onkin lähempänä antropologian kiinnostuksen kohteita, ovat metodit ja lähestymistapa kuitenkin puhtaasti sosiologisia.

2.1. Aihepiiriin liittyvä aikaisempi tutkimus

Indigenististen liikkeiden vahvistuminen Latinalaisessa Amerikassa on kiinnostanut yhteiskuntatieteilijöitä varsin laajalti eri puolilla maailmaa. Maantieteellisestä etäisyydestään huolimatta myös Suomessa niiden innoittamina on syntynyt useampiakin opinnäytetöitä, sekä muutamia muita tutkimuksia. Aikaisemmat Suomessa laaditut aihetta sivuavat tutkimukset ovat yleensä keskittyneet tarkastelemaan ilmiötä keskittäen päähuomionsa johonkin tiettyyn liikkeeseen tai maahan. Erityisesti juuri Meksikon zapatisti-liikkeen kansannousu vuonna 1994 innoitti niin kansainväliset kuin suomalaisetkin tutkijat kirjoittamaan artikkeleita ja tekemään laajempia tutkimuksia teemaan liittyen. Tarkastellessaan ilmiötä kokonaisvaltaisemmin, on aihetta käsittelevä kansainvälinen tutkimus kuitenkin ollut kokonaisuudessaan huomattavasti suomalaista tutkimusta rikkaampaa ja monimuotoisempaa.

Suomessa Latinalaiseen Amerikkaan liittyvä tutkimus on keskittynyt lähinnä Helsingin yliopiston Renvall-instituutin Latinalaisen Amerikan tutkimuksen laitokselle. Myös oman tutkimukseni juuret ulottuvat sivuaineopintojen muodossa kyseiseen paikkaan. Joitakin aiheeseen liittyviä tutkimuksia ja opinnäytetöitä on tullut myös kyseisen laitoksen ulkopuolelta sekä muista yliopistoista. Niin ikään aikaisempia oman tutkimukseni aihepiiriä ainakin jollakin tavalla sivuavia tutkimuksia on tehty Suomessa useammankin eri tieteenalan saralla. Myös Subcomandante Marcosin puheita on analysoitu Suomessa jo aikaisemmin, mutta lähinnä vain espanjalaisen filologian näkökulmasta (esim. Vuorisalo-Tiitinen 2000). Aluemaantieteilijä Pia Eriksson on puolestaan analysoinut opinnäytetyössään alkuperäisväestön yhteisöllisyyttä Boliviassa (Eriksson 1997). Kenties lähimpänä omaa tutkimustani on Juulia Vainion pro gradu –työ vuodelta 2002, jossa hän tarkastelee Subcomandante Marcosin kirjoituksia, jättäen kuitenkin varsinaisten puheiden analyysin tutkimuksensa ulkopuolelle (Vainio 2002). Alkuperäiskansojen identiteettikysymyksiä on pohtinut opinnäytetyössään aikaisemmin ainakin Sanna Pesonen, joka analysoi Chilen alueella asuvan mapuche-kansan identiteetin rakentumista käyttäen aineistonaan kolmen eri mapuche-liikkeen internet-sivuillaan levittämiä etnoliittisiä tekstejä (Pesonen 2005). Myös Pesosen tutkimus sijoittuu tarkastelemiensa kysymysten suhteen suhteellisen lähelle omassa tutkimuksessani tarkastelemaani tematiikkaa.

Vaikka omaa aihettani enemmän tai vähemmän lähelle sijoittuvia tutkimuksia on tehty myös Suomessa, on indigenististen liikkeiden tai niiden edustajien kielenkäyttöä tutkittu diskurssianalyttisestä näkökulmasta hyvin vähän. Varsinkaan tutkimuksia, jotka tarkastelisivat erityisesti indigena-identiteetin *diskursiivista*, eli kielenkäytön kautta mahdollistuvaa rakentumista, ei ole Suomessa ennen tätä tehty. Aiheeseen liittyvä kansainvälinen tutkimus on ollut luonnollisesti huomattavasti suomalaista tutkimusta laajempaa. Kun Suomessa intiaaniliikkeiden tutkimus on jäänyt pääasiassa opinnäytetöiden tai yksittäisten artikkelien tasolle, on aiheesta maamme ulkopuolella laadittu useampiakin laajoja tieteellisiä teoksia. Merkille pantavaa on, että iso osa Latinalaisen Amerikan intiaaniliikkeitä eri näkökulmista tarkastelevista tutkimuksista on tehty kohdemaidensa ulkopuolisten tutkijoiden toimesta. Tässä suhteessa tämäkään tutkimus ei näin ollen tee poikkeusta.

Paitsi intiaaniliikkeistä yleensä, myös indigena-identiteetin voimistumisesta on kirjoitettu melko runsaasti laajahkoja yhteiskuntatieteellisiä tutkimuksia tai artikkeleita (mm. Bengoa 2000; Canessa 2006; Radcliffe 1996; Martí I Puig & Sanahuja 2004, etc.). Esimerkiksi José Bengoa (2000) on laatinut kokonaisvaltaisen ja useasti siteeratun yleisteoksen indigenististen liikkeiden noususta Latinalaisen Amerikan eri maissa, pohtien niiden erityispiirteitä ja laajenemiseen johtaneita syitä. Bengoa tarkastelee liikkeiden kehittymistä myös alkuperäisväestön identiteetin näkökulmasta. Koko Latinalaisen Amerikan tasolla indigenististen liikkeitä ja indigena-identiteettiä käsitellään kiinnostavalla ja kokonaisvaltaisella tavalla myös Martí I Puigin & Sanahujan (2004) toimittamassa teoksessa. Kyseisessä teoksessa varsinkin Ramón Máizin artikkeli on oman analyysini kannalta erityisen kiinnostava, sillä Máiz tarkastelee muun muassa indigena-identiteetin, sille läheisen campesino-identiteetin sekä mestitsi/kreoli-identiteetin välistä suhdetta. Neil Harvey (1996) puolestaan on analysoinut perusteellisesti EZLN:n ja sitä edeltäneiden intiaaniliikkeiden rakentumista Chiapasissa. Varsinaisen indigena-identiteetin tarkastelun Harvey kuitenkin jättää tarkastelunsa ulkopuolelle. López & Regalskyn (2005) toimittama teos puolestaan tarkastelee erityisesti Bolivian indigenistisiä liikkeitä usean erillisen artikkelin voimin, pohtien myös identiteettikysymystä. Sen sijaan esimerkiksi Andrew Canessa (2006) kohdistaa lyhyemmässä artikkelissaan päähuomionsa erityisesti juuri liikkeiden omaksumaan uuteen identiteetidiskurssiin, tarkastellen erityisesti Bolivian MAS-liikettä. Yksityiskohtaisemmin omalle tutkimukselle läheiset aikaisemmat tutkimukset nousevat esiin seuraavassa indigenististen liikkeiden kasvua käsittelevässä luvussa, sekä itse analyysin yhteydessä.

Edellä mainitut, kuten myöskään lukuisat muut aihetta käsittelevät tutkimukset, eivät runsaudestaan huolimatta kuitenkaan vielä ole vastanneet tässä tutkimuksessa esitettyihin kysymyksiin. Näin ollen aikaisemmat indigena-identiteettiä ja indigenistisiä liikkeitä tarkastelevat tutkimukset toimivatkin tämän tutkimuksen oivallisina keskustelukumppaneina, kuitenkin tekemättä sitä itseään millään tavoin tarpeettomaksi. Aiheeseen eri tavoin liittyvän tutkimuksen suhteellisesta laajuudesta huolimatta ei siis myöskään kansainvälisestä tutkimuskirjallisuudesta ole löydettävissä sellaista laajempaa tutkimusta, joka tarkastelisi kyseessä olevaa aihetta juuri tämän tutkimuksen osoittamasta näkökulmasta. Käsillä oleva tutkimus pyrkiikin täydentämään jo olemassa olevaa samaan kontekstiin sijoittuvaa tutkimuskenttää kiinnittämällä huomionsa yhteen erityiseen kysymykseen; indigenistisyyden ja toiseuden rakentumiseen *diskursiivisesti* kahden eri maan indigenistisen liikkeen johtohahmojen julkisissa puheissa. Aikaisempiin tutkimuksiin verrattuna tämän tutkimuksen tekeekin erityiseksi juuri huomion kiinnittäminen käytettyyn uuteen identiteetidiskurssiin, sekä kahden erillisen – ja toisilleen maantieteellisesti varsin etäisen – tapauksen rinnakkain analysoiminen. Tällä tavoin jo aikaisemmin eri tavoin tarkasteltua kokonaisilmiötä – eli indigenistisyyttä ja indigenististen liikkeiden vahvistumista – lähestytään sellaisesta erityisestä ja edeltäjistään poikkeavasta näkökulmasta, jonka kautta kyseistä ilmiötä on mahdollista ymmärtää entistä syvällisemmin ja monimuotoisemmin.

2.2. Indigenististen liikkeiden ja alkuperäisväestön etnis-kulttuurillisen identiteetin voimistuminen Latalalaisessa Amerikassa

Varhaisista intiaanikapinoista nykyaikaisiin indigenistisiin liikkeisiin

Indigenististen liikkeiden laaja esiintulo 1990-luvun alussa on seurausta jo vuosia aikaisemmin alkaneesta organisoitumisesta ja identifikaation kehityksestä etnisyyttä painostavaan suuntaan (esim. Zúñiga García-Falces 2004, 35 – 38). Kuitenkin jo sekä siirtomaa-ajalla, että myös alueen maiden itsenäistymisen jälkeen on alueen alkuperäisväestö noussut vastustamaan huonoa asemaansa (Valtonen 1992, 102; Lora Cam 2004). Muun muassa Túpac Amaru II:n kapina Perussa 1780-luvulla, Jukatanin ns. kastisota 1850-luvulla ja useat talonpoikaiskapinat 1900-luvulla ovat Pekka Valtosen mukaan hyviä esimerkkejä alkuperäisväestön varhaisista vastauksista valtakunnallisen politiikan aiheuttamiin sosioekonomisiin paineisiin. Valtonen kuitenkin korostaa, että mainitun kaltaiset varhaiset intiaanien liikehdinnät olivat enemmänkin spontaaneja mielenilmauksia, eikä niiden seurauksena vielä syntynyt

pysyvämpiä alkuperäisväestön hallitsemia poliittisia liikkeitä. (Valtonen 1992, 102). Myöskään esimerkiksi Zúñigan mukaan kolonialismin aikaisista intiaanien kapinoista ei voida puhua organisoituna liikkeenä, vaan sellaiset nousivat esiin vasta pitkälti 1900-luvun puolella, saaden ensimmäistä kertaa todellista vaikutusvaltaa vasta 1960 – 1970-luvuilla (Zúñiga García-Falces 2004, 36). Kaikesta huolimatta, varhaisiin intiaanikapinoihin viittaamisesta on sittemmin tullut varsin suosittua uusien indigenististen liikkeiden kielenkäytössä, kuten myös tämän tutkimuksen edetessä tullaan huomaamaan.

1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä nousi kysymys intiaanien oikeuksista puolestaan esille *indigenismona* tunnetun kulttuuris-poliittisen ajattelusuuntauksen kautta. Varhaisen indigenismon erikoinen piirre oli kuitenkin se, ettei se ollut alkuperäisväestön itsensä alullepanema liike vaikka myös lukuisia heihin kuuluvia oli liikkeessä mukana. José Bengoa korostaakin, että ”indigenismo ei ollut indigenojen, vaan *ei*-indigenojen liike”. Varhainen indigenismo olikin joidenkin alkuperäisväestön edustajien mukanaolosta huolimatta lähes yksinomaan eurooppalaiset sukujuuret omaavien latinalaisamerikkalaisten intellektuellien ja taiteilijoiden johtama liike, jonka pyrkimyksenä oli auttaa alueen alkuperäisväestö pois heihin kohdistuneesta riistosta ja epäoikeudenmukaisuudesta. (Bengoa 2000, 204 – 205, 214.) Vaikka varhaisen indigenismon perusajatus kuulostaakin varsin jalolta, olivat keinot tavoitteiden saavuttamiseksi hyvin etnosentrisiä. Intellektuellien ja taiteilijoiden alullepanemasta indigenismosta muodostui kuitenkin osa useiden latinalaisamerikkalaisten valtioiden virallista politiikkaa, joka uskoi alkuperäisväestön ongelmien katoavan pyrkimällä integroimaan tai assimiloimaan heidät osaksi valtaväestöä. Se ei nähnyt alkuperäisväestön kulttuuriperintöä rikkautena sinänsä, vaan koki sen esteenä matkalla kohti yhtenäistä kansallista identiteettiä. (Zúñiga García-Falces 2004, 38; Bengoa 2000, 204.) Käsitteellisestä samankaltaisuudesta huolimatta, ei varhaista *indigenismoa* kuitenkaan pidä millään tavoin sekoittaa tämän tutkimuksen tarkastelemaan *indigenistisyyteen* tai uusiin *indigenistisiin* liikkeisiin. Väärien konnotaatioiden välttämiseksi kaikki intiaaniliikkeet eivät olekaan käyttäneet itsestään nimitystä *indigenistinen* tai *indigena*-liike, vaan ovat suosineet käsitettä *indianistinen* liike (Saldaña-Portillo 2001, 410; kts. myös Bengoa 2000, 253).

Pekka Valtosen mukaan myös pyrkimyksiä varsinaisten intiaaniliikkeiden perustamiseksi oli ilmennyt jo varhaisen valtiopoliittisen indigenismon aikoihin, mutta kyseiset tapaukset olivat kuitenkin jääneet yksittäisiksi poikkeuksiksi. Alkuperäisväestön rooli on joka tapauksessa ollut huomattava erilaisissa

yhteiskunnallisissa liikkeissä jo ennen 1970 tai 1980 –lukua, jolloin niin Valtonen kuin moni muukin katsoo varsinaisen intiaanien organisoitumisen varsinaisiksi intiaaniliikkeiksi alkaneen. Kuitenkaan erityisesti etnisiä tai kulttuurillisia kysymyksiä esiin nostavia – tai omaa identiteettiä korostavia – intiaanien järjestöjä ei vielä tuolloin ollut muodostunut. (Valtonen 1992, 102 – 103.) 1970-luvulle asti alkuperäisväestön vaateet olivatkin liittyneet pitkälti maakysymykseen ja kanavoituneet poliittiselle kentälle pääsääntöisesti vasemmisto- ja työväenliikkeen kautta (Zúñiga García-Falces 2004, 36). José Bengoa kutsuukin intiaaniliikkeiden varhaista historiaa *hiljaisuuden historiaksi*, joka jatkui kolonialismin ajalta pitkälle kansallisvaltioiden itsenäisyyden ajalle asti. Bengoa ajoittaa hiljaisuuden historiaksi nimeämänsä aikakauden päättyneen varsinaisesti vasta 1970-luvulla alkuperäisväestön ensimmäisten itsensä perustamien intiaaniliikkeiden ja -järjestöjen myötä. (Bengoa 2000, 151 – 153.)

Uusien indigenististen liikkeiden erityispiirteitä ja syitä niiden eskaloitumiselle

Nykyisen kaltaisten indigenististen liikkeiden – kutsuttakoon niitä sitten uusiksi, moderneiksi tai postmoderneiksi indigenistisiksi liikkeiksi – nousun voidaan näin ollen katsoa saaneen alkunsa 1970-luvulla, voimistuneen 1980-luvulla ja lisääntyneen huomattavasti 1990-luvun alusta lähtien. Juuri tällöin indigenistiset liikkeet saivat sellaisia kollektiiviseen identifioitumiseen vaikuttavia ja sitä rakentavia piirteitä, joihin myös tämän tutkimuksen kiinnostus kohdistuu. José Bengoa näkee uusien indigenististen liikkeiden kehittymisen käsittävän neljä eri vaihetta. Ensimmäinen vaihe sijoittuu 1980-luvulle, jolloin perustettiin monia uusia indigenistisiä järjestöjä. Toinen vaihe liittyy vuonna 1992 kulminoituneeseen Amerikan ”löytymisen” 500–vuotisjuhlallisuuksiin, sekä siihen liittyvään vastakampanjointiin. Kolmas Bengoan erotteleva vaihe on 1990-luvulla tapahtuneet indigenojen kansannousut yleensä, joista näkyvimmit Ecuadorissa ja Meksikon Chiapasissa. Neljännessä vaiheessa indigenistiset liikkeet Bengoan mukaan institutionalisoituvat ja kommunikaatio lisääntyy. Vielä kirjansa julkaisun aikoihin Bengoa oli epävarma onko kolmas vaihe jo päättynyt ja neljäs vaihe alkanut. (Bengoa 2000, 86 – 87.)

Nykyhetkestä katsottuna voidaan nähdä useita merkkejä Bengoan kuvaileman neljännen vaiheen alkamisesta. Toisaalta edelleen on myös havaittavissa merkkejä sitä edeltävän kolmannen vaiheen länäolosta. Neljännen vaiheen alkamisen merkkeinä voidaan pitää esimerkiksi zapatistien aseellisen kansannousun muuttumista rauhanomaiseksi kommunikaation perustuvaksi kapinoinniksi Chiapasissa Meksikossa, sekä Evo Moralesin nousua ensimmäiseksi intiaanitaustaiseksi presidentiksi Boliviassa.

Juuri neljänteen vaiheeseen kuuluva kommunikaation lisääntyminen toimii eräänä keskeisenä viitekehystenä tämän tutkimuksen tarkastelemalle indigenistiselle diskurssille. Samaan aikaan Bengoan kuvaileman neljännen vaiheen alkamisen kanssa on kuitenkin edelleen nähtävissä selviä piirteitä myös sitä edeltäneestä kolmannesta vaiheesta, kuten esimerkiksi Mapuche-intiaanien kapina eteläisessä Chilessä. Siirtyminen Bengoan esittämästä kolmannesta vaiheesta neljänteen ei siis ole tapahtunut nopeasti – eikä ainakaan samanaikaisesti – eri puolilla Latinalaista Amerikkaa.

Indigenististen liikkeiden voimistumiselle alkaen juuri 1980-luvulla on löydettävissä monia sitä edesauttaneita tekijöitä. Eräs niistä on ollut sotilasdiktatuurien päättymisen useassa alueen maassa 1980-luvun loppuun tultaessa, sekä demokratioiden elpymisen (Zúñiga García-Falces 2004, 42; kts. myös Martí i Puig 2004, 387). Paitsi, että alueen valtioiden demokratisoituminen mahdollisti paremmin erilaisten yhteiskunnallisten liikkeiden toiminnan, liittyi kyseiseen ajanjaksoon myös useita muita indigenististen liikkeiden lisääntymiseen vaikuttavia tekijöitä. Demokratisoitumisen vanavedessä – sekä joissakin tapauksissa jo oikeistodiktatuurien aikana – useat Latinalaisen Amerikan maat omaksuivat yksityistämisen ja vapaakaupan nimeen vannovan uusliberalistisen talousmallin, jonka eräs seuraus oli köyhien ja rikkaiden välisen kuilun syventyminen. Zúñigan mukaan juuri alueen alkuperäisväestö joutui ensimmäisenä kärsimään uusliberalistiseen talouskokeiluun liittyvän *moderniksi eksklusiivisuudeksi* kutsumansa ilmiön seuraamukset. Samaan aikaan tapahtui Latinalaisen Amerikan maissa myös suuri rakennemuutos, jota edellinen osittain vauhditti. Aikaisemmin maaseudulla asunut alkuperäisväestö joutui nyt suurin joukoin muuttamaan kaupunkiin toimeentulonsa turvaamiseksi. Kaupungistuminen taas mahdollisti paremmin alkuperäisväestön organisoitumiseen, sekä vaikutti osaltaan erityisen indigena-identiteetin syntyminen ja aikaisempien identifioitumisen muotojen jonkinasteiseen heikentymiseen. (Zúñiga García-Falces 2004, 42 – 44) Esimerkiksi Bengoa onkin korostanut, että vasta alkuperäiskansojen kaupungistuttua ja ilmestyttyä ulkopuolisten katseen kohteeksi on heidän ollut pyrittävä vastaamaan kysymyksiin omasta identiteetistään. Aikaisemmin, kun alueen alkuperäisväestö asui pääosin syrjäisissä ja sulkeutuneissa pikkukylissä, ei heillä ollut tarvetta vastata kysymykseen siitä keitä he olivat. (Bengoa 2000, 128 – 130). Edellisten lisäksi indigenististen liikkeiden nousuun ja indigena-identiteetin rakentumiseen ovat vaikuttaneet kiistämättä myös koulutuksen lisääntyminen sekä kommunikaatiomahdollisuuksia parantaneen teknologian kehittyminen. 1990-luvulla myös kansainvälinen ilmapiiri oli erityisen suojea alkuperäisväestökysymykselle ja esimerkiksi Yhdistyneet Kansakunnat (YK) julisti vuosien 1994 –

2004 välisen ajan ”Kansainväliseksi alkuperäiskansojen vuosikymmeneksi”. (emt. 2004, 44; Bartra & Otero 2005, 398.)

Ramón Máiz näkee uusien indigenististen liikkeiden kehityksen 1980 ja 1990 – luvuilla johtuneen kolmesta keskeisestä tekijästä. Niistä ensimmäinen on varsin yhteneväinen Zúñigan näkemyksen kanssa, eli suosiollinen poliittinen tilanne niin kansallisella kuin kansainväliselläkin tasolla. Toinen syy Máizin näkemyksen mukaan oli jo valmiiksi tiiviit poliittisten organisaatiot, alkaen vanhoista järjestöverkostoista sekä hyvistä protestointi strategioista. Kolmas uusien indigenististen liikkeiden kehittymiseen vaikuttanut tekijä – ja samalla merkittävänä erona aiempiin intiaaniliikkeisiin – on Máizin mukaan monimutkaisen poliittisen identiteettidiskurssin luominen, jonka kautta indigenojen ongelmat ja vaatimukset tuodaan esille. Tämä uusi diskurssi on tehnyt poliittisista vaatimuksista etnisiä kysymyksiä ja rakentanut paikallisista heterogeenisistä identiteeteistä yhteisen kollektiivisen indigena-identiteetin, joka ilmenee niin kansallisella kuin myös latinalaisamerikkalaisella tasolla. (Máiz 2004, 336 – 357.) Máizin esittämistä indigenististen liikkeiden kehittymiseen johtaneista tekijöistä juuri kolmas – uuden identiteettidiskurssin luominen – on se tekijä, johon käsillä oleva tutkimus pureutuu ja analyysinsä kohdistaa.

Edeltäjistään uudet indigenistiset liikkeet eroavat paitsi organisoituneisuutensa, laajuutensa ja uuden identiteettidiskurssin suhteen, myös esittämiensä vaatimusten osalta. Vielä 1960-luvulla intiaaniliikkeinä pidettyjen ryhmien vaatimukset perustuivat lähes ainoastaan viljelymaan ja elintilan hallintaan, eikä etnisyys ei vielä tuolloin noussut merkittäväksi kysymykseksi. Vaikka maakysymykset ovat edelleen huomattavan keskeisiä, eivät ne kuitenkaan määritä kokonaisuudessaan 1990-luvun indigenististen liikkeiden luonnetta. Nyt vaatimukset ovat huomattavasti aikaisempaa monimuotoisempia ja ne liittyvät merkittävässä määrin laajempiin kulttuurillisiin kysymyksiin, kuten alkuperäisväestön kulttuurillisen aseman tunnustamiseen. (Bengoa, 2000, 126 – 127; Zúñiga García-Falces 2004, 36.)

Myös Jose Bengoan mukaan uusien indigenististen liikkeiden merkittävin piirre on ollut juuri uuden itsemäärittelydiskurssin mukaantulo ja indigena-kulttuurin uudelleen keksiminen (*”cultura indígena reinventada”*). Bengoa näkee sen olevan indigenistisen tradition ”urbaania tulkintaa”, jonka alkuperäisväestö on itse kehittänyt tavoitteidensa saavuttamiseksi. (Bengoa 2000, 128 – 130.) Bengoa

siis korostaa Máizin tapaan uuden identiteettidiskurssin merkitystä indigenistisyyden nousun syynä. Uusi identiteettidiskurssi tarkoittaa indigenistisyyden – erityisesti etnisyyden ja alkuperäiskansakulttuurin, sekä siihen liitettyjen arvojen ja ominaisuuksien – korostamista liikkeiden käyttämässä poliittisessa retoriikassa. Indigenistisyys on näin ollen alkuperäisväestön identiteettiin viittaavana käsitteenä varsin uusi, indigena-identiteetin alkaen yleistyä vasta 1970-1980 -luvuilla syntyneiden uusien indigenististen liikkeiden mukana. Tätä ennen alkuperäisväestöstä käytettiin intiaani-käsitteen ohella laajalti nimitystä *campesino* (maatyöläinen, maalainen), joka kuitenkin viittasi enemmänkin yhteiskuntaluokkaan, kuin kulttuuriin tai etnisyyteen (Zúñiga García-Falces 2004, 36; kts. myös Martínez & Zulma Villegas 2005, 191). Campesino käsite alkuperäisväestöön viittaavana käsitteenä oli puolestaan yleistynyt varsinkin Boliviassa 1952 vallankumouksen ja maareformin jälkeen, jolloin se otettiin korvaamaan sitä edeltänyt loukkaavaksi koettu intiaani (*indio*) käsite (mm. Eriksson 2000, 8; Valtonen 1992, 104). Campesino käsitteen yleistymiseen liittyi kuitenkin myös paljon samankaltaisia assimilatiivisia tavoitteita kuin jo 1800-luvun alun itsenäistyneiden valtioiden poliittisiin pyrkimyksiin kieltää intiaanikäsite ja korvata se kansallisvaltion mukaisella yhtenäisellä kansalaisuuden käsitteellä, kuten *bolivialainen*, *perulainen* tai *meksikolainen* (Abercrombie 1991, 96). Niin yhtenäisen kansalaisuuden käsite, kuin myös campesino-käsite piilottavat alleen eri etniset identiteetit laajemman yhtenäisen identiteetin nimissä. Vain tätä historiallista taustaa vasten on mahdollista ymmärtää uuden identiteettidiskurssin indigenistisyyteen kiinnittämiä merkityksiä, sekä analysoida sen kautta mahdollistuvaa alkuperäisväestön omaehtoista identifioitumisprosessia.

Zúñiga näkee indigenististen liikkeiden ja indigena-identiteetin lisääntymisen olevan seurausta myös sille jatkumolle, joka alkoi kylmän sodan loppumisesta ja perinteisen kommunismin ja kapitalismin välisen kahtiajaon heikkenemisestä. Tämä mahdollisti hänen mukaansa primaarien identiteettien vahvistumisen, jonka seurauksena Latinalaisessa Amerikassa mahdollistui eron tekeminen etnisten ja sosiaalisten kamppailujen välille. Tämä johti siihen, ettei indigenistisyyttä ei tarvinnut enää tulkita pelkästään luokkaan perustuvien merkityksenannoin. (Zúñiga García-Falces 2004, 42 – 43.) Uusien indigenististen liikkeiden myötä alkuperäisväestö halusi näin ollen uuden indigena-identiteetin avulla irtautua voimakkaasti yhteiskuntaluokkaan viittavasta campesino käsitteestä, ja määritellä itsensä enemmänkin etnisyyteen ja kulttuuriin viitaten. Indigenistisen identifioitumisen ja indigenististen liikkeiden lisääntyä onkin ollut yleistä puhua erityisestä indigenistisestä heräämisestä Latinalaisessa Amerikassa. (kts. Canessa 2006; Bengoa 2000.) Juuri tämän tutkimuksen tarkasteleman indigenistisen

diskurssin – sekä sen sisältämien erilaisten repertuaarien – voidaankin siis katsoa toimivan eräänä merkittävimmistä välineistä uusien indigenististen liikkeiden pyrkimyksissä rakentaa indigenistisyyttä. Uusi identiteettidiskurssi toimiikin näin erinomaisena välineenä ohjata alkuperäisväestön identifioitumisen suuntaa pois luokkaan perustuvasta identifikaatiosta, kohti etnis-kulttuurillisia tekijöitä korostavaa identifikaatiota.

2.3. Analyysin kohteena Evo Moralesin ja Subcomandante Marcosin indigenistinen diskurssi

Kuten edellä on käynyt ilmi, kohdistaa käsillä oleva tutkimus kiinnostuksensa indigenististen liikkeiden suhteen erityisesti niiden käyttämään uuteen identiteettidiskurssiin, eli indigenistiseen diskurssiin. Kyseisen diskurssin kautta se katsoo indigenistisyyden ja siihen perustuvan identiteetin osaltaan rakentuvan. Esitettyä problematiikkaa tutkimus lähestyy ottamalla syvempään tarkasteluun kahden kansainvälisesti kenties tunnetuimman indigenististä diskurssia puheissaan käyttävän henkilön, zapatisteja edustavan Subcomandante Marcosin ja Bolivian presidentin Evo Moralesin julkiset puheet.

Subcomandante Marcosin edustama EZLN ja Bolivian presidentti Evo Moralesin MAS-puolue ovat kaksi hyvin erilaiset keinot valinnutta yhteiskunnallista liikettä. Molempien poliittisessa retoriikassa indigenistisen diskurssin rooli on suuri, mutta silti kumpaakaan liikettä ei voida pitää pelkkänä indigenistisenä liikkeenä. Näin sen vuoksi, että sekä EZLN:n, että MAS:n tavoitteet ulottuvat paljon etnis-kulttuurillisia kysymyksiä laajemmalle. Tästä huolimatta molempien liikkeiden pyrkimykset liittyvät merkittävältä osaltaan juuri alkuperäisväestön aseman parantamiseen, suurimman osan myös niiden kannattajakunnasta ja jäsenistä ollessa nimenomaan alkuperäisväestöjen edustajia (Canessa 2006, 250; Saldaña-Portillo 2001, 405; Bartra & Otero 2005, 400.) Molempia liikkeitä yhdistävästä vahvan indigenistisen retoriikan käytöstä ja kannattajakunnan samankaltaisuudesta huolimatta, eroavat liikkeet toisistaan hyvin selvästi esimerkiksi toimintatavoiltaan ja poliittisilta tavoitteiltaan.

EZLN vastustaa voimakkaasti perinteistä puoluepolitiikkaa ja keskushallintoa, sekä pitää yhtenä suurimpana ongelmana nykyisenkaltaisia poliittisia valtarakenteita. Zapatistit nousivat julkisuuteen 12 päivää kestäneen aseellisen kapinan kautta, mutta ovat sittemmin valinneet puhtaasti kommunikaatioon perustuvan lähestymistavan. (mm. Rabasa 2001, 201 – 202; Harvey 1998; Brysk & Wise 1997, 76 –

77; kts. myös Higgins 2004). Meksikon vuoden 2006 presidentinvaaleissa Marcos ja EZLN vastusti tasapuolisesti niin vasemmiston kuin oikeistonkin ehdokkaita. Marcos kiersikin vaalien alla maata nimellä *Delegado Zero* (suom. ”ehdokas nolla”), symbolisena vastalauseena perinteiselle puoluepolitiikalle. Zapatistit eivät myöskään itse halua perinteistä valtaa, vaan vaativat mm. alueellisen autonomian lisäämistä sekä alkuperäisväestön tunnustamista. Perinteisestä puoluepolitiikasta irrallisten toimintatapojensa ja alkuperäisväestön oikeuksia laajempien tavoitteidensa vuoksi, Zapatistit ovatkin saaneet laajalti kannatusta eri kansalaisjärjestöjen ja erityisesti uusliberalismia vastustavien tahojen keskuudessa ympäri maailmaa.

Bolivialainen entinen *cocalero*⁸-liikkeen johtaja Evo Morales puolestaan johtaa vuonna 2001 perustamaansa MAS-puoluetta (t. liikettä) ja toimii valtion presidenttinä. Morales uskoo näin ollen Marcosista poiketen perinteisen poliittisen järjestelmän tarjoamiin mahdollisuuksiin. Vaikka MAS usein nähdäänkin pelkääntään intiaanipuolueena, sen retoriikka ja tavoitteet kuitenkin tasapainottelevat enemmänkin työläisten ja alkuperäisväestön oikeuksien välillä (Canessa 2006, 254 – 255). Valtaan noustessaan MAS:in onkin tulkittu käyttäneen taitavasti hyväkseen vallalla olleita anti-neoliberalistisia, anti-Yhdysvaltalaisia sekä bolivialaisen eliitin vastaisia tuntemuksia (Conzelman 2006, 62). Huolimatta nykyisestä sidonnaisuudestaan perinteiseen poliittiseen järjestelmään, myös Morales on toiminut aikaisemmin laajan intiaaniliikkeen johdossa ja johtanut suuria hallitusten vastaisia mielenosoituksia (esim. Albro 2006, 388; Mihaly 2006).

Evo Morales ja Subcomandante Marcos ovat kiinnostavia analyysin kohteita tässä tutkimuksessa esitetyn kysymyksenasettelun kannalta ennen kaikkea sen vuoksi, että molempien poliittisessa retoriikassa indigenistisen diskurssin rooli on erityisen suuri. Valitun aineiston merkitystä lisää myös se, että molemmilla on poikkeuksellisen laaja kuulija- ja kannattajakunta niin maidensa alkuperäisväestöjen keskuudessa kuin myös sen ulkopuolella. Toisin sanoen, heidän puheillansa on kuulijoita huomattavasti enemmän kuin monilla muilla niin ikään vahvaan indigenistiseen diskurssiin nojaavilla henkilöillä. Juuri kyseessä olevien henkilöiden kiinnostavuutta lisää myös se, että julkisuudessa todellisen henkilöllisyytensä salaava – ja kasvonsa muiden zapatistien tapaan peittävä – Subcomandante Marcos on yhden Latinalaisen Amerikan näkyvimmän indigenistisen liikkeen

⁸ *Cocalero*-liikkeen tavoitteena on perinteisen ja alkuperäisväestölle tärkeän kokapensaans viljelyn jatkuvuus Boliviassa (kts. esim. Conzelman 2006).

johtohahmo, mutta ei kuitenkaan itse kuulu alkuperäisväestöön. Evo Morales puolestaan on itse aymara-intiaani ja tuo paitsi puheissaan, myös ulkoisella habituksellaan omaa etnistä identiteettiänsä voimakkaasti esille.⁹ Morales korostaakin usein puhuessaan edustavansa presidenttinä ollessaan ennen muuta juuri alkuperäisväestöä. Identiteetit ja indigenistisyys ovatkin koko ajan eri tavoin läsnä sekä Evo Moralesin että Subcomandante Marcosin puheissa, ja juuri se lisää kyseisten henkilöiden puheiden kiinnostavuutta tässä tutkimuksessa esitettyjen tutkimuskysymysten edessä.

Yleisemmällä tasolla kahden tapauksen ottaminen rinnakkaiseen tarkasteluun – ja niiden poikkikulttuurinen analysoiminen – on perusteltua tutkittavan ilmiön laajuuden ja kansallisvaltioiden rajat ylittävän luonteensa vuoksi (kts. Gordon & Lahelma 2004, 99 – 100). Kohdistamalla analyysi esimerkiksi vain yhden maan – tai liikkeen – sisällä käytettyyn indigenistiseen diskurssiin, ei indigenistisyyden rakentumista olisi mahdollista tarkastella riittävän monimuotoisesti. Mainitun kaltainen suppeampi tutkimus ei antaisi mahdollisuutta esimerkiksi tarkastelussa olevan indigenistisen diskurssin alueellisten eroavaisuuksien esiin tulolle. Riittävän kokonaisvaltainen indigenistisyyteen ja toiseuteen liitettyjen merkitysten havaitseminen – ja niiden edelleen analysoiminen – mahdollistuu vain toteutetun kaltaisella, valtioiden ja indigenististen liikkeiden rajat ylittävällä tutkimusotteella. Subcomandante Marcosin ja Evo Moralesin puheet tarjoavatkin mitä oivallisimman aineiston pyrittäessä tulkitsemaan indigenistisyyttä juuri tämän tutkimuksen esittämästä näkökulmasta.

⁹ Liitteenä olevat kaksi kuvaa auttavat hahmottamaan sanallista kuvailua paremmin molempien henkilöiden ulkoista habitusta (kts. liite 2)

3. IDENTITEETTI JA SITÄ TARKASTELEVAT TEORIAM

Nyt kun tutkimusongelmaa ympäröivä laajempi viitekehys on sopivassa määrin avattu, siirryn seuraavaksi käsittelemään niitä keskeisiä teoreettisia käsitteitä ja lähestymistapoja, joiden ympärille tarkasteltavan ilmiön pohdinta analyysiosuudessa kiinnittyy. Lähestyn identiteetin käsitettä esittelemällä erilaisiin identiteettiteorioihin nojautuen sitä prosessia, jonka kautta identiteettien on tulkittu konstruktionistisen käsityksen mukaan rakentuvan. Identiteetin määrittäminen ei ole yksinkertaista ja sen määrittely on varsinkin myöhäismodernilla ajalla saanut yhä uusia piirteitä. Käsitteiden identiteettistä koko elämän säilyvänä ja muuttumattomana ilmiönä on saanut monessa suhteessa väistyä uuden jatkuvasti rakentuvan identiteettikäsitteen myötä. Aloitan tämän luvun esittelemällä lyhyesti erilaisia konstruktionistisia identiteettiteorioita yleisellä tasolla, sekä erityisesti identiteetin suhdetta representaatioon ja toiseuteen. Tämän jälkeen puran hieman kollektiivisen identiteetin käsitteen määrittelyä, jota pidän tässä yhteydessä eräänlaisena kattokäsitteenä sosiaalisen identiteetin eri muodoille, kuten esimerkiksi erilaisille kulttuuri- tai kansallisidentiteetille. Luvun lopussa tarkastelen erityisesti etnisyyden ja kulttuurin käsitettä, sekä niiden merkitystä kollektiivisen identiteetin määrittäjänä.

3.1. Identiteettien rakentuminen konstruktionistisen näkökulman mukaan

Peter Bergerin ja Thomas Luckmanin mukaan identiteetit ovat rakentuneet sosiaalisissa prosesseissa ja ne säilyvät, muuntuvat ja jopa muodostuvat kokonaan uudelleen erilaisissa sosiaalisissa suhteissa. Ne sosiaaliset prosessit, joissa identiteetit muodostuvat – ja joissa niitä ylläpidetään – puolestaan määräytyvät yhteiskunnan rakenteiden mukaan. Bergerin ja Luckmanin sanoin, ”yhteiskunnalla on historia, joka tuottaa erilaisia identiteettejä, mutta tämä historia on samalla erityisillä identiteeteillä varustettujen ihmisten aikaansaannosta.” (Berger & Luckman 1994, 195 – 196.) Konstruktionistisesta näkökulmasta katsottuna identiteetti on siis muuttuva käsite, joka rakentuu, uudistuu ja muuttuu sosiaalisen konstruoinnin tuloksena. Identiteettejä voidaan pitää niin sosiaalisina, poliittisina, taloudellisina, historiallisina, kulttuurisina kuin symbolisinkin konstruktioina (Hänninen 1998, 6). Tutkimuksessani identiteetti ymmärretäänkin Stuart Hallin (1999, 223) esittämällä tavalla *tuotannoksi*, joka muotoutuu jatkuvasti uudestaan itsensä representaatioissa, tulematta koskaan täysin valmiiksi. Näin

ajateltuna identiteettejä tutkittaessa ei enää kysytäkään mitä identiteetti *on*, vaan pikemminkin miten se *rakentuu* (Hänninen 1998, 11). Viimeisten vuosikymmenten aikana ns. diskursiivisen käänteen seurauksena onkin vahvistunut juuri edellisen kaltainen sosiokulttuurillinen tapa ymmärtää identiteetti diskursiivisesti muodostuneena tuotteena, joka ei koskaan saa lopullista muotoaan (Benwell & Stokoe 2006, 29 – 30.)

Tästä lähtökohdasta käsin tutkimuksen kohdetta – eli indigenistisyyttä ja indigena-identiteettiä – on kiinnostavaa lähestyä nimenomaan sen diskursiivisen representaation kautta. Representaation siis ei kuitenkaan ymmärretä tässä yhteydessä heijastelevan jotakin todellisuudessa olemassa olevaa indigenistisyyden olemusta, vaan käsitteen avulla tarkastellaan nimenomaan indigena-identiteetin rakentumista erilaisissa repertuaareissa tapahtuvan representaation kautta. Martínez & Zulma Villegas (2005, 190) ovatkin todenneet, että myöskään indigena-identiteetissä ei ole kyse siitä, että joku *on* indigena, vaan siitä, että joku *kokee* olevansa indigena (*”no se es indígena, se está siendo indígena”*). Myös indigena-identiteetti on siis muiden identiteettien tavoin dynaaminen käsite. Se millaiseksi ymmärrämme indigena-identiteetin tänään, ei ole samanlainen kuin se oli eilen, ja vielä erilaisempi se tulee olemaan huomenna (emt. 190). Näin ollen tuleekin pyrkiä analysoimaan sen rakentumisprosessia, eikä pelkästään tyytyä selittämään sen luonnetta (vrt. Hänninen 1998, 11).

3.2. Sosiaalinen representaatio

Sosiaalinen representaatio mahdollistaa mielikuvan luomisen jostakin henkilölle kenties aikaisemmin tuntemattomasta ilmiöstä tai kohteesta. Samoin sen kautta voidaan vaikuttaa jo olemassa olevaan mielikuvaan, sekä liittää konstruktion kohteeseen erilaisia merkityksiä. Jonathan Potterin mukaan sosiaalinen representaatio sijoittuu objektin ja asenteen väliin, sen tehtävän ollessa mielikuvan rakentaminen ja objektin järkeistäminen (Potter 1996, 138). Serge Moscovici puolestaan näkee sosiaalisten representaatioiden vaikuttavan jokapäiväiseen ajatteluun ja käsityksiimme, jotka antavat ymmärrettävyyttä esimerkiksi uskonnollisille tai poliittisille mielikuville. Ne myös antavat meille mahdollisuuden luokitella henkilöitä ja objekteja, vertailla ja selittää käyttäytymistapoja, sekä käsitteellistää niitä osana sosiaalista järjestystä. (Moscovici 1988, 215.) Representaatiot eivät siis toista kuvaamaansa, vaan ne tuottavat sitä mitä kuvaavat. Tähän kuvauksen kohteeseen liitetään tiedostaen merkityksiä, mutta niitä kytkeytyy siihen aina samalla myös tiedostamatta. Näin ollen vaikka

representaatiot pyrkivätkin ohjaamaan yleisönsä mielikuvia, ne eivät kuitenkaan pysty määrittelemään niitä tapoja, joilla tämä kohdettaan tulkitsee. Siispä, vaikka representaatioiden merkitysten tuottaminen olisikin tiedostettua toimintaa – kuten esimerkiksi nyt aineistona olevissa poliittisissa puheissa – kytkeytyy niihin aina samalla myös tiedostamattomia merkityksiä. (Gordon 2002, 39 – 40.)

Representaatioteorian juuret ovat syvällä konstruktionistisessa teoriassa ja tästä näkökulmasta tarkasteltuna sosiaalisen representaation voidaan katsoa olevan yksi väline siinä laajemmassa konstruktionistisessa prosessissa, jonka kautta sosiaaliset maailmat rakentuvat (Potter 1996, 138). Potterin mukaan sosiaaliset representaatiot ovat paitsi olennainen osa tehokasta kommunikaatiota, antavat ne myös välineitä kommunikoinnille ja ympäröivän maailman ymmärtämiselle, sekä mahdollistavat ryhmien välisen erottautumisen. Kaiken tämän lisäksi sosiaaliset representaatiot ohjaavat myös osaltaan mielipiteiden muodostumista. (emt. 139 – 140.) Indigenistisyyttä tarkasteltaessa kiinnostus kohdistuu representaatioiden suhteen siihen, millaisia merkityksiä puheissa kiinnitetään osaksi indigenistisyyttä ja kuinka ne samalla rakentavat tuota representaationsa kohdetta. Vastaavalla tavalla käsillä olevassa tutkimuksessa tarkastellaan sitä, miten aineistona olevien puheiden sisältämät repertuaarit tuottavat ja representoivat toiseutta, eli rakentavat Potterin mainitsemia ryhmien välisiä eroja. Samalla pohditaan myös sitä, kenelle tuo representaatio missäkin tapauksessa pyritään kohdistamaan.

Stuart Hall pitääkin erityisesti juuri kieltä sellaisena representaatiojärjestelmänä, jonka välityksellä merkitykset rakentuvat. Hallille kieli on kuin media, jonka kautta ajatukset, ideat ja tunteet eri kulttuurien sisällä representoidaan. Näin ollen kielen kautta tapahtuva representaatio on keskeinen osa sitä prosessia, jossa merkitykset syntyvät. Merkitykset puolestaan toimivat keskeisellä tavalla identiteettimme rakentajana, niiden avulla luomme käsityksen siitä, keitä me olemme ja keihin me kuulumme. Representaation kautta annamme asioille merkityksen, riippuen siitä millaisia tarinoita me niistä kerromme, millaisia tunteita me niihin liitämme, kuinka me niitä luokittelemme ja käsitteellistämme, sekä millä tavoin me arvotamme niitä. (Hall 1997, 1 – 3). Myös Norman Fairclough näkee kielen aseman olevan suuri yhteiskunnallisen todellisuuden ja identiteettien rakentumisessa, korostaen jokaisen tekstin rakentavan yhtäaikaaisesti niin sosiaalisia identiteettejä, sosiaalisia suhteita, kuin myös kokonaisia tieto- ja uskomusjärjestelmiä (Fairclough 1997, 74 – 75). Kielen kautta

tapahtuvalla representaatiolla on siis vaikutuksia paitsi siihen millaisena ulkopuoliset meidät näkevät, myös kokemukseemme omasta itsestämme.

Identiteettien voidaan siis katsoa tarkoittavan sitä prosessia, jossa yksilölliset tai sosiaaliset merkitykset rakentuvat kulttuurillisten tekijöiden ohjaamina, sekä edelleen muokkautuvat ja uusintuvat sosiaalisessa vuorovaikutuksessa esimerkiksi kielen ja diskurssien välityksellä. Tällaista näkemystä identiteeteistä edustaa myös Manuel Castells, jolle juuri merkitysten tuottaminen keskeistä identiteettien käsitteellistämässä. Castellsin mukaan identiteettejä tuottavat rakennusmateriaalit ovat peräisin historiasta, biologiasta, maantieteestä, kollektiivisesta muistista, tuottavista ja uusintavista instituutioista, valtakoneistosta, yksilöllisistä fantasioista ja uskonnollisesta vakaumuksesta. Näitä aineksia prosessoiden yksilöt, sosiaaliset ryhmät ja yhteiskunnat uudelleenjärjestävät kyseisten rakennusmateriaalien sisältämiä merkityksiä, samalla rakentaen ja muokaten erilaisia identiteettejä. Castells korostaakin, että sillä kuka konstruoi kollektiivisia identiteettejä – ja mihin tarkoitukseen – on keskeinen merkitys siihen lopputulokseen millainen symbolinen sisältö identiteetille muodostuu. Samalla määräytyy myös sen merkitys niille, jotka joko siihen identifioituvat tai asettavat itsensä sen ulkopuolelle. (Castells 1997, 6 – 7.) Näin ollen onkin erityisen tärkeää analysoida juuri niitä lähteitä, joissa merkityksiä prosessissa oleviin identiteetteihin liitetään. Indigena-identiteetin suhteen juuri esimerkiksi Subcomandante Marcosin ja Evo Moralesin indigenististä diskurssia pursuavat puheet edustavat tällaisia lähteitä merkittävällä tavalla.

3.3. Toiseus identiteettien peilinä

Puhuessamme ja käyttäessämme kieltä eri tavoin esitämme samalla erilaisia oletuksia asioiden – tai todellisuuden – luonteesta. Samalla asetamme itsemme tiettyyn suhteeseen verrattuna *toisiin* ja ympäröivään maailmaan. Identiteetin rakentumiselle onkin ominaista, että se rakentuu pitkälti negaation kautta. On helpompi määrittellä se mitä on, sen kautta mitä ei ole. Identiteetin kohdalla tämä tapahtuu useasti toiseuden määrittelynä, eli rajanvetona meidän ja meihin kuulumattomien muiden välille.

William E. Connolly on pohtinut identiteetin rakentumista erityisesti eron tekemisen kautta, eli suhteessa toiseuteen ja erilaisiin viholliskuviin. Connollyn pääteesi on, että identiteetti rakentuu

tiivissä suhteessa erilaisille sosiaalisesti tunnistetuille eroille ja nämä erot ovat välttämättömiä identiteetin olemassaololle. Tunnistetut erot ja erilaisuuden identiteetti puolestaan muuntaa toiseudeksi, turvatakseen näin oman ”itseluottamuksensa”. Näin ollen identiteetti on riippuvainen kyvystään määrittellä erilaisuus ja rakentaa sitä kautta toiseutta ja erilaisia viholliskuvia, eli rajata tällä tavoin määrittelemänsä erilaisuus itsensä ulkopuolelle. Connolly kuitenkin korostaa, että samalla kun konstruoitu toiseus on identiteetin vahvuuden kannalta elintärkeä, on se sille myös uhka, koska se edustaa erilaisuutta mahdollisena vaihtoehtona omalle olemiselle. (Connolly 2002, 64 – 65.) Onkin perusteltua sanoa, että vaikka identiteetti kenties rakentaakin perustansa esimerkiksi yhteisen kulttuurin, uskonnon, etnisyyden tms. kokemuksesta, se kuitenkin mahdollistuu vasta meihin kuulumattoman toisen määrittelemisen avulla (Harle 1993, 10; Löytty 2005, 166 – 167). Meidän identifioiminen tapahtuu diskursiivisesti nimeämällä joitakin kyseessä olevaa sosiaalista muodostelmaa yhdistäviä tekijöitä. Samalla periaatteella erilaiset kollektiiviset identiteetit muodostuvat myös sellaisille merkitysmuodostelmille, joilla voidaan erottaa meihin kuulumattomat ja rajata heidät tuon kyseisen sosiaalisen muodostelman ulkopuolelle. (Kaunismaa 1997, 226.) Sosiaalisen muodostelman voidaan tulkita olevan paitsi välittömässä sisäisessä vuorovaikutuksessa ole ryhmä, myös kuvitteellisemmalla tasolla yhtenäisesti identifioituva ryhmä (kts. Anderson 2007).

Viime aikoina on lisääntynyt tutkimussuuntaus, joka tarkastelee kolonialismin edistämää toiseuden rakentumista – tai rakentamista – kriittisestä näkökulmasta. Tämä jälki- tai postkoloniaalisena teoriana tunnettu suuntaus kiinnittää huomiota kolonialismin aikaisiin ja ns. jälkikolonialistisiin eriarvoisuutta ylläpitäviin käytänteisiin, sekä toiseutta ja itseä rakentaviin representaatioihin. Edellisten lisäksi postkolonialistinen teoria analysoi myös sellaisia dekolonisaation muotoja, joita kolonisoidut hyödyntävät päästäkseen eroon kolonialismin vaikutuksesta. Näin tehdessään se samalla syväluotaa niitä keinoja, jotka kyseenalaistavat kolonialistiset ja uuskolonialistiset, eriarvoistavat ja alistussuhteita luovat toimintatavat. Joel Kuortin mukaan tämä poliittisesti motivoitunut teoria ”on yhteydessä sellaisiin vallan ulottuvuuksiin kuin kolonialisminvastaisuus, uuskolonialismi, rotu, sukupuoli, kansallisuus, luokka ja etnisuus”. Kyse kuitenkin ole mistään yhtenäisestä ja muuttumattomasta teoriasta, vaan sitä ovat kehittäneet useat eri tutkijat, erityisesti Edward W. Said, G.C. Spivak, Homi K. Bhabha ja Avtar Brah. (Kuortti 2007, 11 – 15.) Indigenististä diskurssia ja indigenistisyyttä tutkittaessa kyseistä teoriaa voidaan soveltaa tarkasteltaessa ilmiötä esimerkiksi *dekolonisaatioprosessin* ja *vastadiskurssin* käsitteiden kautta.

Vaikka toiseutta on usein lähestytty esimerkiksi etsimällä erilaisia vähemmistöihin kohdistuvia piileviä alistussuhteita yhteiskunnallisista rakenteista, voi toiseus rakentua myös toisinpäin, alistetuksi itsensä kokevien vastadiskurssissa alistajiaan kohtaan. Indigenistisyyden tarkastelussa kiinnostuksen kohteena onkin nimenomaan se vastadiskurssi, jonka kautta rakentuu paitsi indigena-identiteetti, myös siitä peilautuva toiseus. Toiseuden suhteen tämä tutkimus onkin kiinnostunut juuri sen representoitumisena indigenistisessä diskurssissa, jonka voidaan tulkita olevan myös entisten kolonisoitujen vastadiskurssia aikaisempaa alkuperäisväestöä alistanutta *valta*diskurssia kohtaan.

Toiseutta käytettäessä teoreettisena tutkimuskäsitteenä, on sen avulla näin ollen mahdollista paljastaa niitä erontekoja, joilla identiteettejä toiseuden kautta rakennetaan. Samalla tunnistetaan myös toiseuden konstruktiivinen luonne, jolloin toiseutta ei pidetä ominaisuutena, vaan seurauksena tietynlaisista näkemisen ja esittämisen tavoista. Näin ollen onkin aina mahdollista, että on olemassa myös toisenlaisia tapoja nähdä ja esittää eroja. Erilaisuus ei siis suoraan tarkoita samaa kuin toiseus. Niiden eron voi Löytyn mukaan nähdä esimerkiksi niin, että erilaisuus on lähinnä kuvaileva, toiseuden taas ollessa enemmänkin strateginen käsite, johon liittyy aina myös valtasuhteita. Näin ollen Löytyn mukaan onkin kiinnitettävä erityisesti huomiota siihen, milloin erilaisuus muuttuu toiseudeksi ja milloin toiseudesta puolestaan tulee vihollisuutta. (Löytty 2005, 181 – 182.)

3.4. Kollektiivinen identiteetti

Indigenistisyyttä ja indigena-identiteettiä tutkittaessa kollektiivisen identiteetin ymmärtäminen muodostuu olennaiseksi. Kollektiivisen identiteetin käsite on varsin laaja ja pitää sisällään useita erilaisia sosiaalisen identiteetin muotoja. Käsitettä voidaankin käyttää eräänlaisen yleiskäsitteen tavoin erilailta määräytyville useamman kuin kahden henkilön muodostamille identifioitumisille (Kaunismaa 1997, 220). Kollektiivinen identiteetti saattaa perustua esimerkiksi kansallisuuteen, etnisyyteen, sukulaisuuteen, uskontoon, ammattiin tai poliittiseen identifikaatioon.

Pekka Kaunismaan mukaan kollektiivisesta identiteetistä voidaan yleisesti ottaen katsoa olevan kyse silloin, kun identiteettiä koskevia ominaisuuksia annetaan yksilön sijasta ensisijaisesti ryhmälle tai yhteisölle. Kun yksilön nähdään koostuvan näistä samoista laajempaa ryhmää määrittelevistä

ominaisuuksista, koskee kollektiivinen identiteetti myös yksilön itseyttä. Konstruktionistisen käsityksen mukaan nämä ominaisuudet eivät kuitenkaan perustu objektiiviseen samuuteen, vaan niistä käsityksistä ja tulkinnoista siitä, mitä yksilö tai laajempi ryhmä on. Kaunismaa korostaakin, että identiteetissä on kyse nimenomaan *tulkinnallisesta* itseyskäsityksestä ja näin ollen identiteetin käsite on hänen mukaansa pidettävä erillään esimerkiksi ”todellisuuden” tai ”olemisen” käsitteistä. Identiteetti ei siis vastaa suoraan yksilön tai ryhmän olemista tai todellista luonnetta. Kaunismaa näkee, että faktojen kuvailemisen sijaan ”*identiteetissä arvioimme itseämme erilaisten symbolien, kielellisten ilmausten, ’myyttien’, kertomusten ja kulttuuristen representaatiotapojen välityksellä.*” Identiteetissä onkin Kaunismaan näkemyksen mukaan kyse tahdonvaraisesta, ”olemiseen” läheisessä suhteessa olevasta *projektista*, eikä ”olemisen” suorasta heijastumasta. (Kaunismaa 1997, 221 – 222.)

Projektiluonteen mahdollistaman kuvitteellisuuden kautta jonkin tietyn kollektiivisen identiteetin sisällään pitämä ryhmä voi todellisuudessa olla hyvinkin heterogeeninen. Kuitenkin siihen kollektiiviseen identiteettiin viittaavat puhutavat perustuvat ennemminkin sosiaaliseen yhtäläisyyteen ja samankaltaisuuteen. Tätä kautta ihmiset tuottavat identiteetille sisältöjä ja samalla näiden viittausten kautta ryhmä voidaan nähdä kokonaisuutena, joka eroaa muista ryhmistä. Identiteettiin liitettävien ominaisuuksien on kuitenkin oltava riittävän abstrakteja, sillä muutoin niihin identifioituminen kävisi laajan ryhmän kohdalla mahdottomaksi. (Kaunismaa 1997, 222 – 223.) Ajatuksen identiteetteihin liitettävien ominaisuuksien abstraktiudesta laajempien ryhmien identifioitumisen mahdollistamiseksi voidaan tulkita olevan läheinen juuri Benedict Andersonin (2007) teorialle kuvitellusta yhteisöllisyydestä.

Myös Francesca Polletan & James M. Jasperin mukaan kollektiivinen identiteetti voi kuvata niin kuviteltuja kuin konkreettisiakin yhteisöllisyyden muotoja. Heidän mukaansa kollektiivinen identiteetti on yksilön kognitiivinen, moraalinen ja emotionaalinen yhteys laajempaan yhteisöön. Se on käsitys jaetusta statuksesta tai suhteista, jotka ovat usein enemmänkin kuviteltuja, kuin henkilöiden välisiä suoria kokemuksia. Muodostuneita kollektiivisia identiteettejä – kuten esimerkiksi juuri indigena-identiteettiä – representoidaan ja ylläpidetään kulttuurin kautta; nimissä, kertomuksissa, symboleissa, vaatteissa, rituaaleissa ja puhetyyleissä. (Polletta & Jasper 2001, 285, 298). Tämän samuuden tunteen – joka Rogers Brubakerin ja Frederick Cooperin mukaan voi perustua sekä samuuteen itsessään, että myös pelkkään samuuden kokemukseen – voidaan odottaa ilmentyvän esimerkiksi keskinäisenä

solidaarisuutena, jaettuna tiedostamisena tai kollektiivisena toimintana (Brubaker & Cooper 2000, 7). Näistä molemmat ovat vahvasti läsnä indigenistisyyden muodostuessa yksilön ja ryhmän erääksi merkittäväksi samuuden kokemuksen muodoksi.

3.4.1. Etnisyys ja kulttuuri kollektiivisen identiteetin määrittelijöinä

Indigenistisyyden ja indigena-identiteetin tarkastelun kannalta eräitä merkittäviä kollektiivista identiteettiä koossa pitäviä tekijöitä ovat etnisyys ja kulttuuri. Kun etnisyyttä tarkastellaan diskursiivisesti rakentuneena kielellisenä merkitysjärjestelmänä, rajataan tarkastelun ulkopuolelle kaikki etnisyyden käsitteeseen liitetyt primordialistiset oletukset. Sen sijaan etnisyyden katsotaan rakentuvan kielen välityksellä ja sen vuoksi huomio kiinnittyy niihin tapoihin, joilla etnisyyttä rakennetaan erilaisissa kielellisissä tapahtumissa. (Sintonen 1999, 128.) Rogers Brubaker on kuvannut etnisyyden olevan suhteellinen, dynaaminen ja hetkittäinen käsite, eikä jotakin, jonka voisi ymmärtää kokonaisuutena ja pysyvänä asiana tai ilmiönä. Brubaker kehottaa tarkastelemaan etnisyyttä – kuten myös rodun ja kansan käsitettä – kategorioina, kulttuurillisesti vakiintuneina ilmauksina, diskursiivisina järjestelminä, satunnaisina tapahtumina, sekä poliittisina projekteina. Tämä tarkoittaa Brubakerin mukaan etnisaation, rodullistamisen ja kansallistamisen käsittämistä ”poliittisina, sosiaalisina kulttuurillisina ja psykologisina *prosesseina*”. (Brubaker 2002, 167.)

Näin tarkasteltuna myös indigenistisyys ja indigena-identiteetti erotetaan tässä yhteydessä sellaisista kielen ulkopuolisista tekijöistä, jotka liittyvät primordialistisiin oletuksiin. Indigenistisyyden tai indigena-identiteetin ei myöskään ajatella olevan mikään objektiivinen tai yhtenäinen ilmiö, vaan sen oletetaan jatkuvasti rakentuvan uudelleen ja saavan uusia muotoja erilaisten kielellisten tapahtumien kautta. Näin ollen myös kyseisen ilmiön tarkastelun on keskityttävä pelkän indigenistisyyden luonteen kuvailemisen sijaan koskemaan ennen kaikkea sen rakentumisen muotoja (vrt. Knuutila 1998, 25 – 26). Tutkimuksen aineistona olevat poliittiset puheet toimivatkin erinomaisena esimerkkinä sellaisista kielellisistä tapahtumista, joissa merkityksiä tuotetaan diskursiivisesti ja joissa myös indigenistisyyden rakentumisen prosessiluonne on analyysin kautta mahdollista havaita.

Richard Jenkins on lähestynyt etnisyyttä kollektiivisen toiminnan kautta. Kollektiivisen toiminnan näkökulmasta etninen yhteisöllisyys on sosiaalisen lähentymisen muoto, joka määrittelee jäsenyyden,

kelpaavuuden ja hyväksymisen. Mikä tahansa kulttuurillinen piirre voikin toimia perustana ja voimavarana etniselle lähentymiselle. Sellainen voi Jenkinsin mukaan olla esimerkiksi kieli, rituaalit, taloudellinen elämäntilanne, elämäntapa yleisesti tai luokka-asema. Näistä varsinkin kielen ja rituaalin merkitys on erityisen suuri etnisyyden rakentumisessa, koska niiden välityksellä muodostuvat ryhmänsisäiset käsitykset siitä mikä on oikein ja asianmukaista. (Jenkins 1997, 10 – 11.)

Myös kulttuurin käsitteelle on etnisyyden tavoin tyypillistä, että se määritellään samaan yhteisöön kuuluvien ihmisten kollektiivisen toiminnan kautta rakentuvaksi yhteiseksi merkitysjärjestelmäksi. Stuart Hallin mukaan tätä yhteistä merkitysjärjestelmää tuottavat, pitävät yllä ja muokkaavat esimerkiksi kieli, uskonto, tavat, traditiot ja diskurssi. Näiden kautta rakentuu yhteenkuuluvuuden tunnetta ylläpitävä yhteisten merkitysten maailma, joka näyttäytyy meille yhtenäisenä kulttuurina. Kun löydämme paikkamme tällä merkitysten kentällä, meille rakentuu kuva siitä keitä me olemme ja mihin me kuulumme. Tätä kautta kulttuuri on eräs keskeisimmistä kollektiivisen – ja myös yksilöllisen – identiteetin rakentumiseen vaikuttavista tekijöistä. (Hall 2003, 90 – 91, 85.)

Jorge Larraín on havainnollistanut hyvin eron edellä mainitun konstruktionistisen, sekä sille vastakkaisen essentialistisen tavan välillä ymmärtää kulttuuri-identiteetin käsite. *Essentialistisen* käsityksen mukaan jokin perustavanlaatuinen yhteenkuuluvuuden siteen muodostava, valmiina olemassa oleva tekijä, on kulttuuri-identiteetin perusta ja yksilön tai ryhmän tarvitsee vain löytää se. Essentialismiin perustuva kulttuuri-identiteetti on muuttumaton ja pysyvä. *Konstruktionistisen* käsityksen mukaan kulttuuri-identiteetti puolestaan tuotetaan ja se on koko ajan muutoksessa reagoiden suhteessa toiseen. (Larraín 1994, 157 – 158; 1996, 216 – 217) Näistä kahdesta identiteetin käsittämisen tavasta edellinen on jo pitkään ollut voimakkaan kritiikin ja kiivaan purkuprojektin kohteena (Huttunen 2005, 128).

Tarkastellessaan etnisyyttä, Jenkins on pohtinut essentialismin ja konstruktionismin välistä suhdetta, sekä etnisyyden luonnetta muun muassa suhteessa kulttuuriin. Hänen mukaansa etnisyyden on sellaista kulttuurillista eriytymistä, jossa etnisyyden ymmärretään olevan merkittävässä roolissa suhteessa kulttuuriin, eli jaettuihin merkityksiin. Samalla Jenkins näkee sen olevan myös sosiaalisen vuorovaikutuksen tuote, joka ei ole sen enempää muuttumaton tai lopullinen kuin kulttuurikaan, jonka yksi osa se on, tai se konteksti jossa se on rakentunut. Etnisyys sosiaalisena identiteettinä on

määritelmän mukaan sekä henkilökohtainen että kollektiivinen, *ulkoistuen* ("externalized") sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja *sisäistyen* ("internalized") henkilökohtaisessa itse-identifikaatiossa. (Jenkins 1997, 13 – 14.) Olennaisinta Jenkinsin kulttuurin ja etnisyyden käsitteellistämässä lienee se, että kumpikaan niistä ei ole jotain, joka ihmisillä *on* tai johon he *kuuluvat*. Enemminkin ne ovat monimutkaisia repertuaareja joita ihmiset kokevat, käyttävät, oppivat ja tekevät päivittäisessä elämässään. Kaiken tämän kautta he rakentavat sen hetkisen käsityksen itsestään sekä kanssaihmisistään. Tästä seuraa Jenkinsin päätelmän perusteella usein etnisyyden määrittäminen erityisesti suhteessa *toiseen*, jolloin se määrittelee enemmän *toisen* kuin itsensä luonnetta. (Jenkins 1997, 14.)

Omassa tutkimuksessani määrittelen sekä kulttuuri-identiteetin, että etnisen identiteetin lähellä toisiaan oleviksi kollektiivisen identiteetin muodoiksi, joita esimerkiksi yhteisiksi koetut uskomukset, arvot, traditiot, kieli, elämäntapa, luokka-asema tai historia pitävät yllä ja edelleen muokkaavat. Indigena-identiteettiä pidän eräänä kulttuuri- ja etnisen identiteetin variaationa, jonka rakentamiseen liittyviä tekijöitä tämä tutkimus pyrkii lähemmin tarkastelemaan. Jaetut kulttuuri- ja etniset identiteetit – kuten myös indigena-identiteetti – toimivatkin tällä tavoin ajateltuna osana kuvitteellisten yhteisöjen rakennusprosessia, joka konkretisoituu pitkälti juuri diskurssien välityksellä. (vrt. esim. Jenkins 1997, 10 – 11; Hall 2003, 90 – 91; Polletta & Jasper 2001; Anderson 2007; Brubaker 2002; Huttunen 1999.)

4. TUTKIMUKSEN METODOLOGIA JA AINEISTON ESITTELY

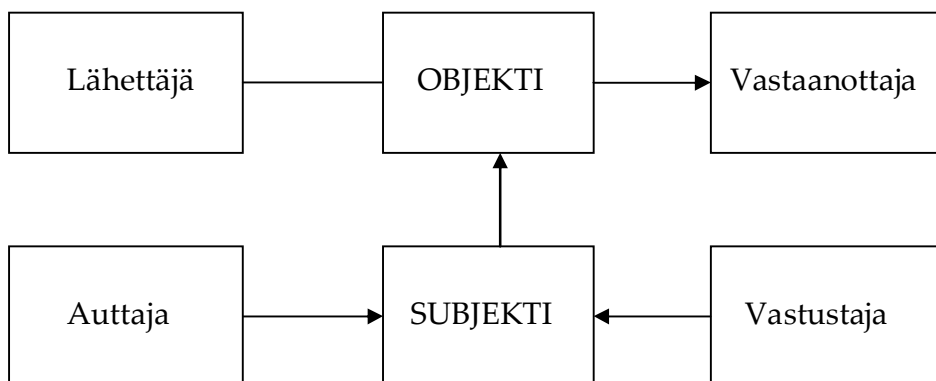
Tutkimukseni keskeisin metodi on diskurssianalyysi, jonka keinoin toteutettuun tulkintaan tutkimukseni pääpiirteittäin rakentuu. Diskurssianalyysi konkretisoituu tutkimuksessa erityisesti indigenistisen diskurssin sisältämien repertuaarien erotteluna ja niiden analyysinä. Diskurssianalyysin ohella hyödynän lisäksi rajallisesti tiettyjä enemmänkin retoriikan tutkimukselle perinteisiä analyysitapoja. En siis näe kyseisiä metodeita toisiaan poissulkevinä vaihtoehtoina, vaan pikemminkin eräänlaisina sukulaismetodeina, joista toinen voi tukea toista tutkimuskysymyksen säädelleessä niiden keskinäistä painopistettä. Tämä mahdollistaa syvällisemmän analyysin sellaisten kysymysten ja aineistojen edessä, joita on mahdollista lähestyä eri tavoin molemmilla kyseisistä metodeista. Ennen varsinaisen analyysin aloittamista, puran aineistoni A.J. Greimasin aktanttimallin avulla tarinarakenteet paljastavaan muotoon. Aktanttimallin keinoin tuon puheista esille niissä piilevät juonelliset rakenteet, jonka jälkeen myös niissä esiintyvät toimijat tulevat helpommin havaittaviksi. Tämän jälkeen toteutettavan diskurssianalyysin avulla taas etsin analysoimistani puheista esille sellaisia repertuaareja ja puhetapoja, jotka osaltaan mahdollistavat vastaamisen asettamiini tutkimuskysymyksiin indigenistisyyden ja toiseuden rakentumisesta. Diskurssianalyysin avulla on mahdollista vastata myös siihen kysymykseen, millaisia näkemyksiä todellisuudesta ja indigenistisyydestä puheissa tuotetaan. Uuden retoriikan rooli tutkimuksessani on hyvin rajallinen, ja pitkälti diskurssianalyysia ja aktanttimallia täydentävä. Kyseisen menetelmän käsitteitä ja tulkintaa hyödyntäen nostan puheista esiin tiettyjä niissä toistuvia argumentaatiokeinoja, sekä pohdin repertuaarien ja puheteemojen merkitystä suhteessa mahdolliseen vastaanottajaan.

Diskurssianalyysin olen valinnut tutkimukseni päämetodiksi, koska se sopii mielestäni parhaiten analyysin keinoksi tarkasteltaessa identiteettien rakentumista kielen välityksellä. Perinteisesti poliittisia puheita on tarkasteltu useammin retoriikan menetelmiä painottaen, jolloin päällimmäisenä kiinnostuksen kohteena on ollut yleensä erilaiset vakuuttamisen keinot ja yleisösuhteet. Identiteettien rakentumista tarkasteltaessa tarkastelun kohteena on kuitenkin enemmänkin merkitysten sosiaalinen rakentuminen, sekä niihin liittyvät arvolataukset, jotka vaikuttavat identiteettien muodostumiseen. Tämän vuoksi kyseisten metodien painopiste on tässä tutkimuksessa totutun vastainen. Näitä tutkimuksellisia keinoja käyttäen, on aineistosta uskoakseni parhaiten mahdollista löytää vastauksia tutkimuskysymysten muodossa esitettyyn problematiikkaan.

Tässä luvussa esittelen tutkimuksessa käyttämäni metodit liittäen ne samalla käsillä olevaan tutkimukseen. Lisäksi tuon metodeista esille niiden teoreettiset pääpiirteet siten, kuin ne tämän tutkimuksen yhteydessä ymmärrän ja niitä tässä tutkimuksessa hyödynnän. Methodiesittelyjen jälkeen esittelen tutkimuksessa käyttämäni aineiston, sekä pyrin mahdollisimman yksityiskohtaisesti perustelemaan syyt niin sen valintaan, kuin myös aineiston rajaukseen vaikuttaneista tekijöistä. Tämän jälkeen on mahdollista paremmin hahmottaa – aineisto ja metodiset toimintatavat tuntien – se tutkimuksellinen kokonaisuus, johon tuleva analyysi perustuu.

4.1. A.J. Greimasin aktanttimalli tulkinnan apuvälineenä

Aineistonani olevien poliittisten puheiden sisällöllisten rakenteiden tulkinnassa olen ottanut avukseni liettualaisen Algirdas Julien Greimasin (1980) kehittäemän aktanttimallin, jonka ideana on jakaa tekstin merkitystä ylläpitävät rakenteet osiin. Aktanttimallin perusajatuksena on tuoda erityisen aktanttikaavion avulla esille tekstin sisältämät toimija-asetat ja toimijoiden väliset suhteet, joita kutsutaan aktanttirooleiksi. Greimasin alkuperäisessä aktanttimallissa (kts. kuvio 1) toimija-asetat ovat *lähettäjä/vastaanottaja*, *subjekti/objekti*, sekä *auttaja/vastustaja* (Greimas 1980, 206). Aktanttimallin ydin on subjektin ja objektin välinen suhde, jonka ympärille muut toimijat ryhmittyvät osallistuen yhdessä subjektin ja objektin välisen arvosuhteen määrittelyyn (Greimas 1980, 205 -206; Sulkunen & Törrönen 1997, 76; Korhonen & Oksanen 1997, 57).



Kuvio 1. Aktanttimalli (Greimas 1980, 206)

Lähettäjä on motivoitunut tavoittelemaan objektia ja määrittää toiminnan päämäärät. Auttajan rooli on tukea subjektia, kun vastustaja tai mahdollinen vastasubjekti taas pyrkii estämään toiminnan onnistumista. Lopuksi vastaanottaja puolestaan arvioi toiminnan onnistumista ja palkitsee tai rankaisee osallisia tavoitteiden toteutumisen mukaan. (Korhonen & Oksanen 1997, 57; Greimas 1980, 201 – 205.) Aktanttimalli siis perustuu tarinan rakenteessa piilevien aktanttien vastakkaisuudelle ja ristiriitaisille pyrkimyksille. Samalla nämä vastakkaisuudet muodostavat tarinaan jännitteitä. Ristiriitaisten pyrkimysten ei kuitenkaan tarvitse välttämättä tiedostettuja, vaan joskus ne paljastuvat vasta tarinan lopussa. (Korhonen & Oksanen 1997, 57.) On kuitenkin huomioitava, että aktanttikaaviota ei ole tarkoitettu otettavaksi liian kirjaimellisesti eikä jokaiseen aktanttiasemaan läheskään aina sijoitu eri toimija. Vastaanottaja ja lähettäjä voivat siis olla sama toimija, jopa subjekti itse. Toimijoiden asema saattaa myös tarinan edetessä vaihtua. (Sulkunen & Törrönen 1997, 76 – 77; Korhonen & Oksanen 1997, 57 – 58.)

Aktanttimallia käytettäessä on huomioitava, että kyseessä on ennen kaikkea käsitteellinen apuväline, jolla tekstin merkitysulottuvuuksia on mahdollista jäsentää. Mallia ei siis voi soveltaa mekaanisesti, vaan sen vahvuus on päinvastoin mahdollisuudessa sen soveltamiseen ja muokkaamiseen sopivaksi omaa käyttötarkoitusta ajatellen. (Korhonen & Oksanen 1997, 58.) Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että analyysissä voidaan kiinnittää huomio vain esimerkiksi tiettyihin aktantteihin, jättäen toiset tarkastelun ulkopuolelle. Toisaalta sitä on myös mahdollista täydentää lisäämällä siihen aktantteja. Usein käytetty aktanttimallin muoto onkin sellainen, jossa on mukana vastustajan lisäksi vasta-subjekti. Tällöin vastustaja toimii varsinaisen vasta-subjektin avustajana. Omassa tutkimuksessani sovellan Greimasin alkuperäistä aktanttimallia, josta vasta-subjekti puuttuu (kts. kuvio 1). Vastustaja-aktantti käsittää siis tässä tapauksessa niin itse vastustajan, kuin myös vastustajan käyttämät keinot ja avustajat.

Kielitieteistä teoriataustansa ammentavan aktanttimallin käyttö on yleistynyt viimeaikoina myös sosiologisessa tutkimuksessa, erityisesti semioottisesti painottuneessa tutkimuksessa. Semioottisen tai tulkitsevan sosiologian voidaan nähdä olevan analyysimenetelmän sijaan enemmänkin metateoria todellisuuden ymmärrettävyydestä ja sen tuottamisen sosiaalisuudesta, tulkinnan toimiessa sen metodina. Sulkunen lähestyy tätä metateoreettista lähestymistapaa kahdesta näkökulmasta, joista ensimmäinen tiedostaa todellisuuden ymmärrettävyyden olevan merkityksen antamista ja tulkintojen vuorovaikutusta, jotka samalla arvottavat kuvaamaansa todellisuutta. Toiseksi, sosiaalisen

todellisuuden symboliset ilmenemismuodot ovat puhetta tai tekstiä joltakin, jollekin oletetuille vastaanottajille, ja ne pitävät aina sisällään jälkiä tästä vuorovaikutuksesta. Näin rakentuvat puhuja- ja vastaanottajakuvat määrittelevät Sulkusen mukaan sitä näkökulmaa, josta todellisuutta tarkastellaan. Samalla ne rakentavat puhujalle ja vastaanottajalle identiteettiä määrittelemällä näiden molempien suhdetta siihen todellisuuteen, jota ne kuvaavat. (Sulkunen 1997, 17 – 18.) Semioottisen sosiologian mukaan sosiaalisen todellisuuden on aina pukeuduttava johonkin kielelliseen muotoon eli diskurssiin, jotta se olisi tulkittavissa. Tähän liittyy aina valikoitumista, sillä kielelliset ilmaukset ovat tietoisuuden tuotteita ja siksi sosiaalisia. Kuitenkaan koko sosiaalinen todellisuus ei välttämättä rajoitu niihin. (Sulkunen 1997, 28.) Sulkusen mukaan juuri aktanttimalli tarjoaakin sosiologiselle analyysille toimivan teorian niistä rakenteista, joiden varassa todellisuus dokumentoituu tulkittaviksi teksteiksi. (Sulkunen 1997, 35.)

Tutkimuksessani hyödynnän aktanttimallia erityisesti aineistona olevien puheiden purkamiseksi selkeämmin hahmotettavaan muotoon, sekä niiden sisältämien tarinarakenteiden paljastamiseksi. Tämän avulla on mahdollista tehdä havaittaviksi ne toimijat, toiminnan perusteet, sekä käytettävät keinot, jotka teksteissä piilevät. Samalla tehdään näkyväksi tavoitteiden saavuttamista estävät tai hankaloittavat tekijät, sekä tavoitteiden saavuttamista edesauttavat tekijät tai toimijat. Kun puheiden kokonaisrakenne on purettu auki, analysoin aineistona olevia puheita edelleen ensisijaista metodiani eli diskurssianalyysia käyttäen. Aktanttimalli toimii siis parhaiten aineiston käsitteellisenä apuvälineenä jäsenettäessä tekstin merkitysulottuvuuksia, jolloin sen avulla on mahdollista selventää toimijoiden suhteita ja merkitystä matkalla varsinaiseen analyysiin (Korhonen & Oksanen 1997, 58). Diskurssianalyysin ja aktanttimallille läheisen semiotiikan yhdistävänä piirteenä onkin nähty olevan juuri kiinnostus merkitysten muodostumiseen ja välittymiseen, eli yhteisten totuuksien muodostumiseen (Summa 1995, 69).

4.2. Päämetodina diskurssianalyysi

Tutkimukseni päämetodi on diskurssianalyysi. Diskurssianalyysi perustuu käsitykseen diskurssiteoriasta, jonka mukaan kaikki objektit ja toiminnat ovat merkityksellisiä, ja niiden merkitys on historiallisesti määräytyneiden tekijöiden seurausta. Diskurssiteoria katsoo jokaisen ilmiön tai tapahtuman merkityksen riippuvan aina diskurssijärjestyksestä, joka muodostaa myös niiden

identiteetin ja merkittävyyden. Kaikki diskurssit ovat diskurssiteorian mukaan sosiaalisia ja poliittisia konstruktioita, jotka synnyttävät erilaisten objektien ja toimintojen välille suhdeverkostoja. Tämä mahdollistaa samalla sellaisten subjektipositioiden muodostumisen, joihin sosiaaliset toimijat voivat identifioitua. Diskurssiteoria tarkastelee sitä tapaa, jolla sosiaaliset käytänteet artikuloivat ja kilpailevat diskursseista (t. repertuaareista), jotka puolestaan rakentavat sosiaalista todellisuutta. (Howarth & Stavrakakis 2000, 2 – 3.)

Diskurssiteorian keskeisin apuväline tutkimuksessa on diskurssianalyysi. Diskurssianalyysin laajempaan teoreettiseen viitekehykseenä on ajatus edellä esitellystä sosiaalisesta konstruktionismista, jonka eräänä keskeisimmistä rakennusvälineistä se kielenkäytön eri muodot näkee. Diskurssianalyysin mukaan kielen käyttö ei siis ainoastaan vain kuvaa maailmaa, vaan merkityksellistää ja samalla järjestää, rakentaa, uusintaa ja muuttaa sitä sosiaalista todellisuutta, jossa elämme. Käyttäessämme kieltä me siis konstruoinme eli merkityksellistämme kaikki ne kohteet ja asiat, joista me puhumme, kirjoitamme tai joita me muuten kuvaamme. (Jokinen et al. 2004, 18.) Vivien Burrin sanoin, ”kun ihmiset puhuvat toisilleen, he samalla rakentavat maailmaa”. Burr katsoo diskurssin viittaavan erilaisiin merkitysjärjestelmiin, metaforiin, representaatioihin, kuviin, tarinoin, julkilausumiin, ja muihin vastaaviin, jotka yhdessä tuottavat tietyn version todellisuudesta tai esimerkiksi tietystä joukosta ihmisiä. Tämän määritelmän mukaan jokaisesta ilmiöstä – ja sen ohella todellisuudesta – voi olla olemassa erilaisia versioita, jotka ovat niin ikään rakentuneet kielen ja erilaisten diskurssien kautta. Tässä suhteessa onkin siis tärkeä ymmärtää, ettei ole vain yhtä tapaa representoida maailmaa. (Burr 1995, 7, 48.)

Diskurssianalyysi perustuukin todellisuuden – tai todellisuuksien – sosiaalisen rakentuneisuuden tunnistamiseen, ja sen tavoitteena voidaan nähdä olevan tuota todellisuutta luovien konstruktioiden näkyväksi tekeminen ja selittäminen (Jokinen et al. 2004, 19 – 21). Juuri tähän tarkoitukseen sitä käytetään myös pyrittäessä tekemään indigenistisyyden erilaisissa repertuaareissa realisoituvat konstruktioit näkyviksi. Diskurssianalyysissä kieli ymmärretäänkin erityisinä konstruktiivisina merkityssystemeinä, jonka ei oleteta olevan todellisuuden suora heijastuma. Jokisen *et al* mukaan tällä pyritään välttämään yksinkertaistavien tulkintojen tekeminen ja luomaan selitysvoimaisempia argumentteja siitä, miten sosiaalinen todellisuus on rakentunut ja kuinka sitä koko ajan rakennetaan yhä uudestaan. (emt., 19 – 21.)

Liisa Remeksen mukaan todellisuuksia rakentavat diskurssit voivat esiintyä niin kahden kuin useammankin ihmisen muodostaman ryhmän keskusteluissa, mutta myös esimerkiksi koko yhteiskunnan käytänteissä tai jonkun erityisen yhteiskunnallista toimintaa ohjaavan tahon toiminnassa. Kuulija voi myös olla vuorovaikutuksessa passiivinen siitäkin huolimatta, että tutkittaisiin mikä vaikutus diskurssilla on kuulijaan tai kuulijaryhmään. Poliittisia puheita voitaneenkin pitää eräänä esimerkkinä sellaisesta yksisuuntaisesta vuorovaikutuksesta, jossa kuulijan rooli on passiivinen. Remes katsookin yhteistä erilaisille diskurssianalyttisille lähestymistavoille olevan juuri sen, että niiden mukaan ihminen ja erityisesti ihmisryhmät omaksuvat tiettyjä kulttuurisia käytänteitä diskurssien kautta ja tuottavat näitä edelleen sosiaalisella osallistumisellaan. (Remes 2006, 289, 296.) Oleellista onkin muistaa myös painottaa tutkimuksessa kielenkäyttöön liittyvää toimijaulottuvuutta. Näin ollen ei pidä vain tutkia repertuaareja tai diskursseja sinänsä, vaan tarkastella myös sitä, millaisissa tilanteissa ja millä tavalla ne aktualisoituvat puheessa. (Jokinen et al. 2004, 26 – 28.)

Käsitteiden käytössä on diskurssianalyysin sisällä eroavaisuuksia. Kuten jo edellä on käynyt ilmi, on merkityssysteemejä mahdollista kutsua paitsi diskursseiksi, myös repertuaareiksi tai tulkintarepertuaareiksi. Jokisen *et al* mielestä ei ole niinkään tärkeää se mitä käsitettä kulloinkin käytetään, kuin se, miten se käytettäessä määritellään. Itse ymmärrän Jokisen *et al* tavoin käsitteiden olevan niin läheisiä sukulaiskäsitteitä, että ne voidaan määritellä samalla tavalla sellaisiksi merkityssuhteiden systeemeiksi, ”jotka rakentuvat sosiaalisissa käytännöissä ja samalla rakentavat sosiaalista todellisuutta”. (Jokinen et al. 2004, 26 – 28.) Käytän sekä diskurssin että repertuaarin käsitteitä läpi tutkimuksen viittaamaan samaan perusajatuksen – eli puheessa rakentuviin merkityssysteemeihin – kuitenkin niin, että puhun analyysiosuudessa indigenistisen diskurssin käsitteestä laajempaa yläkäsitteenä, jonka sisältämiä edelleen eriteltäviä ”aladiskursseja” kutsun repertuaareiksi. Näin luon pienen käsitteellisen eron yleisemmän indigenistisen diskurssin, sekä sen sisältämien lukuisten repertuaarien välille, joista katson indigenistinen diskurssin muodostuvan.

Tutkimuksessani diskurssi ymmärretään näin ollen diskurssianalyysin erään keskeisimmän kehittelijän Michel Foucaultin esittämässä merkityksessä. Foucault erotti diskurssien tutkimuksen pelkästä lingvistisestä yhteydestään ja oli enemmänkin kiinnostunut diskursseista representaatiojärjestelmänä. Foucaultille diskurssi merkitsee joukkoa lausumia, jotka yhdessä muodostavat diskursiivisen

muodostelman. Diskursiivinen muodostelma pitää sisällään samojen diskursiivisten käytäntöjen sääntöjen mukaisesti muodostettuja lausumia. Ainutkertaisuudesta huolimatta näitä lausumia saatetaan diskurssissa myöhemmin usein toistaa ja niihin voidaan yhä uudelleen viitata. Foucaultin mukaan diskurssit ovatkin erilaisia asenteita ja mielipiteitä, jotka tuottavat kielen välityksellä sellaisia tiedon rakenteita, joiden kautta ihmiset toimivat. Samalla diskurssit myös rakentavat ja muokkaavat kohteensa, sekä niihin liittyvät merkitykset. (Foucault 2005, 40 – 41, 155; Alhanen 2007, 57, 71; Hall 1997, 44; Summa 1995, 69.)

Täten Foucaultille diskurssi ei ollut diskurssi vain lingvistiksessä konseptissa, vaan hän ymmärsi sen laajemmin sekä kielenä että käytäntönä. Se, mikä jäi diskurssien ulkopuolelle, oli Foucaultin mielestä merkityksetöntä, koska merkitykset rakentuvat vasta diskurssien kautta. (kts. Hall 1997, 44 – 45.) Myös Howarthin ja Stavrakakisin diskurssikäsitteet perustuvat foucaultlaiseen perinteeseen. He käyttävät diskurssin käsitettä viittaamaan sellaisiin merkityksellisiin käytäntöihin, jotka muodostavat subjektien ja objektien identiteettejä. He pitävät diskursseja tässä suhteessa konkreettisina sosiaalisten suhteiden ja käytänteiden järjestelminä, jotka ovat luontaisesti poliittisia. Näin siksi, että niiden muodostumiseen liittyy aina erilaisia valtakäytäntöjä, kuten antagonismia ja rajanvetoa ”sisäpuolisten” ja ”ulkopuolisten” välille. (Howarth & Stavrakakis 2000, 3 – 4.) Erilaisia diskursseja käyttämällä on siis mahdollisuus vaikuttaa siihen, millaiseksi käsitys todellisuudesta ja sitä kautta myös itse todellisuus muodostuu. Foucaultin diskurssikäsitteiden mukaan tietoa tuotetaan diskurssien välityksellä. Näin ollen niillä jotka diskursseja tuottavat, on valtaa tehdä diskursseista totta ja tuottaa samalla tietoa (Hall 1999, 104). Poliittiset puheet ovatkin näin ajatellen mitä kiinnostavin diskurssien kautta tapahtuvan tiedon, todellisuuden ja identiteettien tuottamisen väline.

Diskursseja ja repertuaareja tarkastelevalla tutkimuksella onkin nykyään usein ominaista kiinnostuksen kohdistaminen *minän* rakentumisen prosesseihin, siihen kuinka *minästä* (tai *meistä*) puhutaan. Diskurssianalyttiselle repertuaareihin kohdistuvalle minän tarkastelulle on keskeistä oletus siitä, että avain minän rakentumisen ymmärtämiselle on niiden tapojen hahmottaminen, joilla ihmiset puhuessaan järkeistävät käyttäytymistensä ja olemustansa. Se ei ole, että on olemassa yksi minä odottamassa löytämistään, vaan että kielellisten käytänteiden kautta on löydettävissä useita eri tavoin rakentuvia ja erilaisia merkityksiä saaneita minän muotoja. Nämä erilaiset minät tulevat puheessa esiin eri konteksteissa, sekä samalla rakentuvat niissä. (Potter & Wetherell 1989, 102.) Identiteettien

rakentumisen prosesseihin keskittyvän diskurssianalyttisen tutkimuksen tarkoitus ei siis ole sen ratkaiseminen, mikä kieltä käyttävän henkilön tai henkilöiden mahdollisista useista erilaisista ja jopa keskenään ristiriitaisista minä/me representaatioista edustaisi todellista identiteettiä. Tutkimuksen kohteeksi otetaan sen sijaan puheessa ilmenneiden erilaisten versioiden moninaisuus. (Jokinen et al 2004, 38) Myös Foucault on korostanut, että diskurssianalyysin tarkoitus ei ole pyrkiä paljastamaan diskurssien ja repertuaarien kohteena olevien asioiden tai ilmiöiden todellista olemusta. Sen sijaan analyysin avulla voidaan tehdä näkyviksi ne diskursiiviset tavat ja säännöt, joita käyttäen kyseisistä asioista puhutaan. (Alhanen 2007, 64.) Juuri näin myös tämä tutkimus pyrkii lähestymään tarkastelemaansa indigenistisyyttä.

Martin Diskin kutsuu erityiseksi etniseksi diskurssiksi sellaista puhetta – joko tavallisten ihmisten keskinäistä puhetta tai heidän johtajiensa julkisia puheita – joka levittäytyy manifestin tavoin kohderyhmäänsä viittaavien lausumien muodostamina rakennelmina. Hänen mukaansa tällainen etninen diskurssi ilmaisee ryhmäidentiteettien syntymistä tai vahvistumista, sekä muodostaa erilaisia merkitysrakennelmia. Diskin korostaa, että etninen diskurssi voi olla lähtöisin paitsi etnisestä ryhmästä itsestään, mutta myös hegemonisessa asemassa olevan valtaväestön taholta. Tällöin erilaiset etniset diskurssit voidaan nähdä ikään kuin etnisen valta- ja vastadiskurssin välisenä taisteluna, jossa etninen ryhmä pyrkii kumoamaan heihin ulkopuolelta suuntautuneen määrittelyn omaehtoisella itsemäärittelyllä. (Diskin 1991, 157.)

Oman tutkimukseni tarkastelun kohteena on indigenistinen diskurssi ja sen erilaisissa repertuaareissa konkretisoituvat ilmentymismuodot, sekä niiden vaikutus indigena-identiteetin rakentumiseen. Tämän kautta pystytään lähestymään kyseessä olevaa etnisen diskurssin muotoa itsemäärittelydiskurssina, sellaisena kuin se esiintyy tarkasteltavien henkilöiden puheissa. Vaikka indigenistinen diskurssi tässä tapauksessa ymmärretäänkin nimenomaan itsemäärittelydiskurssina, on siitä mahdollista etsiä myös vastadiskurssille tyypillisiä heijastumia aiemmasta ulkoapäinsuuntautuneesta alkuperäisväestön määrittelystä.

4.2.1. Diskurssianalyysin traditiot ja oman tutkimuksen sijoittuminen

Diskurssianalyysi ei ole yksi selkeä tutkimustraditio, vaan se on jakautunut useaan eri tekijöitä eri tavoin painottavaan haaraan. Jakoja voidaan tehdä paitsi esimerkiksi syntykodin mukaan ranskalaisen, saksalaisen ja anglo-amerikkalaisen tradition välillä, myös niiden sisällä, kuten realistisen ja relativistisen koulukunnan välillä (kts. Remes 2006, 302 – 304 & Juhila 1999, 163 – 167). Vivien Burr erottaa kaksi erilaista traditiota diskurssin ymmärtämiseksi. Näistä ensimmäinen on hänen itsensäkin edustama ranskalainen strukturalismi ja poststrukturalismi, jotka ovat kiinnostuneet erityisesti diskurssien roolista suhteessa esimerkiksi identiteettiin, subjektiviteettiin, valtasuhteisiin ja sosiaaliseen muutokseen. Toisen diskurssin tutkimuksen tradition edustajat taas ovat enemmänkin kiinnostuneita siitä mihin ihmiset kielenkäytöllään pyrkivät ja esimerkiksi siihen, millaisia retorisia keinoja toimijat käyttävät. Jälkimmäisen tradition edustajat eivät siis ole niinkään kiinnostuneet subjektiviteetista, itsestä tai vallasta, ja irtautuvat sen vuoksi täysin suhteesta psykoanalyysin perinteeseen. (Burr 1995, 47.) Omassa tutkimuksessani yhdistyy piirteitä molemmista Burrin mainitsemista tutkimustraditioista, vaikka se nojaakin voimakkaammin juuri Burrin ja Foucaultin edustamaan ranskalaiseen perinteeseen.

Toteutettava diskurssianalyysi on mahdollista luokitella myös sen perusteella, mitkä ovat tutkijan yhteiskunnalliset motiivit tutkimuksen teolle. Tässä mielessä merkittävä kahtiajako voidaan tehdä kriittisen ja analyttisen diskurssianalyysin välillä. Edellisen lähtökohtana on usein oletus tekstissä ja puheessa piilevien alistussuhteiden olemassaolosta, joiden tarkasteluun tutkija kriittisessä diskurssianalyysissä keskittyy. Usein kriittisen diskurssianalyysin tarkoituksena on osallistua poleemisen puheenvuoron tavoin yhteiskunnalliseen keskusteluun, pyrkien tekemään näkyväksi tai jopa muuttamaan sosiaalisia epäkohtia. Analyttinen diskurssianalyysi puolestaan perustuu edellistä vahvemmin tiukkaan aineistolähtöisyyteen, eikä se tee etukäteen oletuksia erilaisten alistussuhteiden olemassaolosta tai luonteesta. Sen sijaan se pyrkii enemmänkin sosiaaliseen todellisuuteen liittyvien ilmiöiden yksityiskohtaiseen erittelyyn. (Jokinen 1999, 86 – 87.)

Tämän kahtiajaon valossa oman tutkimukseni painotus sijoittuu selvästi enemmän analyttisen diskurssianalyysin puolelle. Näin siksi, että tutkimukseni tarkoitus on pyrkiä analyttisellä tavalla purkamaan ja selittämään erästä sosiaaliseen todellisuuteen liittyvää ilmiötä, eli indigenistisyyttä ja sen ympärille rakentuvaa kollektiivista identiteettiä. Käsillä oleva tutkimus ei juurikaan omaa kriittisen

diskurssianalyysin piirrettä liittyen poleemiseen kannanottoon tai alistussuhteiden paljastamiseen. Sen sijaan se pyrkii suhtautumaan aineistoonsa ilman valtaan liittyviä ennakko-oletuksia ja esittämään ilmiön sellaisena kuin se käytettävien metodien avulla aineistossa tutkijalle näyttäytyy. Vaikka tutkimuksessa ei näin ollen olekaan kyse varsinaisesta kriittisestä diskurssianalyysistä, tunnustaa se kuitenkin saaneen alkunsa juuri kiinnostuksesta erilaisiin alistussuhteista nouseviin vastadiskursseihin, jollaisena myös indigenististä diskurssia voidaan ainakin tietyin osin pitää.

4.2.2. Retoriikan rooli tutkimuksessa

Kuten on käynyt ilmi, tämä tutkimus kohdistaa kiinnostuksensa indigenistisen diskurssin esiintymiseen eräällä erityisellä esiintymisareenalla, poliittisissa puheissa. Indigenististä diskurssia voidaankin jo pelkästään esiintymiskontekstinsa perusteella pitää myös poliittisena diskurssina. Poliittiset diskurssit ovat siitä erityisen kiinnostava diskurssin muoto, että niillä pyritään aina jossain määrin vaikuttamaan ulkopuolisten henkilöiden mielipiteisiin, mielikuviin ja ajattelutapoihin. Nämä tekijät puolestaan vaikuttavat osaltaan myös identiteettien rakentumiseen (kts. esim. Castells 1997). Tämän vuoksi olen ottanut diskurssianalyysia tukevaksi metodologiseksi apuvälineeksi myös tiettyjä retoriikan tutkimuksen välineitä ja käsitteitä. Tutkimukseni aineiston ja tutkimuskysymysten erityisluonne huomioiden on tärkeää tunnistaa paitsi erilaisia indigenistisen diskurssin sisältämiä repertuaareja, myös ne keskeisimmät retoriset keinot, joita hyödyntäen puhujat kyseisiä repertuaareja käyttävät. Näin siksi, että erilaisten retoristen keinojen kautta on mahdollista edesauttaa kollektiivisiin identiteetteihin diskursiivisesti liitettyjen ominaisuuksien ja merkitysten juurtumista osaksi kyseessä olevaa identiteettiä.

Retoriikan tutkimuksen ja diskurssianalyysin välillä onkin läheinen metodologinen suhde, jonka luonnetta on pohtinut muun muassa Arja Jokinen (1999). Jokisen mukaan retorinen analyysi sopii hyvin myös diskurssianalyttisiin tutkimuksiin, vaikka niiden välillä onkin selkeitä painotuseroja. Kun retoriikassa huomio kiinnitetään pääosin argumentaation keinoihin ja yleisösuhteen tarkasteluun, niin diskurssianalyysissä kielellisen tuottamisen muodot liitetään suoremmin kulttuuristen merkitysten tuottamisen ja tulkinnan vuorovaikutuksellisten prosessien tarkasteluun (Jokinen 1999, 46 – 47).

Antiikin Kreikkaan juurensa ulottavaa retoriikkaa on määritelty vuosien saatossa mitä moninaisemmin eri tavoin. Esimerkiksi toisinaan se on rajattu tarkoittamaan pelkästään suostuttelevaa puhetta, kun taas toisinaan sen on nähty kattavan kaikenlainen välineellinen kielellinen ilmaiseminen. Joskus sillä taas on tarkoitettu argumentaatiota, joskus kaunopuheista kielenkäyttöä. Jotkut määritelmät jättävät retoriikalle myös mahdollisuuden tarkoittaa puheen ja tekstin lisäksi myös ei-diskursiivista toimintaa. (Gill & Whedbee 1997, 157.) Useista erilaisista määrittelytavoista huolimatta retoriikan voidaan katsoa kaikissa määrittelyissä pitävän sisällään ainakin kaksi perustavanlaatuista piirrettä. Ensinnäkin retorisen toiminnan on perinteisesti ajateltu tapahtuvan politiikan kentällä. Vasta uudemmat tutkijat ovat alkaneet katsoa sen liittyvän myös esimerkiksi uskontoon, tieteeseen, filosofiaan ja kirjallisuuteen. Silti myös nämä tutkijat pitävät keskeisimpänä retorisenä toimintana juuri poliittista puhetta. Toinen erilaisia määritelmiä yhdistävä tekijä on se, että retoriikan katsotaan olevan ennen kaikkea puhetta, jonka on tarkoitus vaikuttaa kohdeyleisöönsä jollakin halutulla tavalla. Retoriikan siis ajatellaan olevan enemmän tai vähemmän apuväline pyrittäessä luomaan halutunkaltainen suhde yleisön ja puhujan välille. (emt. 157.) Erilaisia retorisia keinoja voivat olla esimerkiksi etäännyttäminen omista intresseistä, toisto, asiantuntijalausunnolla vahvistaminen, esimerkkien käyttö, yksityiskohdilla vakuuttaminen, numeerinen määrällistäminen, metaforien käyttö, sekä ääri-ilmaisujen tai kontrastiparien käyttäminen (Jokinen 1999b, 132 – 155).

Omassa tutkimuksessani retoriikan keinojen tiedostamisen avulla on mahdollista ymmärtää laajemmin indigenistisyyden ja indigena-identiteetin diskursiivista rakentumisprosessia. Retoriikan teoriat ja käsitteet tulevat analyysissa esille kuitenkin vain aika ajoin diskurssianalyysin rinnalla, aina silloin, kun niiden avulla on saavutettavissa tarpeellista lisäarvoa tarkasteltavan ilmiön ymmärtämiseksi. Aineistoa ei siis analysoida tutkimuksessa retoriikan keinoin omana erillisenä kokonaisuutena, vaan sen sijaan erilaiset retoriikan tulkintakeinot nousevat esille tarvittaessa diskurssianalyysin lomassa.

4.3. Aineiston esittely ja rajausperusteet

Tutkimukseni aineisto on koottu zapatistien johtohahmon Subcomandante Marcosin *La Otra Campaña*n yhteydessä pitämistä puheista, sekä Bolivian presidentin Evo Moralesin vajaan kahden ensimmäisen virkavuoden aikana pitämistä puheista. Ajallisesti tämä tarkoittaa sitä, että Marcosin puheet sijoittuvat vuoteen 2006 ja Evo Moralesin vuosiin 2006 ja 2007. Aineisto on Marcosin osalta kerätty kokonaisuudessaan EZLN:n virallisilta internet-sivuilta, Moralesin kohdalla taas kahta puhetta lukuunottamatta viideltä Bolivian valtion tai MAS-puolueen hallinnoimalta sivustolta (kts. liite 1). Vaikka itse aineisto on kerätty kokonaisuudessaan internetin kautta, olen tutustunut tutkimukseni viitekehykseen myös paikan päällä Boliviassa ja Meksikon Chiapasissa. Boliviassa minulla oli mahdollisuus seurata paikallisen alkuperäisväestön kanssa television välityksellä Evo Moralesin suorana lähetettyjä puheita ja keskustella heidän kanssaan aiheesta. Lisäksi tutustuin Evo Moralesin kotikaupungissa Cochabambassa indigena-kulttuuria edistävään Tinku -järjestöön. Chiapasissa puolestani vierailin vahvalla zapatistien kannatusalueella, muun muassa San Cristóbal de las Casasin kaupungissa, sekä sitä ympäröivissä kylissä. Vaikka varsinainen analyysi siis kohdistuu puhtaasti tekstiaineistoon, koen pystyväni edellä mainittujen vierailujen kautta ymmärtämään tutkimaani ilmiötä huomattavasti perusteellisemmin, sekä liittämään tutkimusaineistoni paremmin siihen kontekstiin, josta se kumpuaa.

Mainittuna aikana pidettyjen puheiden määrässä oli Marcosin ja Moralesin välillä huomattavan suuri ero. Kun Subcomandante Marcosin kohdalla tarkasteluaikana tammikuun 2006 alun ja vuoden 2007 tammikuun 1. päivän välille sijoittuvia puheita oli löydettävissä 315 kappaletta, löytyi Evo Moralesin 21.tammikuuta 2006 ja 25. marraskuuta 2007 välisenä aikana pitämiä puheita Bolivian valtion ja MAS:n virallisilta sivuilta 74 kappaletta. Aineiston runsauden vuoksi on aineistoa edelleen rajattu hallittavampaan muotoon syvällisen analyysin mahdollistamiseksi. Lopulliseksi aineistoksi on valikoitunut molemmilta henkilöiltä 30 puhetta, eli yhteensä analyysin kohteena on 60 puhetta. Tämän seurauksena käsiteltävä aineisto on edelleen riittävän laaja, mutta ei kuitenkaan liian suuri onnistuneen analyysin toteuttamiseksi.

Myös analysoitavien puheiden pituudessa oli suuria vaihteluita. Lyhimpien puheiden transkriptiot olivat molemmilla vain kahdesta kolmeen sivua, kun pisimmät puheet ovat noin 16–25 sivuisia.

Poikkeuksen tekee ainoastaan Evo Moralesin virkakautensa yksivuotisjuhlallisuuksissa pitämä maraton-puhe, joka kesti yli kolme tuntia, transkription ollessa 47 sivua. Suurin osa analysoitavista puheista on niin Moralesilla kuin Marcosillakin pituudeltaan 6-12 sivuisia. Kaikki analysoitavat puheet olivat yhtä poikkeusta lukuunottamatta alkuperäiskielisiä, eli espanjaksi. Osa puheista pitää sisällään lyhyitä tzotzilin, aymaran tai quechuan kielisiä osia, mutta ne jäävät yleensä iskulausetyyppisiksi huudahduksiksi. Ainoa poikkeus edellä mainittuun on Marcosin zapatistien kansannousun 14. vuosipäivänä pitämä puhe, joka on kokonaan tzotzilin kielinen. Kyseisestä puheesta on kuitenkin olemassa zapatistien itsensä laatima espanjankielinen käännös, jota analyysissani käytän. Seuraavaksi käyn läpi ne keinot, joita käyttäen aineisto on saanut lopullisen muotonsa, kuin myös ne tutkimukselliset syyt, joiden vuoksi kyseisiin rajauksiin on päädytty.

Aineiston ajallinen rajaus

Mainittuun ajalliseen rajaukseen olen päätenyt seuraavista syistä. Ensinnäkin valittu ajanjakso on Subcomandante Marcosin aktiivisin esiintymisjakso koko zapatistien julkisuudessa olon aikana. Vuoden 2006 aikana EZLN:n delegaatio teki 32 Meksikon osavaltiota kattaneen *La Otra Campaña* –kiertueen, jonka yhteydessä Marcos saattoi pitää yhden päivän aikana jopa kolmesta viiteen eri puhetta erinäisissä tilaisuuksissa. *La Otra Campaña* alkoi Meksikon presidentinvaalien varjokampanjana, mutta sen tavoitteet olivat kuitenkin yksittäisiä vaaleja laajemmat. Kampanjakiertue jatkuikin pitkälti yli heinäkuussa 2006 pidettyjen vaalien ja vuonna 2007 kiertueelle seurasi jatkoa *La Segunda Etapa*:n muodossa. Zapatistien edellinen näkyvä esiintulo oli ollut vuonna 2001, jolloin puhekiertue ulottui Meksikon etelä- ja keskiosiin. Kyseinen kiertue jää kuitenkin laajuudessaan selvästi vuonna 2006 alkaneen *La Otra Campaña*n varjoon. *La Otra Campaña*n aikana pidettyjen puheiden yleisö oli paitsi erittäin laaja, myös hyvin heterogeeninen. Puheita pidettiin niin alkuperäisväestölle, työläisille, koululaisille, yliopisto-opiskelijoille, kuin myös erilaisten alakulttuurien edustajille. Marcosin itsensä mukaan kampanjan tarkoituksena oli tavata erilaisia kansalaisryhmiä ja järjestöjä, jotka niin ikään taistelevat oikeuksistaan ja ajavat samankaltaisia arvoja¹⁰. Yleisömäärät vaihtelivat pienistä kokouksista tuhansien henkilöiden mielenosoituksiin, keskivertoyleisön ollessa kuitenkin useimmiten pieniä ryhmiä alkuperäisväestön edustajia ja campesinoja.

¹⁰ Marcosin puhe 1.1.2006, San Cristobal de las Casas.

Evo Moralesin kohdalla kyse on hänen kahdesta ensimmäisestä presidenttikaudesta, sen vuoksi varsinkin tiettyjä hänen alkukautensa puheita voidaan pitää myös eräänlaisina linjapuheina. Määrällisesti Moralesille ei kertynyt yhtä suurta määrää puheita kuin Marcosille, mutta se ei vähennä niiden arvoa tutkimusaineistona. Moralesin puheiden yleisöt ovat juuri presidenttiydestä johtuen sikäli erityisen kiinnostavat, että hän piti puheitaan usein Marcosista poikkeavissa yhteyksissä, kuten esimerkiksi parlamentissa tai YK:n yleiskokouksessa. Tällainen aineisto tarjoaakin mahdollisuuden myös sen pohtimiseen, kiinnittykö indigenistisyyteen mahdollisesti erilaisia merkityksiä valtionpäämies Evo Moralesin, ja useimmiten pienissä kylissä omille kannattajilleen puhuvan Marcosin puheissa.

Puheiden ajalliselle rajaukselle vuosiin 2006 ja 2007 on olemassa kuitenkin myös ulkoisia, tutkijasta riippumattomia syitä. Suurin tällaisista syistä on varhaisempien puheiden rajallinen saatavuus. Varsinkaan Evo Moralesin kohdalla ennen vuotta 2006 pidettyjä, eli presidenttikautta edeltäneitä puheita, ei juuri ole saatavilla¹¹. Marcosilla kohdalla vanhempia puheita on saatavilla selvästi Moralesia enemmän, mutta silti vain yksittäisiä verrattuna kyseisen kahden vuoden aikaiseen tallennusmäärään. Varhaisempien puheiden rajallinen saatavuus ei kuitenkaan muodostu tutkimuksen ongelmaksi, sillä ajallinen vertailu ei ole tämän tutkimuksen tarkoitus. Useat aikaisemmat tutkimukset ovat käsitelleet indigenististen liikkeiden lisääntymistä ja tuoneet esille tapahtuneen sisällöllisen muutoksen indigenistisen diskurssin ja retoriikan suuntaan (kts. esim. Martí i Puig 2004; Máiz 2004; Bengoa 2000; Canessa 2006; Zúñiga García-Falces 2004; Jackson & Warren 2005). Käsillä oleva tutkimus pyrkiikin syventymään tuohon jo aiemmin tunnistettuun identiteettidiskurssin muotoon ja analysoimaan muun muassa sen kautta rakentuvaa merkityks maailmaa, sen sijaan, että se pyrki uudelleen paljastamaan itse indigenistisen diskurssin olemassaolon tai sen lisääntymisen.

Aineiston sisällöllinen rajaus – relevantin aineiston etsiminen

Tutkimuksessa käytettävän aineiston rajausta on tehty paitsi ajallisesti, myös sisällöllisesti valitun ajanjakson sisällä. Kummankaan henkilön kaikkia mainittuna ajanjaksona pitämiä puheita ei siis ole otettu mukaan. Sellaisena aineisto olisi yhä liian laaja, eikä relevantein mahdollinen esitettyjen

¹¹ Tiedustelin Evo Moralesin presidenttikautta edeltäviä puheita suoraan MAS -puolueelta Boliviasta, mutta myöskään heillä ei ollut toimittaa kyseisiä puheita (sähköpostikirjeenvaihto MAS:n kanssa 18.5.2007).

tutkimuskysymysten edessä. Lopullinen aineisto koostuukin molempien kohdalla 30 puheesta, jotka ovat valikoitu laajemmasta kyseisenä ajankohtana pidetystä puhemäärästä seuraavalla tavalla.

Koska Subcomandante Marcosin kokonaispuhemäärä tarkasteluajankohtana oli huomattavasti suurempi kuin Moralesin, on Marcosin 315 löydetyistä puheesta poimittu aluksi satunnaisotoksella joka neljäs puhe. Tämän seurauksena Marcosin puheita oli jäljellä koko tarkasteluajan 315 puheesta 78 kappaletta, eli niiden määrä on lähes sama kuin Evo Moralesilla. Tämän jälkeen rajausperusteeksi nostettiin aineiston relevanttius tutkimuskysymyksiä ajatellen. Jäljellä olleet puheet käytiin läpi ja niistä valittiin lopulliseksi aineistoksi sellaiset puheet, joissa indigenistinen diskurssi nousi esiin, eli oli toisin sanoen aktiivisessa käytössä. Toinen kriteeri relevantin aineiston valikoimiseksi on ollut kohdeyleisö, sekä puheiden laajempi merkittävyys. Tällaisia keskeisiä puheita Moralesin kohdalla olivat esimerkiksi virkakauden avajaispuhe, kaasuvarojen kansallistamispuhe ja puheet YK:n yleiskokouksissa. Marcosilla merkittäviä puheita voidaan katsoa olleen esimerkiksi zapatistien kansannousun vuosipäivinä pidetyt puheet ja suurille yleisömassoille pidetyt puheet pääkaupungin keskustaukio Zocalolla. Molempien kohdalla on kiinnitetty huomiota siihen, että kohdeyleisöjen vaihtelevuus valitussa aineistossa olisi suhteessa niiden vaihteluun kokonaispuhemäärässä. On kuitenkin huomioitava, ettei kohdeyleisöä olla kaikkien puheiden lähteissä tarkalleen määritelty, eikä se sen vuoksi noussut aineistorajauksista tehtäessä yhtä merkittävään rooliin kuin itse indigenistisen diskurssin läsnäolo.

Edellä mainittujen sisällöllisten kriteerien perusteella aineiston ulkopuolelle rajautuneita puheita olivat Moralesin kohdalla selvästi tutkimuskysymyksiäni ajatellen ei-kiinnostavat puheet, kuten puheet erilaisten laitosten (sairaaloitten, tehtaiden yms.) avajaisissa tai esimerkiksi tietyt talouspolitiikkaan liittyvät puheet. Tällaisissa puheissa tarkastelun kohteena oleva indigenistinen diskurssi ei juurikaan noussut esille. Marcosin kohdalla analyysin ulkopuolelle rajautui tässä vaiheessa pääasiassa sellaiset puheet, jotka sisällöllisesti olivat selvästi jo useiden mukana olevien puheiden toistoa. Näin sen vuoksi, ettei indigenistisestä diskurssista irrallisia puheita Marcosin kohdalla ollut juurikaan samassa määrin löydettävissä, kuin Moralesilla.

Tiettyissä rajoissa tapahtuva valikoiva sisältöön perustuva aineistorajaus on tässä yhteydessä perusteltua seuraavista syistä. Ensinnäkin, tutkimukseni päällimmäinen tarkoitus ei niinkään ole tehdä

kokonaisanalyysia kyseessä olevien henkilöiden mainittuna aikana pitämistä puheista. Sen sijaan tarkoitus on keskittyä analysoimaan muun muassa sitä, millaista kuvaa indigenistisyydestä kyseisten henkilöiden poliittisissa puheissa rakennetaan, ja millaisia merkityksiä siihen liitetään. Näin ollen on turha ottaa analyysiin mukaan enemmissä määrin sellaisia puheita, joissa indigenistinen diskurssi ei juurikaan ole läsnä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kokonaisuuden merkitys jäisi pimentoon. Päinvastoin, vaikka analysoin tutkimuksessani keskitetysti sellaisia puheita ja puheen osia, joissa indigenistinen diskurssi on aktiivinen, en kuitenkaan jätä huomiotta kyseisen diskurssin roolia puheiden kokonaisuudessa. Kuitenkin juuri indigenistiseen diskurssiin liittyvä problematiikka on se, johon tutkimus analyysinsa kohdistaa ja joka sitä vie eteenpäin. Näin ollen myös sisällöllisin perustein toteutettu aineiston rajaus on perusteltua, sillä vain se mahdollistaa puheiden sisältämän indigenistisen identiteettdiskurssin riittävän perusteellisen analyysin.

Keskittyminen analysoimaan rajatusti vain osaa puheista ei siis tarkoita sitä, että puheista olisi pyritty poimimaan vain ”helpot tapaukset”, joiden odotettaisiin antavan suoria vastauksia esitettyihin kysymyksiin. Suoritetun aineiston rajauksen tarkoitus ei ole etsiä helppoja vastauksia asetettuihin tutkimuskysymyksiin, vaan pyrkimys on mennä havaintojen ”taakse”, jolloin vastauksia asetettuihin kysymyksiin on mahdollista löytää vain perusteellisen analyysin kautta (kts. Alasuutari 1994, 71). Tässä tapauksessa havaintojen taakse menemisen voidaan ajatella tarkoittavan esimerkiksi syvällisen analyysin kohdistamista indigenistisen diskurssin sisältämiin repertuaareihin, etsien niistä niiden sisältämiä merkityksiä ja pohtia niiden roolia indigena-identiteetin ja toiseuden rakentumisessa. Tällöin itse indigenistisen diskurssin ”löytymisen” ei oleteta olevan tutkimustulos sinänsä, vaan vasta ensi askel analyysin aloittamiselle. Etsittäessä vastauksia tämän tutkimuksen identiteettdiskurssille esittämiin tutkimuskysymyksiin, onkin siis perusteltua nostaa puhemerestä varsinaiseen analyysiin juuri sellaisia puheita ja puheiden osia, joissa tarkastelun kohteena oleva indigenistinen diskurssi mahdollisimman rikkaana esiintyy.

Tutkimuksen aineistovalinta luo mielestäni hyvät edellytykset asetettuihin tutkimuskysymyksiin vastaamiselle. Vain analysoimalla kahden tai useamman eri keinoja käyttävän – ja eri alueella toimivan sekä eri etnisistä ryhmistä koostuvan – indigenistisen liikkeen indigenistisyyteen liittämiä merkityksiä, on mahdollista tehdä kokonaisvaltaisia tulkintoja indigenistisyyden ja siitä heijastuvan toiseuden rakentumisesta poliittisessa diskurssissa.

5. AINEISTON ANALYYSI

Tutkimuksen analyysi etenee seuraavasti. Aluksi aineistona olevista puheista nostetaan esiin A.J. Greimasin aktanttimallia hyödyntäen niiden sisältämä tarinarakenne, sekä siinä esiintyvät toimijat. Aktanttimallin hyödyntäminen ei kuitenkaan rajoitu tutkimuksessa vain analyysin alkuun. Vaikka aktanttimalli toimiikin tässä tutkimuksessa pitkälti varsinaista päämetodia tukevana metodina, kulkevat nämä kaksi analyysin apukeinoa käsi kädessä läpi analyysilukujen. Tarinarakenteen purkamisen jälkeen puheita siirrytään analysoimaan varsinaisen päämetodin eli diskurssianalyysin keinoja käyttäen. Tässä yhteydessä puheista paikallistettu indigenistinen diskurssi jaetaan erillisiksi repertuaareiksi, jonka kautta indigenistisyyteen kiinnittyneet erilaiset merkitykset nostetaan esiin ja tuodaan analysoitavaksi. Repertuaarikohtaisen tarkastelun lisäksi repertuaarien esiintymistä aineistossa analysoidaan myös kontekstisidonnaisesti. Tämän jälkeen repertuaareja tulkitaan pohtien niiden luonnetta, sekä mahdollisia päämääriä ja vaikutuksia, jotka niiden kautta mahdollisesti toivotaan saavutettavan. Seuraavaksi siirrytään analysoimaan representaation käsitteen kautta indigenistisyyttä ja aineistossa rakentuvaa toiseutta. Samassa yhteydessä tulkitaan puheissa representoituvien toiseuden muotojen suhdetta indigenistisyyteen. Analyysiluvun lopussa tarkastellaan vielä lyhyesti puheista analyysin aikana aineistolähtöisesti esiin nousseita teemoja, eli indigenistisessä diskurssissa heijastuvia aika-historia konteksteja sekä indigenistisyyden suhdetta kolonialismiin.

5.1. Puheiden tarinarakenne ja siinä esiintyvät toimijat

Metodiluvussa esitellyn A. J. Greimasin aktanttimallin avulla puheista on mahdollista saada näkyviin sellaiset keskeiset aktorit, joiden roolin voidaan katsoa olevan aineistossa esiintyvää toimijakenttää mahdollisimman kokonaisvaltaisesti edustavia. Lisäksi sen avulla voidaan paljastaa ne tarinarakenteet, jotka ovat puheissa rakentuvaa maailmaa kuvaavia. Puheiden tarinarakenteiden ymmärtämisen jälkeen avautuu niissä piilevä toimijakenttä paremmin ymmärrettävään muotoon ja syvällisemmälle analyysille edullisemmaksi. Tähän pääsemiseksi on aineistossa esiintyvät toimijat tuotu esille kahdella eri tavalla. Ensin esiteltävän laajan taulukon (aktanttitaulukko 1 ja 2) avulla toimijoiden monimuotoisuus käy yksityiskohtaisesti ilmi. Tämä on tärkeää kokonaiskuvan ymmärtämisen kannalta. Jälkimmäisen, suppeamman ja perinteisemmän aktanttikaavion (aktanttikaavio 1) avulla saadaan puolestaan näkyviin puheiden päätarinarakenne tiivistetyssä muodossa. Tämän lisäksi aktanttimallia hyödynnetään

myöhemmin vielä diskurssianalyysin yhteydessä, kun diskurssianalyysin avulla löydettyjen eri repertuaarien rakentama merkityksellisyys puretaan kolmeen erilliseen aktanttikaavioon. Aktanttimallin avulla esille saatujen tarinarakenteiden ja toimijaroolien tunteminen tulee merkitykselliseksi indigenistisyyden ja indigena-identiteetin rakentumista tarkasteltaessa analyysiluvun edetessä erityisesti luvuissa, joissa pohditaan indigenistisyyden itserepresentaatiota sekä indigenistisyyden suhdetta toiseuteen. Myös diskurssianalyysin avulla esiin nostetut repertuaarit konkretisoituvat, kun tunnemme paremmin sen juonirakenteen, jonka keskelle ne puheissa sijoittuvat ja joita ne toisaalta samalla rakentavat.

Seuraavaksi esiteltäviin aktanttirakenteisiin on päästy tekemällä jokaisesta analyysissä mukana olevasta 60 puheesta A.J. Greimasin aktanttimalliin perustuva aktanttikortti, jossa eriteltiin kyseisessä puheessa esiintyvät toimijat – eli aktorit – sekä sijoitettiin ne rooliansa vastaavaan paikkaan aktanttikaaviossa. Vaikka jokainen puhe piti sisällään useita yksittäisiä toimijavaihtoehtoja, oli niistä silti löydettävissä ne pääsuuntaviivat, joita puheiden tarinarakenteet selvästi noudattivat. Seuraavaan laajaan aktanttitaulukkoon – jonka voidaan katsoa olevan aktanttimalliin perustuvan tulkinnan välivaihe – on puheista laadittujen aktanttikorttien perusteella koottu sekä Evo Moralesin, että Subcomandante Marcosin puheissa toistuvasti esiintyvät aktorit. Aktoreista kukin on sijoitettu siihen aktanttilohkoon, joissa ne aineistossa esiintyivät. Tällä tavoin on pystytty tuomaan näkyviin puheissa esiintyvien aktorien moninaisuus.

Marcosin puheissa esiintyvät toimijat (Aktanttitaulukko 1)

| | |
|---|---|
| Lähettiläs: indigenat/ zapatistit/riistetyt ja köyhät/maya- kansat/intiaanien esi-isät/jumalat | Vastaanottaja: indigenat/kaikki eri syistä alistetut (mm.campesinot,työläiset,naiset,opiskelijat, anarkistit,seksuaalivähemmistöt,vanhukset)/ maapallo/"los que estan abajo" ("he, jotka ovat alhaalla") |
| Subjekti: Marcos/EZLN/La Otra Campaña/ indigenat | Objekti: indigenojen oikeuksien ja kulttuurin tunnustaminen/parempi elämä/tasa- arvo/oikeudenmukainen Meksiko/"dignidad y justicia"("kunnia ja oikeudenmukaisuus") |

| | |
|--|--|
| <p>Auttaja: Marcos/La Otra Campaña/ EZLN/muut eri syistä alistetut ryhmät/taistelujen yhdistäminen/organisointuminen/ Programa Nacional de Lucha /uusi perustuslaki/indigenat itse/kapitalismin tuhoaminen/luonnonvarojen hallinta/yhteismaat/hallituksen kaataminen/paikallishallinto ja kansanvalta/rikkaiden häätäminen/kansalaisjärjestöt/ Acuerdos de San Andrés –sopimus/ Sexta Declaración de la Selva Lacandona ja Zezta Internacional”miljoonat ihmiset Meksikossa ja ulkomailla”/ay-liikkeet/puhdas ja vapaa luonto</p> | <p>Vastustaja: kapitalismi/uusliberalismi/hallitus ja presidentti (myös entiset)/rikkaat/perinteiset puolueet (lähinnä PRI, PAN ja PRD)”los de arriba” (=”he tuolla ylhäällä”)/ epäoikeudenmukaisuus/valheet/suuryritykset/ latinalaisamerikkalainen perusvasemmisto/ luonnontuhoutuminen/paikallistason johtajat (kuvernöörit yms.)/Oaxacan hallitus/armeiija ja puolisolitaalliset joukot/poliisi/ vapaakauppasopimukset/luonnonvarojen yksityistäminen/korruptio/ yhdysvaltain hallitus/näennäisdemokratia/rasismi/epäkunnioitus/ Procede ja Prosecom ja Procampo/</p> |
|--|--|

Evo Moralesin puheissa esiintyvät toimijat (Aktanttitaulukko 2)

| | |
|--|--|
| <p>Lähettäjä: Bolivian indigenat/ koko Lat.Am. indigenat/köyhät/campesinot/Bolivian kansa/esisät/alistetut ja unohdetut kansanosat/työläiset</p> | <p>Vastaanottaja: Bolivia/indigenat/campesinot/ koko Latinalaisen Amerikan indigenat/alistetut kansanosat Boliviassa ja koko Lat.Am:ssa/ koko maailman alkuperäisväestöt/Bolivian rahvaat/köyhät/maapallo ja sen ihmiset/luonto</p> |
| <p>Subjekti: Morales/indigenistinen liike/ indigenat</p> | <p>Objekti: indigenojen autonomia ja oikeuksien tunnustaminen/köyhyyden poistaminen/hyvä elämä/oikeudenmukainen ja tasa-arvoinen Bolivia/alistettujen kansojen vapauttaminen/Latinalaisen Amerikan yhdistyminen</p> |
| <p>Auttaja: Yhteiskunnalliset liikkeet/ la Asamblea Constituyente/uusi perustuslaki/Lat.Am:n indigenistiset liikkeet/ilmastonmuutoksen pysäyttämisen/ työläiset/ay-liikkeet/MAS/ luonnonvarojen uudelleenjako/ kansainvälinen yhteisö/ indigenistinen liike/luonnonvarojen vapauttaminen/ luonnonvarojen kansallistaminen/kansalaisjärjestöt/armeiija ja poliisivoimat (nykyään)/YK/ ympäristöliikkeet/Che Guevara/Tupac Amaru, Tupac Katari yms./Fidel Castro ja Hugo Chavez/Kuuba/organisointuminen ja yhtenäisyys/vapaa liikkuvuus/viennin lisääminen/opiskelijat/Bolivian kansa/ kaivostyöläiset/tietyt Euroopan ja Lat.Am:n maat/autonomiset alueet/cocan kasvatuksen salliminen/maareformi/naiset/ koulutuksen lisääminen/hyvät kauppasopimukset/ radioasemien perustaminen kyliin/ neoliberalismin poisto/demokratia tieverkoston kunnostaminen/ EU ja muut taloudellista tukea antaneet/ Tratado de Comercio de los Pueblos (TCP)/ terveydenhuollon parantaminen/ sosiaaliturva/ALBA/ korruption poisto</p> | <p>Vastustaja: kapitalismi/yksityistäminen/ korruptio/TLC eli vapaakauppasopimus/ex-hallitukset ja ex-presidentit/ ALCA/ uusliberalismi/”coca cero”-politiikka (=kokan nollatoleranssi)/peruspalvelujen yksityistäminen/luonnon tuhoaminen/ luonnonvarojen yksityisomistus/sosiaaliset ongelmat/marginalisaatio/epätasa-arvo/monikansalliset suuryritykset/kolonialismi/valheet/Yhdysvaltain hallitus/kokaiini/ Maaailmanpankin ja IMF:n ajamat talousmallit/ edellisten hallitusten laatimat lait/rahan puute/ individualismi/armeiija ja poliisi (aikaisemmin)/ nykymuotoinen globalisaatio/ ”tietyt ryhmät/tahot”, jotka eivät halua tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta/ Pohjoisamerikkalainen imperialismi/sota/G.W.Bush</p> |

Kuten voimme edellisistä aktanttitaulukosta nähdä, saattavat samat aktorit esiintyä yhtä aikaa useammassakin eri toimijaroolissa. Tämä ei ole kokoomataulukon luoma vääristymä, vaan jonkinasteinen roolikasauma oli mahdollista myös yksittäisten puheiden kohdalla. Ennen kaikkea lähettäjä, subjekti ja auttaja aktanttiasemissa esiintyy joissakin aineiston puheissa sama toimija. Myös vastaanottaja on usein sama kuin lähettäjä, auttaja tai subjekti. Roolien päällekkäisyys onkin varsin luonnollista erilaisille juonirakenteille (Sulkunen & Törrönen 1997, 77; Korhonen & Oksanen 1997, 57 – 58).

Kuten edellisistä taulukoista näemme, sekä Moralesin että Marcosin puheiden aktanttirakenne noudattelee vähintäänkin pääpiirteittäin samansuuntaista kaavaa. Tämä oli varsin odotettavaa, kun otetaan huomioon tutkimusasetelman luonne; jos analysoidaan rinnakkain kahta voimakasta indigenististä retoriikkaa käyttävää ja uusliberalismia vastustavaa yhteiskunnallista liikettä tai poliittista puoluetta, on jokseenkin odotettavaa, että myös niiden esittämien puheiden tarinarakenne on samansuuntainen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että juonirakenteen purkaminen olisi ollut turhaa. Näin sen vuoksi, että vaikka etenkin toiminnan tavoitteet, lähettäjä ja vastaanottajat olivat hyvin yhteneväisiä, oli kiinnostavia eroja löydettävissä varsinkin toiminnan keinoissa tavoitteeseen pääsemiseksi. Myös vastustajan roolissa oli selvää variaatiota puhujien välillä, vaikka perimmäiset viholliskuvat (kuten uusliberalismi) olivatkin melko yhteneväisiä. Koska tämän tutkimuksen tarkoitus ei varsinaisesti ole perehtyä itse indigenistisiin liikkeisiin esimerkiksi niiden rakenteita tai toiminnan keinoja tarkastellen, nousee tässä tapauksessa edellisiä kiinnostavammaksi juuri muun muassa vastustajan ja auttajan roolin kautta näyttäytyvän toiseuden tarkastelu. Lisäksi, vaikka puheissa esiintyvät toimijat – ja myös objektit – ovat puhujien välillä varsin yhteneväiset, on niiden nostaminen esiin tärkeää indigenistisyyden diskursiivisen rakentumisen ymmärtämiseksi, kuten tämä analyysi tulee osoittamaan.

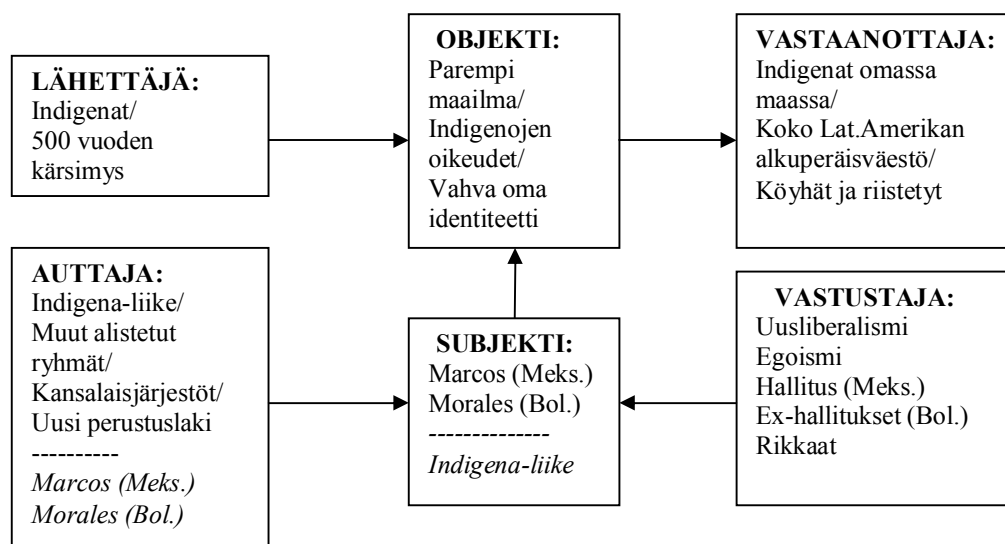
Puheiden tarinarakenne aktanttikaaviossa

Keskeisimpien aineistossa näyttäytyvien toimijoiden varsin laajan ja yksityiskohtaisen listaamisen lisäksi on puheista muodostettu myös suppeampi aktanttikaavio, joka paljastaa läpi puheiden toistuvan, indigenistisen diskurssin ylläpitämän tarinarakenteen – eli puheiden juonellisuuden – paremmin hahmotettavassa muodossa. Tähän tarinamalliin on päästy tarkastelemalla yksittäisten puheiden tarinarakenteita ja toimijoita puheista koostettujen aktanttikorttien avulla, sekä niitä edelleen puhujien

välillä vertaillen. Esiteltävän aktanttikaavion voidaan katsoa tiivistävän hyvin – mutta silti varsin ideaalituypisesti – puheiden sisältämän juonirakenteen. Se ei luonnollisesti ole ainoa mahdollinen tapa tulkita puheiden juonellisuutta, mutta katson sen joka tapauksessa antavan puheiden kokonaisuutta sekä niiden toimijasuhteita ja –asemia selventävän kuvan. Esiteltävä tarinarakenne hahmottui puheista kiinnittämällä aineistossa huomiota juuri tätä tutkimusta kiinnostavaan tematiikkaan, eli indigenistiseen diskurssiin. Analyysin edetessä aktanttimalli otetaan vielä uudelleen käyttöön, kun sen avulla pyritään osoittamaan kuinka erilaiset indigenistisen diskurssin sisältämät repertuaarit rakentavat omia, nyt esiteltävää pääjuonta tukevia – ja sen osaltaan muodostavia – juonirakenteita.

Indigenistisessä diskurssissa rakentuvan tarinan pääjuoni

Aineistossa indigenistisen diskurssin kautta rakentuvan päätarinan objektina voidaan tulkita olevan laajasti ottaen paremman, tasa-arvoisemman ja oikeudenmukaisemman maailman tavoittelu. Tämän varsin utopistisiakin piirteitä sisältävän tavoitteen ohella konkreettisempi objekti läpi aineiston on indigenojen oikeuksien parantaminen, sekä indigena-identiteetin vahvistaminen. Päätarinarakenteesta näyttäisikin selvästi olevan löydettävissä kahdenlaisia objekteja, kaukaisempia ja varsin abstrakteja utopistis-sävytteisiä objekteja, sekä konkreettisempia ja helpommin saavutettavissa olevia objekteja. Jälkimmäisiä voitaisiin kutsua myös väliobjekteiksi, joiden saavuttamisen kautta nähdään avautuvan tie kaukaisempaan ja utopistisempaan päätavoitteeseen pääsemiseksi.



Aktanttikaavio 1. Kertomus indigenojen oikeuksien ja arvostuksen tavoittelusta, sekä vahvemman identiteetin rakentamisesta

Molempien puhujien kohdalla tehtävään lähettäjänä läpi lähes jokaisen puheen voidaan katsoa olevan joko oman maan, oman alueen tai koko Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestö. Lisäksi lähettäjän voidaan abstraktimmalla tasolla tulkita olevan myös alkuperäisväestön yli 500 vuoden ajalta kertyneet kokemukset sorrosta ja riistosta, joka alkuperäisväestön on objektia tavoittelevaan toimintaan ajanut. Molemmat puhujat viittasivat useasti varsin suoraan toimivansa nimenomaan alkuperäisväestön edustajana tai heidän lähettiläänä. Näin he samalla torjuivat oman mahdollisen roolinsa tehtävään lähettäjänä, eli toiminnan alullepanijana. Seuraavissa kahdessa aineistoesimerkissä havainnollistuu erinomaisella tavalla se puheissa piilevä tarinallinen lähtökohta ja tehtävänanto, joka myös edelliseen aktanttikaavioon on tiivistetty. Esimerkeissä konkretisoituva tehtävänanto ja juoniasetelma nousevat esiin useissa aineiston puheissa, mutta yleensä kuitenkin hieman piilevämmin kuin tässä yhteydessä.

” Este compromiso, en lo más sagrado de Tiahuanaco, este compromiso para defender a los bolivianos, para defender al pueblo indígena originaria, no solamente de Bolivia, como anoche nos dieron la tarea, defender a los pueblos indígenas de América, antes llamada Abayala.”

”Tämä sitoumus, kaikista pyhimässä Tiahuanacossa, sitoumus bolivialaisten puolustamiseksi, indigenojen puolustamiseksi, ei vain Bolivian indigenojen, kuten viime yönä annoitte tehtäväkseni, vaan indigenojen puolustamiseksi koko Amerikassa, aikaisemmalta nimeltään Abayalassa”

Evo Morales, 21. tammikuuta 2006 (Tiahuanaco.
Indigenojen traditionaalinen juhlatilaisuus Moralesin
presidenttiyden kunniaksi)

“... yo soy el Subcomandante Insurgente Marcos. Subcomandante quiere decir que no yo mando, sino que encima mío, mandándome, están los compañeros y compañeras que son comandantes y comandantas. Que son hombres y mujeres indígenas de allá de mi tierra, Chiapas. Y entonces, estos compañeros que son mis jefes y mis jefas me dieron una orden antes de salir y es lo que les voy a contar ahorita. Me dijeron: ve y busca al hombre y a la mujer de los tres corazones. Ve y hablalo, ve y busca a la mujer que levanta el rostro digno entre todos. Ve y busca al pueblo de los tres corazones. El corazón que mira hacia atrás, hacia el pasado, para no olvidar nuestra historia, nuestra raíces, nuestras tradiciones y cultura. Y también, el segundo corazón. El corazón que mira nuestro dolor y nuestras rebeldías, las injusticias que tenemos, no en el pasado, sino ahora en el presente. Y que recuerda ese corazón —el segundo— lo que somos como pueblos indios con dignidad. Y el tercer corazón es el que mira hacia el futuro, hacia el mañana. El que sabe que en ese mañana y en ese futuro tenemos que tener un lugar como pueblo indios que somos.”

”... olen Subcomandante Insurgente Marcos. Subcomandante (‘alikomentaja’) tarkoittaa, että minä en johda, vaan he jotka ovat yläpuolellani. Minua johtavat nais- ja miestoverit, jotka ovat komentajia. Jotka ovat mies- ja nais-indigenoja tuolta minun seuduiltani, Chiapasista.

Siispä, nuo komentajat jotka ovat johtajiani, antoivat minulle ennen lähtöäni määräyksen ja siitä kerron teille nyt enemmän.

He sanoivat minulle: mene ja etsi mies ja nainen, jolla on kolme sydäntä. Mene ja puhu hänelle, mene ja etsi nainen joka nostaa kunnialliset kasvot kaikkien keskellä.

Mene ja etsi kolmen sydämen kansa. Sydän, joka katsoo taaksepäin, menneisyyteen, jotta emme unohtaisi

historiaamme, juuriamme, perinteitämme ja kulttuuriamme.

Ja myös toinen sydän. Sydän joka katsoo kärsimyksiämme ja kapinoitamme, epäoikeudenmukaisuuksia joita kohtaamme, ei menneisyydessä, vaan tänä päivänä. Ja muistakoon tämä sydän – toinen sydän – se millaisia olemme kunniallisina intiaaneina.

Ja kolmas sydän on se joka katsoo kohti tulevaisuutta, huomiseen. Se joka tietää, että huomenna ja tässä tulevaisuudessa meillä täytyy olla paikka intiaanikansana, joita me olemme.”

Sup Marcos, 14. helmikuuta 2006 (Ixtepec, Puebla.
Yleisönä pääasiassa indigenoja)

Edelliset otteet aineistosta osoittavat, että lähettäjään saatetaan viitata puheissa varsin suoraan. Molemmissa edellisistä esimerkeistä puhuja tuo esille oman roolinsa tehtävän hoitajana, ei sen antajana. Esimerkkiotteessa Morales nimeää tehtävän antajaksi eli aktanttimallin lähettäjäksi alkuperäisväestön yleensä, Marcos taas zapatisti-liikkeen indigena-komentajat. Molempien puheissa näin ollen korostuu se, että toimeksiantajana on nimenomaan alkuperäisväestö. Erityisesti Marcosin puheissa tämän korostaminen nousee usein varsin merkittävään rooliin, johtuen mahdollisesti Marcosin eurooppalaisista sukujuurista. Oteissa on myös viitteitä tehtävän objektiin, kuten Moralesin kohdalla ”toimia indigenojen puolustamiseksi”. Marcosin esimerkissä taas ilmoitetaan poeettisella tavalla ja vertauskuvien kautta tehtävän olevan indigena-identiteetin vahvistaminen ja paremman tulevaisuuden tavoittelu; ”maailman, jossa on paikka intiaanikansoille”. Edellinen esimerkki on Moralesin kohdalla sikäli erityisen kiinnostava, koska hän piti puheensa Bolivian ja koko Andien alueen alkuperäiskansoille symbolisesti merkittävällä paikalla Tiahuanacossa. Tiahuanacoa (t. Tiwanaku) on pidetty alueen eräänä varhaisena muinaiskulttuurin syntypaikkana, ja erään myytin mukaan niin nykyintiaanien esi-isät, kuin myös heidät luoneet jumalat olivat saaneet alkunsa juuri Tiahuanacossa (Valtonen 2001, 32; Linder 2001, 51 – 52). Puheen pitopaikan linkittyminen koko kulttuurin myyttiseen syntyhistoriaan, tilaisuuden ajoittaminen virkavalan vannomista edeltäneelle päivälle sekä tilaisuuteen liitetyt vahvat intiaanitraditiot lisäävät huomattavasti puheen symboliarvoa (kts. kuva 1, liite 2).

Molemmissa oteissa tarinan subjekti näyttäisi olevan melko selvästi puhuja itse. Kuitenkin useissa puheissa sekä Marcos että Morales pyrkivät jossain määrin peittämään oman sankarisubjektin roolinsa ja puhuvat enemmänkin koko indigenistisestä liikkeestä toimijana. Tällöin niin Marcos kuin myös Morales näyttäytyvät vain yhtenä osana indigena-liikettä, pikemminkin auttajana kuin subjektin roolissa. Näin ollen subjektina voitaisiin päätarinassa pitää näkökulmasta riippuen paitsi puhujaa itseään, myös heidän edustamiaan liikkeitä, tai jopa kaikkia indigenistisiä liikkeitä kokonaisuudessaan. Moralesin

kohdalla subjektina vaikuttaa toimivan osin myös campesino- ja työväenliike. Marcosin puheissa taas joissakin tapauksissa zapatistiliikkeen ohella myös heidän ajamansa *La Otra Campaña*. Näin ollen puhujien oma rooli voi tulkintatavasta riippuen vaihdella auttajan ja subjektin välillä. Indigenaliikkeiden lisäksi auttajan roolissa näyttäytyivät läpi aineiston molempien kohdalla kansalaisjärjestöt ja tavoiteltu uusi perustuslaki. Pyrkimys uuden perustuslain kirjoittamiseksi – jossa olisi muun muassa suora maininta alkuperäisväestön oikeuksista – oli molempien puhujien kohdalla eräs keskeisimmistä tekijöistä, joiden katsottiin vaikuttavan objektiin pääsemiseksi.

Vastustajan roolissa esiintyvät lähes poikkeuksetta läpi aineiston uusliberalismi, egoismi, hallitukset ja ex-hallitukset, sekä rikkaat. Aikaisemmin esitellystä laajasta aktanttitaulukosta näemme yksityiskohtaisemmin muiden aktorien ohella myös vastustajan osalta ne lukuisat eri toimijat, jotka vastustajan roolissa aineistossa esiintyvät (kts. aktanttitaulukko 1 ja 2). Niin vastustajan, kuin myös auttajan roolia käsitelläänkin myöhemmin laajemmin toisetta käsittelevässä luvussa (kts. luku 5.3.).

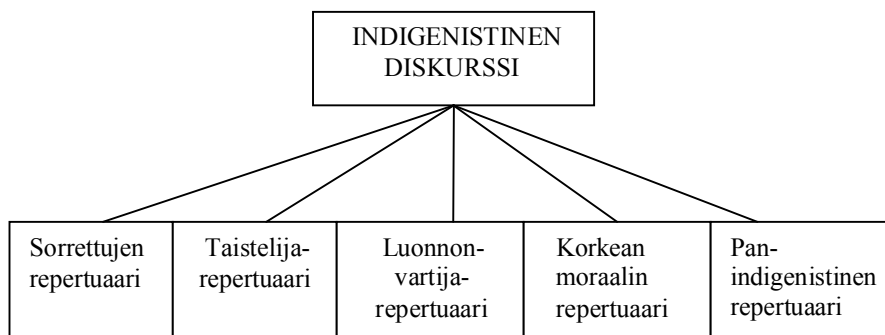
5.2. Indigenistisen diskurssin rakenne ja merkitysisällöt

Vaikka edellä saimme aktanttimallin avulla esimakua siitä tarinarakenteesta, joka indigenistisen diskurssin kautta Evo Moralesin ja Subcomandante Marcosin puheissa rakentuu, mahdollistuu laajempi ymmärrys indigenistisyyteen liitettävistä merkityksistä ja sen rakentamasta todellisuudesta vasta syvällisemmän analyysin kautta. Puheiden juonirakennetta purettaessa aktanttikaavioon kävi ilmi, että puhujasubjektit kokivat pääsääntöisesti edustavansa itsensä sijaan nimenomaan alkuperäisväestöä yleensä. Juuri tämän vuoksi on kiinnostavaa tarkastella puhujien käyttämää diskurssia silmällä pitäen sitä, miten indigenistisyys niissä representoituu, sekä sen kautta samalla myös rakentuu. Seuraavaksi avaankin edelleen indigenististä diskurssia tuomalla diskurssianalyysin keinoin näkyviin sen sisällään pitämät erilaiset repertuaarit, joiden kautta puhujat indigenistisyyttä representoivat ja liittivät siihen merkityksiä. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan erillisiksi repertuaareiksi puretun indigenistisen diskurssin roolia indigenistisyyden ja indigena-identiteetin rakentumisessa.

5.2.1 Puheiden sisältämät indigenistiset repertuaarit

Diskurssianalyttinen aineiston läpikäyminen on edennyt seuraavalla tavalla. Alkuvaiheessa puheet käytiin läpi etsien niistä osiot, joissa indigenistisyydestä tai intiaaniudesta eri tavoin puhuttiin, ja joissa siihen joko eksplisiittisesti tai implisiittisesti viitattiin. Näin paikallistettua indigenististä diskurssia käytiin seuraavaksi läpi perusteellisesti analysoiden, jolloin sen sisältä löydettiin lukuisia erilaisia indigenistisyyttä rakentavia tulkintarepertuaareja. Tällä menetelmällä saatiin muodostettua kattava kuva niistä indigenistisen diskurssin sisältämistä retorisisista ja diskursiivisista tavoista, joita puhujat puhuessaan käyttivät. Tätä kautta erilaiset indigenistisen diskurssin muodot olivat nyt helpommin havaittavissa ja eriteltävissä.

Puheista oli löydettävissä useita erilaisia kielenkäytön tapoja, joita käyttäen indigenistisyyttä eri tavoin representoitiin. Nämä löydökset (ts. erilaiset repertuaarit) jaoteltiin niissä havaittavissa olleiden keskeisten yhteisten piirteiden perusteella viiteen pääkategoriaan (kts. kuvio 2). Löydetyt viisi indigenistisen diskurssin sisältämää repertuaaria ovat *sorrettujen repertuaari*, *taistelijarepertuaari*, *luonnonvartijarepertuaari*, *korkean moraalin repertuaari* ja *pan-indigenistinen repertuaari*.



Kuvio 2. Indigenistisen diskurssin sisältämät repertuaarit

On huomattava, että eritellyt repertuaarit omaavat ideaalimallin luonteen. Tässä yhteydessä se tarkoittaa sitä, että kyseiset repertuaarit esiintyvät puheissa vain harvoin täysin itsenäisenä ja irrallaan muista repertuaareista. Sen sijaan ne ovat useasti osittain päällekkäisiä, joka on diskursseille yleensäkin luonteenominaista. Näin ollen puhujan sama lause saattaa hyvinkin päätyä kahden tai jopa useamman repertuaariryhmän alle, jos se sisältää merkkejä useammasta kuin yhdestä repertuaarista. Seuraavaksi

esittelen jokaisen aineistossa esiintyvään indigenistiseen diskurssiin kuuluvan repertuaarin erikseen, pyrkien samalla aineistosta nostamiini esimerkkitapausten avulla tuomaan esille niiden sisällön, sekä sen kontekstin, jossa puhujat kyseisiä diskursseja käyttävät.¹² Kyseisten viiden repertuaarin tulkitsen muodostavan käsiteltyjen puheiden osalta sen laajemman diskurssin, jota voidaan kutsua indigenistiseksi diskurssiksi.

Sorrettujen repertuaari

Sorrettujen repertuaari rakentaa kuvaa indigenoista pitkäaikaista vääryyttä kokeneena kansanosana, jonka elämä on espanjalaisten valloittajien saapumisen jälkeen ollut pelkkää kärsimystä. Kyseisen repertuaarin valossa indigenat ovat kokeneet suurta epäoikeudenmukaisuutta, joka taas on johtanut heidän marginalisoitumiseen yhteiskunnassa. Sorrettujen repertuaarin kaksi tyypillisintä piirrettä on runsas metaforien ja huonoa asemaa kuvaavien adjektiivien käyttö. Varsinkin Marcosin kohdalla vertauskuvat nousevat erityisen suureen rooliin. Sorrettujen repertuaaria käyttäen voidaan puhua joko preesensissä tai imperfektissä, eli sen avulla voidaan kuvata joko nykyhetkeä tai mennyttä aikaa.

“...estamos en el ultimo rincón, abajo de nuestro país. Nosotros antes de organizarnos, éramos tratados como extranjeros en nuestra propia tierra; éramos despreciados por nuestro color, nuestra lengua, nuestra cultura; [...] nos trataban como animales y nos tenían completamente abandonados. Donde vivimos nosotros, no había carreteras, ni hospitales, ni escuelas, ni siquiera llegaban las casillas para votar...”

“...sijaitsemme maamme alaosassa, sen äärimmäisessä nurkassa. Ennen kuin organisoiduimme, meitä kohdeltiin omalla maallamme kuin muukalaisia; meitä halveksuttiin värimme, kielemme ja kulttuurimme vuoksi; [...] meitä kohdeltiin kuin eläimiä ja olimme täysin hyljättyjä. Siellä missä asuimme ei ollut maanteitä, ei sairaaloita, ei kouluja, eikä sinne myöskään tuotu äänestyskoppeja, jotta olisimme voineet äänestää...”

Sup Marcos, 6. maaliskuuta 2006 (San Pablo Tolimán, kannattajien järjestämä tilaisuus)

“... cuando hablábamos de aymaras, de quechuas, cuando hablamos de los pueblos indígenas, es el sector más ofendido, humillado, despreciado, odiado.”

¹² Aineistoesimerkkien yhteyteen laatimieni suomenkielisten käännösten suhteen on huomioitava, että espanjankieli ei läheskään aina käänny suomenkieleen suoraan järkeviksi kokonaisuuksiksi. Olen pyrkinyt mahdollisimman pitkälti säilyttämään alkuperäisen lauserakenteen, jonka vuoksi rakenne saattaa suomeksi käännettynä vaikuttaa joissakin tapauksissa turhan monimutkaiselta. Varsinainen analyysi on kuitenkin tehty espanjankielisen tekstin perusteella, käännösten ollessa esillä vain espanjan kieltä tuntematonta lukijaa helpottavana analyysin ulkopuolisena lisänä.

”... kun puhumme aymaroista, quechuoista, kun puhumme alkuperäiskansoista, on se kaikista sektoreista loukatuin, nöyryytetyin, halveksituin ja vihatuin.”

Evo Morales, 15. maaliskuuta 2006
(Santa Cruz. La Confederacion Indigena del Oriente Boliviano – CIDOB, itäisen Bolivian indigenistisen konfederaation kokous)

Edelliset esimerkit kuvaavat hyvin sitä tapaa, millaisena sorrettujen repertuaari puheissa ilmenee. Sorrettujen repertuaarissa pyritään mahdollisimman tunteisiin vetoavasti representoimaan indigenat syrjittynä ja alistettuna ryhmänä. Moralesin otteessa on nähtävissä lukuisten adjektiivien käyttö, joiden kautta indigenojen huonoa asemaa kuvataan (*”loukatuin, nöyryytetyin, halveksituin ja vihatuin”*). Alkuperäisväestön huonoa asemaa kuvaavien adjektiivien harkittu luetteleminen ja toisto – eräs retoriikan klassisista keinoista – toistuu useissa Moralesin puheissa, kuten myös seuraava ote osoittaa.

“Estos pueblos indígenas históricamente marginados, excluidos, humillados, odiados, despreciado, inclusive condenados al exterminio o a la extinción...”

”Nämä historian aikana marginalisoidut, syrjityt, nöyryytetyt, vihatut, epäkunnioitetut, ja lisäksi tuhoon tai hävitykseen tuomitut alkuperäiskansat...”

Evo Morales, 10. maaliskuuta 2006 (Santiago de Chile. Yhteiskunnallisten järjestöjen tilaisuus)

Marcos puolestaan käyttää sorrettujen repertuaaria edellä nähdyssä otteessa hieman yksityiskohtaisemmin, tuoden esimerkkien avulla esille niitä tekijöitä, joiden vuoksi indigenat kokevat tulleensa väärin kohdelluiksi. Marcosille on myös tyypillistä käyttää puheissaan runsaasti vertauskuvia (esim. *”meitä kohdeltiin omalla maallamme kuin muukalaisia”* ja *”meitä kohdeltiin kuin eläimiä”*), niin myös sorrettujen repertuaarin yhteydessä. Seuraavassa otteessa metaforan merkitys on kenties vielä edellistäkin esimerkkiä suurempi.

“Estamos así entonces, con este dolor y con esta tristeza que les estoy contando: tan duro, tan fuerte, que casi lo podíamos tocar como si fuera una pared en la que estuviéramos encerrados.”

”Sellaisia siis olemme, tämän tuskan ja tämän surun kanssa, josta teille parhaillani kerron: niin kovan, niin voimakkaan, että melkein pystyisimme koskettamaan sitä, aivan kuin se olisi seinä, jonka takana olisimme vangittuina.”

Sup Marcos, 9. huhtikuuta 2006 (Tlanepantla, Morelos. Yleisönä yhteismaanviljelijöitä, joista monet indigenoja)

Metaforien käyttö on ominaista juuri poliittiselle retoriikalle (esim. Jokinen 1999, 140 – 152; Summa 1995, 82 – 83). Metafora perustuu kahden erillisen asian rinnastamiseen ja sillä on esitetty olevan kaksi toisilleen päinvastaista tehtävää; tehdä tuntematon tutuksi tai päinvastoin tuttu tuntemattomaksi. Metaforan suodattavan ja valikoivan luonteen vuoksi sen käytöllä voidaankin katsoa pyrittävän ohjaamaan ajattelua (Aro 1999, 140; Summa 1995, 83.) Edellisessä otteesta puheesta, jonka Marcos piti Tlanepantlassa pääasiassa paikallisesta alkuperäisväestöstä koostuvalle yleisölle, tuttu asia – eli suru ja tuska – esitetään metaforan kautta uudella tavalla vankeutena. Tällä tavoin epätoivo ja suru saavat vertauskuvallisen ilmenemismuodon, joka toisaalta houkuttelee indigenoja itseään vapautumaan tuosta vankeudesta ja nousemaan taisteluun, sekä toisaalta esittää surun ja tuskan tunteen sitä tuntemattomalle ulkopuoliselle kenties ymmärrettävämmässä muodossa.

Edellisten kahden sorrettujen repertuaarin keskeisimmän piirteen lisäksi kyseisen repertuaarin yhteydessä tuodaan usein esille suoraan se ajanjakso, jolle se katsoo sarron ja kärsimyksen sijoittuvan. Tällä tavalla pystytään paitsi korostamaan sarron ja epäoikeudenmukaisuuden pitkäaikaisuutta, myös sitä mahdollisuutta, että huono asema on vain väliaikaista, eikä alkuperäisväestön luonnollinen rooli ole olla syrjitty.

”...después de mas de 500 años de exclusión, de sometimiento, de desprecio, de odio, de marginación, de alienación, de explotación, de saqueo a nuestros recursos naturales. “

”...500 vuoden ulossulkemisen, alistamisen, halveksumisen, vihan, marginalisoimisen, syrjimisen, riiston ja luonnonvarojemme ryöstelyn jälkeen.”

Evo Morales, 22. tammikuuta 2007 (La Paz, 1-vuotta presidenttinä)

“... antes de que llegara el yori acá, el agua era para beber y daba vida, los árboles crecían, la tierra daba frutos y nada se compraba ni se vendía, ni mucho menos los hombres y mujeres.[...] Después llegó el yori, el rico, y volteó nuestro mundo.”

“...ennen kuin *yori* saapui tänne, oli vesi juomista varten ja se antoi elämän, puut kasvoivat, maa antoi hedelmää ja mitään ei ostettu tai myyty, ei sen enempää myöskään miehiä eikä naisia. [...] Sitten saapui *yori*, rikas, ja käänsi maailmamme ylösalaisin.”

Sup Marcos, 27. lokakuuta 2006 (San Ignacio de Cohuirimpo, Sonora. Yhteistilaisuus yoreme intiaanien kanssa)

Edellisessä Moralesin esimerkissä ilmi käyvä yli 500 ”sarronvuoden” mainitseminen on yleistä molempien henkilöiden puheille. Marcosin esimerkkiotos taas kuvaa hyvin sitä, kuinka sorrettujen

repertuaari tulkitsee asioiden olleen ennen hyvin, kunnes valkoinen ja rikas saapuivat kääntäen alkuperäisväestön maailman ylösalaisin. Otteessa konkretisoituu juuri sen eron muodostuminen, joka puheissa rakennetaan kolonialismia edeltäneen myyttisen ”hyvän” ajan, sekä kolonialismin ja sen jälkeisen ”sorrn ja riiston” ajan välille. Sama toistuu seuraavassa voimakkaan vertauskuvallisessa esimerkissä.

“Desde hace 513 años, llegó la noche sobre nuestros pueblos. La noche del dolor. Desde entonces, cargamos sobre nosotros la miseria, el dolor...”

“513 vuotta sitten saapui yö kansojemme ylle. Kärsimyksen yö. Siitä lähtien olemme kantaneet kurjuuden ja tuskan taakkaa...”

Sup Marcos, 3. huhtikuuta 2006 (Pamatácuaro, Michoacán.
Yleisönä pääasiassa purhépecha-indigenoja)

Marcosin aiemmassa esimerkissä on huomiolle pantavaa myös tapa, jolla hän puhuu valloittajista käyttäen intiaanikielistä sanaa *yori*. Tämä voidaan tulkita nimenomaan alkuperäisväestön juurien ja indigena-identiteetin korostamisena, sekä eron tekemisenä espanjalaisperäiseen kulttuuriin. *Yori* käsite viittaa yleisesti valkoiseen ihmiseen, mutta sen voidaan tulkita pitävän sisällään myös laajempia konnotaatioita. Joka tapauksessa, *yori* käsitteen voidaan tulkita edustavan selvästi vastakkaisia arvoja indigenistisyydelle, kuten esimerkiksi rikkautta, luonnonvarojen riistämistä ja taloudellisen hyödyn tavoittelua. Tämä poliittiselle retoriikalle tyypillinen piirre rakentaa tätä kautta erilaisia kontrastipareja (esim. rikas/köyhä, indigena/*yori*), joiden kautta mahdollistuu myös käsitys omasta identifikaatiosta.

Taistelijarepertuaari

Tämä repertuaari representoi indigenistisyyttä sankarillisuutena, johon liittyy ansiokas taistelu alistajaa vastaan ja alkuperäisväestön oikeuksien puolesta. Taistelijarepertuaarin kuvaamat indigenat ovat vuosisatoja taistelleet sortajaansa vastaan ja sitä kautta selvinneet kokemastaan epäoikeudenmukaisuudesta. Taistelijarepertuaari palauttaa kollektiiviseen muistiin historiallisia taisteluita ja sankareita, jotka se nostaa esikuvan asemaan. Taistelijarepertuaari representoi indigenat myös vuosisataisesta kärsimyksestä selviytyjinä, mutta esittää kuitenkin lopullisen pelastumisen sorrn ikeestä edellyttäen taistelun jatkumista

“Y durante más de 500 años hemos estado resistiendo el dominio de los aztecas, el dominio de los españoles, de los norteamericanos, de los franceses, y de los que disque mexicanos que han pasado por los

distintos gobiernos. Nosotros ya no queremos que siga siendo así: que tengamos que avergonzarnos del color que tenemos, de nuestra estatura, de que no hablamos español.”

” Ja yli 500 vuoden ajan olemme tehneet vastarintaa asteekkien valtaa vastaan, espanjalaisten valtaa vastaan, ja pohjois-amerikkalaisten, ja ranskalaisten, ja niiden useiden eri hallitusten, jotka vähät välittävät meksikolaisista. Enää emme halua tuntea häpeää ihonvärimme vuoksi, tai pituutemme vuoksi, emmekä sen vuoksi että emme puhu espanjaa.”

Sup Marcos, 10. lokakuuta 2006 (Culiacán, Sinaloa.
Julkinen tilaisuus)

“Compañeras y compañeros, seguramente hace 514 años los invasores del occidente pensaron acabarnos, plantearon el exterminio de los pueblos indígenas, no solamente nos hemos defendido, no solamente hemos resistido [...], hemos empezado a liberarnos en Bolivia.”

”Toverit, aivan varmasti 514 vuotta sitten länsimaalaiset valloittajat luulivat pääsevänsä meistä eroon, he suunnittelivat alkuperäiskansojen hävittämistä. Emme ainoastaan ole puolustautuneet, emme ainoastaan ole tehneet vastarintaa [...] olemme alkaneet vapautua Boliviassa.”

Evo Morales 12. lokakuuta 2006 (La Paz, mielenosoitus,
”514 vuotta kolonialismia”)

Molemmissa edellisistä otteista korostuu taistelu alkuperäisväestön koko olemassaolon nimissä. Niiden valossa annetaan ymmärtää, että ilman alkuperäisväestön sisukasta taistelua indigenat olisivat joko kadonneet tai vähintäänkin menettäneet omat identiteettinsä. Evo Moralesin otteessa on merkille pantavaa, kuinka aiemmin esiteltyä sorrettujen repertuaaria käyttäessä Morales puhui yli 500 vuoden ajasta uhrinäkökulmasta, kun taas edellisessä otteessa 514 vuoden ajanjaksoa korostetaan vastarinnan ja puolustautumisen aikana (*”yli 500 vuoden ajan olemme tehneet vastarintaa”*). Myös taistelijarepertuaarille on siis tyypillistä puhuminen erilaisista ajanjaksoista, joista merkittävimmissä roolissa on kolonialismin aloittama – ja indigenistisen diskurssin mukaan yhä jatkuva – yli 500 vuoden ajanjakso. Eri repertuaarien kyseiseen ajanjaksoon liittämien erilaisten merkitysten kautta havainnollistuukin hyvin se tapa, jolla eri diskurssien kautta indigenistisyyttä on mahdollista representoida, sekä kiinnittää yhteen ja samaan ajanjaksoon erilaisia merkityksiä.

Taistelijarepertuaarille on niin ikään tyypillistä, että sen yhteydessä viitataan menneisyyteen sekä aikaisempiin taisteluihin ja sankareihin, joiden jatkajana nykyiset taistelut nähdään.

“Tenemosnu mucho que hacer aún todavía, pero nunca olvidamos esas luchas heroicas, esa rebelión indígena de 1700, 1800 a la cabeza de Tupac Katari, Tupac Amaru, la lucha por la independencia, eso nos obliga a continuar esas luchas, desde Simón Bolívar, como el Che Guevara, tantos líderes que apostaron buscando justicia e igualdad, pensando cómo construir una patria grande, somos parte de eso y cómo en una nueva generación les ayude a continuar junto a nuestros pueblos.”

“Meillä on yhä paljon tehtävää, mutta älkäämme koskaan unohtako noita sankarillisia taisteluita, 1700- ja 1800-lukujen indigenakapinoita, johtajinaan Tupac Katari, Tupac Amaru, itsenäisyystaistelua, joka pakottaa meidät jatkamaan taistelua, aina Simón Bolívarista lähtien, kuten Che Guevara, niin monta johtajaa, jotka omistautuivat etsimään oikeudenmukaisuutta ja tasa-arvoa, pohtien, kuinka rakentaa suuri isänmaa; olemme osa tuota jatkumoa, ja uutena sukupolvena autamme heitä yhdessä kansojemme kanssa ...”

Evo Morales, 9. lokakuuta 2007 (La Paz, Che Guevaran taistelutoverien vierailu Bolivian pääkaupungissa)

”Y no había hospitales, ni escuelas, ni nada ahí hasta que ya se hartó nuestra gente, dijo: ya no vamos a aguantar más. Y fue cuando nos levantamos en armas contra el gobierno, igual como cuando Zapata y cuando Villa.”

”Ja meillä ei ollut sairaaloita, eikä kouluja, eikä mitään, kunnes meidän väkemme sai tarpeeksi ja sanoi: enää emme aio sietää enempää. Ja se oli silloin kun nousimme aseisiin hallitusta vastaan, samalla tavoin kuin aikoinaan Zapata ja Villa.”

Sup Marcos, 26. marraskuuta 2006 (La Palma, Tamasopo. Yhteistilaisuus kannattajien kanssa. Kiertueen viimeinen etappi)

Huomion arvoista aikaisempiin taisteluihin ja sankareihin viittaamisessa on se, että sankarit ja taistelut joihin viitataan ovat lähes aina paikallisia. Moralesin kohdalla puheissa toistuvat sankarit ovat pääasiassa Tupac Katari ja Tupac Amaru, Marcosin puheissa taas Meksikon vallankumouksen sankarit Emilio Zapata ja Pancho Villa. Aineiston puheissa Subcomandante Marcos ei viittaa kertaakaan Andien alueen historiallisiin intiaanikapinallisiin, eikä vastaavasti Evo Morales Zapataan tai Villaan. Ainoastaan Che Guevaran nimi esiintyy molempien, sekä Moralesin että Marcosin puheissa, mutta Marcosilla sekin vain sivuhuomautuksen kaltaisesti. Morales puolestaan viittaa Guevaraan huomattavasti useammin. Myös tämä seikka on mahdollista selittää osin paikallisuuden korostamisella, pyrkihän Guevara rakentamaan campesinujen sissiliikettä viimeisenä elinvuotenaan nimenomaan Boliviassa. Edeltävien taistelujen ja sankarien kautta sekä Marcos, että Morales liittää nykyiset indigenistiset liikkeet osaksi laajempaa historiallista kokonaisuutta. Samalla indigenat representoituvat molempien käyttämässä indigenistisessä diskurssissa taistelijarepertuaarin muodossa sisukkaana taistelijakansana, edeltäjiensä seuraajina. Kuten Moralesin esimerkistä käy ilmi, esitetään esi-isien taistelun jatkaminen jopa nyky-indigenojen velvollisuutena.

Taistelijarepertuaariin liittyy usein myös puhe taistelun tuomista saavutuksista ja selviytymisestä. Tällä tavoin esitetään taistelun olevan kannattavaa ja pystytään samalla kannustamaan indigenoja taistelun jatkamiseen. Tällainen puhe selviytymisestä olisi ollut mahdollista erottaa myös kokonaan omaksi

selviytyjärepertuaariksi. Tulkitsen kuitenkin sen roolin olevan niin rajallinen ja toisaalta varsin kiinteässä suhteessa taistelijarepertuaariin, että olen repertuaarijaoittelussa sisällyttänyt sen siihen kuuluvaksi.

”...logramos levantar la cabeza y decir: somos indígenas, y obligar al poderoso a que nos reconociera, ya no nos da vergüenza hablar nuestra lengua, no nos da vergüenza usar la ropa que usamos, no nos da vergüenza tener el color que tenemos, –el color que somos de la tierra–decimos nosotros...”

“...onnistuimme nostamaan päämme ja sanomaan: olemme indigenoja, ja pakottamaan vallanpitäjä tunnustamaan olemassaolomme. Enää emme tunne häpeää puhuessamme omaa kieltämme, emmekä häpeä niitä vaatteita, joita pidämme, enää emme myöskään häpeä ihonväriämme, joka on maanväri, kuten tapanamme on sanoa...”

Sup Marcos, 6. maaliskuuta 2006 (San Pablo Tolimán, kannattajien järjestämä tilaisuus)

Luonnonvartijarepertuaari

Tämän repertuaarin valossa indigenoista rakentuu kuva luonnon kanssa harmoniassa elävänä kansana, jonka suhde luontoon ja erityisesti maahan on erottamaton. Se näkee alkuperäisväestön omaavan ikään kuin luonnostaan vastuun luonnon hyvinvoinnista ja rakentaa kuvan indigenoista luonnonsuojelijakansana, johon liittyy jopa erityinen kutsumus. Luonnonvartijarepertuaarin kautta luonnonmukaisuus ja luontoyhteys nivoutuvat erottamattomaksi osaksi indigenistisyyttä.

“Ahora nosotros tenemos que tomar el destino de la tierra y su defensa en nuestras manos. No dejarlo ni un minuto más en manos del rico. Nosotros y nosotras, los que tenemos el color de la tierra y el corazón de maíz, sin importar nuestro color de piel, tenemos que hacerlo, porque si no el mundo va a desaparecer.”

”Nyt meidän täytyy ottaa maan kohtalo ja sen puolustaminen omiin käsiimme. Ei jättää sitä enää hetkeksikään rikkaiden käsiin. Meidän, jotka olemme maan värisiä ja joilla on maissisydän, välittämättä siitä minkä värinen ihomme on, täytyy tehdä se, sillä muutoin maailma katoaa.”

Sup Marcos, 21. lokakuuta 2006 (Magdalena de Kino, yhteistilaisuus tohono o’odham, navajo ja cherookee intiaanien kanssa)

”...vivir bien en armonía con la madre tierra, la tierra para el movimiento indígena es algo sagrado, la tierra, la madre tierra es nuestra vida, es madre tierra, la Pachamama que decimos en nuestros idiomas eso no puede ser convertido en una mercancía...”

“...elää hyvin harmoniassa äiti maan kanssa, maa on jotain pyhää indigena-liikkeelle, maa, äiti maa on elämämme, se on äiti maa, Pachamama kuten sanomme meidän kielillämme, sitä ei voi muuttaa kauppatavaraksi ...”

Evo Morales, 26. syyskuuta 2007 (New York, YK-yleiskokous)

Nämä kaksi esimerkkiä luonnonvartijarepertuaarista ovat monessa suhteessa varsin rikkaita ja mielenkiintoisia. Molemmissa tulee hyvin esille useitakin niin luonnonvartijarepertuaarille, kuin myös koko indigenistiselle diskurssille ominaisia piirteitä. Ensimmäisessä Marcosin puheesta poimitussa esimerkissä korostuu se välttämättömyys luonnonsuojelusta, jonka luonnonvartijarepertuaari näkee alkuperäisväestön tehtäväksi. Samalla siinä tulee esille se ristiriita, jonka tämä repertuaari liittää alkuperäisväestön oman kulttuurin ja länsimaisen kulttuurin luontosuhteen välille. Alkuperäisväestön vastuulla esitetään olevan koko maapallon pelastaminen. Rikkaat edustavat taloudellisen hyödyn nimissä tapahtuvaa luonnontuhoamista, kun taas ”maan väriset” ja ”maissisydämellä” varustetut indigenat edustavat luonnonsuojelua. Maan väri ja maissisydän liitetään osaksi indigena-identiteettiä tavalla, joka kiinnittää heidät kuuluvaksi erottamattomaksi osaksi maata. Kiinnostavaa Marcosin esimerkissä on se, kuinka hän samassa lauseessa rakentaa kuvaa maan värisistä maissisydämistä *meistä*, mutta sanoo heti perään ihonvärin olevan merkityksetön tekijä. Maan värin voidaankin tulkita olevan enemmän symbolinen viittaus luontoyhteyteen ja elämäntapaan, kuin konkreettiseen ihonväriin. Tällä tavoin Marcos antaa käsitteelle kaksoismerkityksen, jonka avulla on mahdollista rakentaa paitsi etnisyyteen perustuvaa ryhmäidentiteettiä, kuin myös liittää kyseiseen identiteettiin merkittävän ominaisuuden eli luontoyhteyden.

Jälkimmäisessä Moralesin esimerkissä taas korostuu kyseiselle repertuaarille ominainen luonnon ja maan representoituminen indigenoille pyhänä. Oteessa luonnonvartijarepertuaari realisoituu kuvattaessa indigenojen elämäntapa harmonisena suhteena äiti maahan. Useassa kohdassa Moralesin puheissa hän korostaa omaa indigena-identifioutumistansa käyttämällä äiti maasta intiaanikielistä käsitettä *Pachamama*. Marcos taas ei kyseistä käsitettä puheissaan käytä. Tämä selittyy sillä, että laajalti Latinalaisen Amerikan ulkopuolellakin tunnettu *Pachamama* –käsite juontaa juurensa alun perin nimenomaan Andien alueen intiaanikulttuureihin, sekä alueella puhuttuihin aymara- sekä quechua –kieliin. Kyseisellä alueella *Pachamamaan* liittyy paljon palvontaa ja erilaisia rituaaleja, joita alueen alkuperäisväestö edelleen harjoittaa (kts. esim. Bengoa 2000, 134; Albó 2005, 54). Käsitteen toistuvan käytön poliittisessa retoriikassa voidaan siis hyvinkin nähdä pyrkimyksenä representoida erityisesti juuri indigenistisyyttä, sekä indigenojen kiinteää suhdetta äiti maahan ja aikaisempien sukupolvien traditioihin.

“...ojalá la madre tierra, la Pachamama, Dios, me acompañe ...”
“... toivottavasti äiti maa, Pachamama, Jumala, minua tukee ...”

Evo Morales, 14. helmikuuta 2006 (Cochabamba, puhe Cochabamban aluefederaatioiden kokouksessa)

Luonnonvartijarepertuaariin liittyy myös toistuvasti sellaisia eksplisiittisiä viittauksia, joiden kautta alkuperäisväestöön liitetty luonnonsuojelullinen ominaisuus representoidaan ikään kuin jumalten tahtoon perustuvana kutsumuksena. Tällaisissa tapauksissa luonnonvartijarepertuaari toimii tavallaan sen jo aktanttimallissa ilmenneen näkemyksen edistäjänä, jonka mukaan indigenojen rooli luonnonsuojelijana perustuu heidän oman tahtonsa ulkopuoliseen tekijään, ja tämän ulkopuolisen toimijan tahtoa indigenojen täytyy kunnioittaa. Tämän voidaankin katsoa pyrkivän vahvistamaan paitsi koko indigena-identiteettiä, myös sitä argumenttia, jolla perustellaan alkuperäisväestön oikeutta maahan ja luonnonvaroihin.

“Según nuestra idea como indígenas zapatistas, cuando el que hizo el mundo lo hizo como lo hizo, puso en cada parte: en el mar, en el río, en la llanura y en la montaña, a un guardián. A alguien que va a cuidar que el mundo viva y esté contento. Y esos guardianes, decimos nosotros, en nuestro pensamiento, son los pueblos indios.”

”Meidän zapatisti indigenojen käsityksen mukaan, silloin kun hän, joka loi maailman – ja teki sen sellaiseksi kuin teki –, laittoi sen jokaiseen osaan; merelle, joelle, tasangolle ja vuorelle, yhden vartijan. Jonkun, joka tulee huolehtimaan siitä, että maailma elää ja on tyytyväinen. Ja näitä vartijoita, sanomme me, meidän käsityksemme mukaan, ovat intiaanikansat.”

Sup Marcos, 29. lokakuuta 2006 (Sisoguichi, yhteistilaisuus Rarámuri intiaanien kanssa. Puhe käännettiin rarámuri-kielille.)

Edellisessä luonnonvartijarepertuaari –esimerkissä puheesta, jonka Marcos piti Rarámuri-kansalle, on siis hyvin nähtävissä jo aktanttimallin avulla havaittavaksi tehty tarinarakenne indigenoista luonnonkansana. Luonnonvartijarepertuaari kulkeekin yleensä käsi kädessä sen puheissa piilevän tarinarakenteen kanssa, joka kuvaa indigenojen luonnonsuojelullista tehtävää. Kyseinen esimerkki myös osoittaa hyvin sen tavan, jonka kautta indigena-identiteetti rakentuu ja leviää. Rarámureille pidetty puhe simultaanitulkattiin rarámuri-kielille, joten tällä tavoin indigena-identiteettiin kiinnitetyt myyttiset yhtenäisyyttä rakentavat tarinat ja merkitykset leviävät alkuperäiskansalta toiselle kielirajoista huolimatta.

Korkean moraalin repertuaari

Tämän diskurssin kautta indigenat representoivat rauhaa rakastavana kansana ja oikeudenmukaisuuden perikuvana, jotka kunnioittavat paitsi luontoa, myös toisia ihmisiä. Se kiinnittää indigenistisyyteen korkean moraalin ja rehellisen luonteen. Korkean moraalin repertuaari rakentuu monelta osin samankaltaisen retoriikan varaan kuin edellä esitelty luonnonvartijarepertuaari, joka puolestaan useasti voitaisiin nähdä myös osana korkean moraalin repertuaaria.

“... yo sigo convencido de que los pueblos indígenas somos la reserva moral, y saben ¿por qué digo que somos la reserva moral?, que tal vez algunos dirigentes, no todos los dirigentes somos iguales, pero cuando converso a nivel de las bases no hay una ambición, no hay egoísmo, no hay individualismo, por esas razones somos la reserva moral, pensamos igual para todos, vivimos para todos.”

“...yhä edelleen olen vakuuttunut siitä, että me alkuperäiskansat olemme moraalivaranto, ja tiedätkö miksi sanon että olemme moraalivaranto; koska ehkä jotkut johtajat, ei tosin kaikki johtajat, olemme tasa-arvoisia, mutta kun puhutaan kansasta, sillä tasolla ei ole pyrkimyksiä, ei ole egoismia, ei ole individualismia, näistä syistä olemme moraalivaranto, pidämme kaikkia tasa-arvoisina, elämme kaikkien hyväksi.”

Evo Morales, 7. marraskuuta 2007

(La Paz, YK:n alkuperäiskansojen oikeuksia koskevan lain julkistamistilaisuus)

Korkean moraalin repertuaari nousee aineistossa esille sekä kuvattaessa alkuperäisväestöä yleensä, kuin myös puhuttaessa erityisesti indigenistisestä liikkeestä. Moralesin otteessa korkean moraalin repertuaari näyttäytyy erityisen selväpiirteisenä, kiinnittäen alkuperäisväestöön useita laajasti arvostettuja hyveitä, kuten tasa-arvo ja solidaarisuus muita kohtaan. Morales esittää YK:n alkuperäiskansojen oikeuksiin liittyvän lain kunniaksi pitämässään puheessa alkuperäisväestön olevan erityinen “moraalivaranto”, jolla ei ole itsekkäitä pyrkimyksiä, kuten egoismia. Samalla hän kuitenkin liittää korkean moraalin ennen kaikkea rahvaaseen kansaan, varaten mahdollisuuden poikkeuksiin johtajatasolla. Samassa puheessa korkean moraalin teema toistuu, ja kuten alla olevasta esimerkistä näemme, se kiinnitetään kiinnostavalla tavalla esi-isien jättämän “kosmisen lain” kunnioittamiseen (kts. Albó 2005, 60).

“...sigo convencido de que el movimiento indígena es la reserva moral, y cómo a esta altura más bien recuperar, mejorar esa norma, esa ley cósmica que nos dejaron nuestros antepasados, el ama sua, ama llulla, ama quella.”

“...yhä edelleen olen vakuuttunut että indigena-liike on moraalivaranto, ja kuinka tässä vaiheessa voimme parhaiten elvyttää, parantaa tuota ohjetta, tuota kosmista lakia, jonka esi-isämme meille jättivät, *el ama sua, ama llulla, ama quella* [suom. älä varasta, älä valehtele, älä ole laiska].”

Evo Morales, 7. marraskuuta 2007

(La Paz, YK:n alkuperäiskansojen oikeuksia koskevan lain julkistamistilaisuus)

Marcos puolestaan käyttää korkean moraalin repertuaaria seuraavassa otteessa kuvatessaan indigenaliikettä rehellisenä ja jalona, vastakohtana epärehellisille ja epä-aidoille ihmisille poliittisissa puolueissa. Marcosin otteessa korkea moraaliliikettä liitetään erityisesti siihen työhön ja elämäntapaan, jota indigenat edustavat. Tätä kautta Marcos erottaa rehellisten ihmisten työn, eli esimerkiksi työn tehtaissa ja maalla, ja epärehellisten ihmisten työn, joka perustuu rehellisten ihmisten riistämiseen. Sekä Moralesin että Marcosin otteissa korkea moraaliliikettä liitetään ennen kaikkea työtätekevään rahvaaseen kansaan, jonka kautta rakennetaan samalla eroa epärehellisiin ja egoistisiin johtajiin ja poliitikoihin.

“...porque es un movimiento honesto, noble, que tiene una buena causa, por eso aquí no entran los partidos políticos, porque en los partidos políticos no hay gente honesta ni pura; viera que son gente honesta; estarían trabajando en la tierra o estarían en las fábricas o estarían viviendo de su trabajo.”

“...koska tämä on rehellinen ja jalo liike, jolle on hyvä peruste, ja sen vuoksi tänne eivät tule poliittiset puolueet, koska poliittisissa puolueissa ei ole rehellisiä ja aitoja ihmisiä. Jos he olisivat rehellisiä, he työskentelisivät maalla tai tehtaissa, tai eläisivät omasta työstään.”

Sup Marcos, 6. maaliskuuta 2006 (San Pablo Tolimán, kannattajien järjestämä tilaisuus)

Seuraava esimerkki korkean moraalin repertuaarista on Moralesin pitämästä puheesta YK:n yleiskokouksessa New Yorkissa. Tässä korkean moraalin ominaisuudet liitetään koko alkuperäisväestön kulttuuriin. Tällä tavoin esiintuodut ominaispiirteet kiinnitetään kuuluvaksi, ei vain yhteen alkuperäiskansaan, vaan samalla alkuperäiskansoihin yleensä. Samalla kyseisessä otteessa heijastuu piirteitä myös seuraavaksi esiteltävästä pan-indigenistisestä repertuaarista.

“...los pueblos en América han esperado más de 500 años que sus derechos sean reconocidos, somos de la cultura de la paciencia.[...] no tenemos un carácter vengativo los pueblos indígenas, los pueblos indígenas somos de la cultura del diálogo y fundamentalmente somos de la cultura de la vida.”

“... Amerikan kansat ovat odottaneet yli 500 vuotta, jotta heidän oikeutensa tunnustettaisiin, olemme peräisin kärsivällisyyden kulttuurista [...] ominaisuuksiimme ei kuulu kostanhimo, me alkuperäiskansat tulemme keskustelukulttuurista ja perusolemuksestamme olemme elämän kulttuurista.”

Evo Morales, 26. syyskuuta 2007 (New York, YK-yleiskokous)

Korkean moraalin repertuaarin avulla indigenistisyyteen kiinnitetään siis sellaisia ominaisuuksia, jotka koetaan lähes yleismaailmallisesti positiivisiksi ja tavoiteltaviksi. Tätä kautta indigenat representoidaan korkean moraalin omaavana solidaarisena rauhankansana, johon lähes kaikki negatiiviset piirteet heijastuvat ulkoisena, heistä itsestään riippumattomina tekijöinä. Kyseisen diskurssin esittämästä näkökulmasta indigenat ovat niin vahvasti positiivisten ominaisuuksien lataamia, että heissä piilevää

moraalista voimavaraa on mahdollista levittää myös ympäröivään yhteiskuntaan. Tällä tavoin representoituvassa alkuperäisväestössä esitetään piilevän avain koko maailman moraalikäsitteen palauttamiseen. Näin korkean moraalin repertuaari myös liittää representoimansa ominaispiirteet samalla osaksi myös sitä kautta rakentuvaa indigena-identiteettiä ja indigenistisyyttä.

Pan-indigenistinen repertuaari

Tällä repertuaarilla tarkoitetaan sellaista yleisindigenististä diskurssia, jota käytettäessä rakentuu mielikuva erilliset intiaaniryhmät ylittävästä alkuperäisväestöjen yhtenäisyydestä. Käytännössä se useasti tarkoittaa puhetta, jossa koko Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestö kuvataan ikään kuin yhtenä suurena perheenä, jonka olisi jälleen ainakin jollain tasolla yhdistyttävä. Pan-indigenistiseen repertuaarin yksi ominaispiirteistä onkin puhe veljeydestä mantereen eri intiaanikansojen välillä. Tämä repertuaari representoi indigenistisyyttä pitkälti siinä valossa, josta Benedict Anderson puhuu *kuviteltuna yhteisönä* (kts. Anderson 2007). Tavallaan ajatus kuvitellusta pan-indigenistisestä yhteisöllisyydestä heijastuu myös muissa esiteltävissä repertuaareissa, kun indigenistisyyttä kuvaillaan yleisellä tasolla ja kun niissä liitetään tiettyjä ominaispiirteitä alkuperäisväestöön yleensä. Laajasti tulkittuna siis kaikki indigenistisen diskurssin eri repertuaarit rakentavat kuvaa indigenistisyydestä sellaisin perustein, jotka on mahdollista ymmärtää andersonilaisittain kuviteltuna yhteisöllisyytenä. Olen kuitenkin katsonut aiheelliseksi nostaa puheista esille vielä erillisen pan-indigenistisen repertuaarin, jossa tulevat konkreettisesti havaittaviksi sellaiset kielenkäyttötavat, joissa *eksplisiittisesti* puhutaan indigenistisyydestä eri intiaanikansoja yhdistävänä piirteenä sekä kannustetaan niitä yhdistymään. Pan-indigenistisyyden ajatus tulee puheissa esille kahdella eri tasolla, maan sisäisten intiaaniryhmien välisenä kuvitteellisena yhteisöllisyytenä, sekä laajempaa yhteisöllisyyden rakentamisena koko latinalaisamerikkalaisessa kontekstissa.

“... tenemos que unirnos como pueblos indios. La tierra muere lo mismo en territorio o’odham, navajo, cherokee, tzeltal, tzotzil, purépecha, náhuatl, y tenemos que unirnos, pero no sólo en México, sino en todo el continente.”

”...meidän intiaanikansojen täytyy yhdistyä. Maa kuolee yhtälailla o’odham, navajo, cherokee, tzeltal, tzotzil, purépecha ja náhuatl –kansojen alueilla, ja meidän täytyy yhdistyä, mutta ei ainoastaan Meksikossa, vaan koko mantereella.”

Sup Marcos, 21. lokakuuta 2006
(Magdalena de Kino, yhteistilaisuus tohono o’odham,
navajo ja cherokee intiaanien kanssa)

“...la forma de vivencia que tenemos en Bolivia y Abya Yala con seguridad es como defender a la madre tierra, como vivir en armonía con la madre tierra. Y si hablamos de la madre tierra estamos hablando del planeta tierra, y aquí se trata de salvar al planeta tierra para salvar a la humanidad, es el mejor aporte que hará el movimiento indígena de Abya Yala para salvar a toda la humanidad hermanas y hermanos.”

” ... elämänmuoto, joka meillä Boliviassa ja Abya Yalassa on, perustuu takuulla äiti maan suojelemiseen, kuinka elää harmoniassa äiti maan kanssa. Ja jos puhumme äiti maasta puhumme koko planeetta maasta, ja tässä se tarkoittaa planeetta maan pelastamista ihmiskunnan pelastamiseksi, se on parasta mitä Abya Yalan indigena-liike tulee tekemään koko ihmiskunnan pelastamiseksi, veljet ja sisaret.”

Evo Morales, 12. lokakuuta 2006 (La Paz, mielenosoitus, ”514 vuotta kolonialismia”)

Edellisessä voimakkaan luonnonvartijarepertuaarin sävyttämässä otteessa Evo Moralesin YK:n yleiskokouksessa pitämästä puheesta näemme, kuinka indigenistisyydestä puhutaan kansallisvaltioiden rajat ylittävästi. Pan-indigenistisen repertuaarin suhteen huomio kannattaa kiinnittää erityisesti Moralesin tapaan käyttää mantereesta käsitettä *Abya Yala*, joksi ainakin tietyt alueen alkuperäiskansat aluetta ennen eurooppalaisten saapumista kutsuivat (kts. Albó 1993, 32 – 33). Kyseisen käsitteen käyttö korostaa erityisen vahvasti tietoista halua korostaa indigena-identiteettiä. Sitä käyttämällä Morales tuo suoraan ilmi hänen oman positionsa indigena-liikkeen edustajana, vastaavasti kun joku toinen eri näkökannan omaava henkilö voisi asettua vastakkaiseen positioon käyttämällä samassa yhteydessä esimerkiksi käsitettä ”*uusi maailma*”. *Abya Yala* käsite korostaa tietoista indigenistiseen positioon asettumista juuri sen vuoksi, ettei käsite ole laajemmassa yleisessä käytössä, päinvastoin kuin esimerkiksi *uusi maailma* -käsitteen tavoin niin ikään kolonialistisia latauksia sisältävät yleisemmät *Latinalainen Amerikka* tai *Amerikka* käsitteet. Morales representoi näin *Abya Yala* käsitteen tahdittamana indigenististen liikkeiden mantereen laajuista yhtenäisyyttä, rakentaen samalla indigena-identiteettiä laajemmassa viitekehysessä. Sama on nähtävissä myös alla otteessa.

“...hasta ahora nuestros recursos naturales saqueados, robados, nuestros hermanos explotados, eso tiene que terminar. Por eso estamos apostando hermanos indígenas de Abya Yala, aquí, por esta liberación, por esta igualdad de nuestros pueblos.”

“... tähän asti luonnonvarojamme on ryöstetty, veljiämme riistetty, sen täytyy loppua. Sen vuoksi autamme luotamme Abya Yalan indigenaveljiimme, täällä, tämän vapautumisen puolesta, tämän kansojen välisen tasa-arvoisuuden puolesta.”

Morales, 12. lokakuuta 2006 (La Paz, mielenosoitus, ”514 vuotta kolonialismia”)

Pan-indigenistisen repertuaari ei kuitenkaan peitä alleen paikallisia identiteettejä. Päinvastoin, sekä Moralesin että Marcosin puheissa kyseinen repertuaari rakentaa yleisempää indigena-identiteettiä ja indigenistisyyttä mahdollistaen samalla myös paikallistason etnisten identiteettien olemassaolon. Kuten Marcosin otteesta edellä käy ilmi, pan-indigenistisen repertuaarin ajatusta laajemmasta alkuperäiskansojen yhteisöllisyydestä rakennetaan pitäen yllä myös paikallistason etniset identiteetit. Samaa tulkintaa vahvistaa seuraava ote Moralesin puheesta.

“...si hablamos de Bolivia los pueblos aymaras, quechuas, mojeños, chapacos, vallunos, chiquitanos, yuracarés, chipayas, muratos son dueños absolutos de esta enorme tierra...”

“...jos puhumme Boliviasta, aymarat, quechuat, mojeñot, chapacot, vallunot, chiquitanot, yuracarét, chipayat ja muratot ovat tämän suuren maan kiistattomia isäntiä...”

Evo Morales, 21. tammikuuta 2006 (Tiahuanaco.
Indigenojen traditionaalinen juhlatilaisuus Moralesin
presidenttiyden kunniaksi)

Paitsi, että pan-indigenistinen repertuaari on suoraa yhdistymispuhetta, se myös esittää indigenistisyyden perustuvan yhtenäiseen ajattelutapaan, eräänlaiseen kollektiiviseen veljelliseen ymmärrykseen. Tämä on eräs niistä keskeisimmistä tekijöistä, muun muuassa yhteisen historiankokemuksen ja päämäärien ohella, jonka varaan pan-indigenistinen repertuaari indigena-identiteettiä rakentaa.

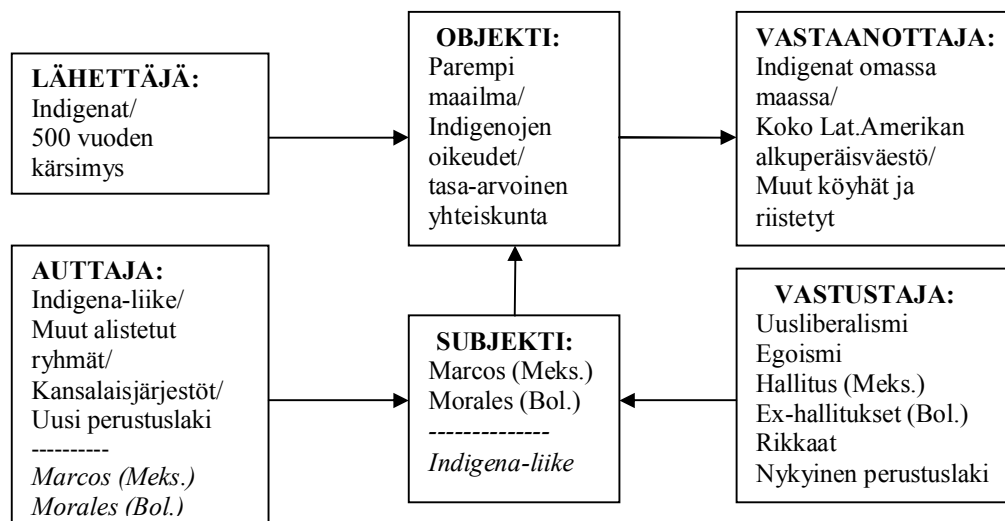
“El pensamiento colectivo de los pueblos indios es bien entendido por los demás pueblos indios. Por eso cuando nos encontramos con indígenas en todo México, estábamos a gusto, contentos y sabedores que sí entiende lo que quiere nuestro corazón.”

“Toiset intiaanikansat ymmärtävät hyvin intiaanikansoille tyypillisen kollektiivisen ajattelutavan. Sen vuoksi, kun kohtasimme indigenoja kaikkialla Meksikossa, olimme iloisia ja tyytyväisiä, ja tietoisia siitä, että he kyllä ymmärtävät sen mitä sydämemme haluaa.”

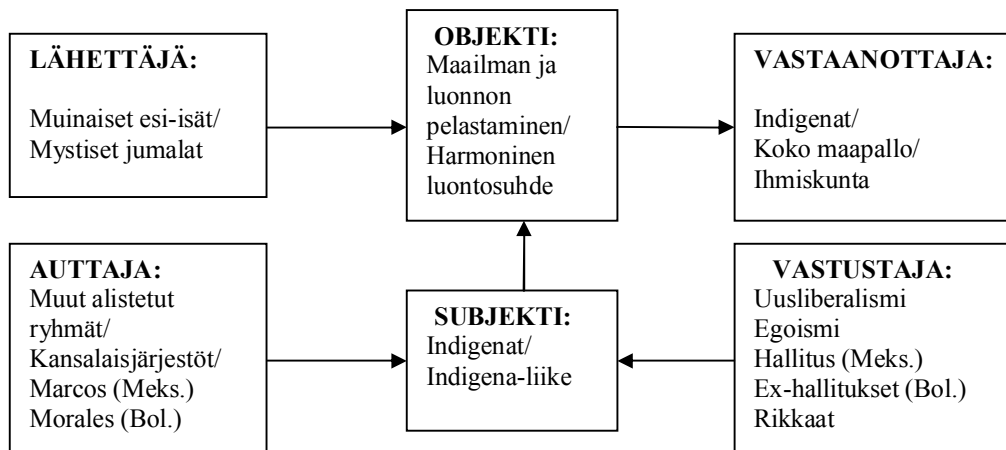
Sup Marcos, 1. tammikuuta 2007 (Oventik, Chiapas.
Zapatistien kansannousun 13. vuosipäivä. Puhe tzozil-
kielellä)

5.2.2 Indigenistisen diskurssin repertuaarit kontekstissaan

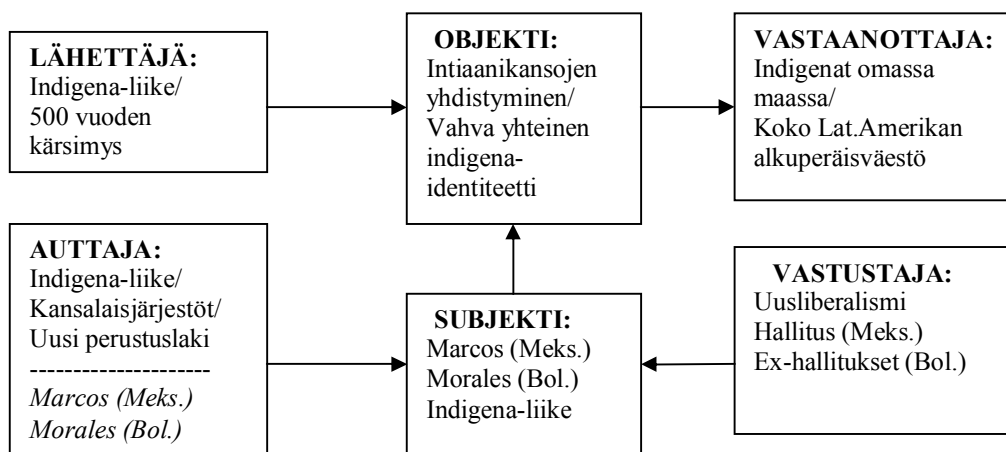
Esiteltyjen viiden erilaisen repertuaarin tulkitsemisen muodostavan käsiteltävän aineiston osalta sen kokonaisuuden, jota voidaan kutsua indigenistiseksi diskurssiksi. Niiden muodossa aineistossa esiin nousevan indigenistisen diskurssin välityksellä indigenistisyyteen liitetään erilaisia ominaisuuksia ja piirteitä, jotka vastaanottajasta riippuen muodostuvat erilaisiksi merkityksiksi. Vastaanottajan ollessa alkuperäisväestöön kuuluva, kyseiseen diskurssiin liitetettyjen merkitysten voidaan katsoa myös osaltaan rakentavan erityistä indigena-identiteettiä. Vastaanottajan taas ollessa alkuperäisväestöön kuulumaton ulkopuolinen, voidaan repertuaareihin liitettyillä merkityksillä pyrkiä vaikuttamaan ”vieraan katseeseen” ja sen alkuperäisväestöstä muodostamiin mielikuviin (vrt. Sinisalo *et al* 2002). Jokainen repertuaari rakentaa näin ollen indigenistisyyttä eri tekijöitä painottaen ja erilaisia merkityksiä luoden. Merkityksiä indigenistisyyteen liittämällä, ne muodostavat samalla erilaisia tarinoita indigenistisyydestä ja indigena-liikkeestä. Eri repertuaarien kautta eri tavoin representoituva indigenistisyys hahmottuu paremmin, jos otamme jälleen avuksi jo tutuksi tulleen Greimasin aktanttimallin. Kun sovellamme aktanttimallia löydettyjen repertuaarien analysoinnissa, havaitsemme kuinka kukin repertuaari toimii tietynlaista tarinamallia rakentaen ja ylläpitäen.



Aktanttikaavio 2. *Sorrettujen ja taistelijarepertuaarin* muodostama tarina: Tarina sorretun kansan taistelusta oikeudenmukaisen ja tasa-arvoisen elämän saavuttamiseksi.



Aktanttikaavio 3. *Luonnonvartija- ja korkean moraalin repertuaarin* muodostama tarina: Tarina valitun luonnonkansan taistelusta maailman, luonnon ja ihmiskunnan pelastamiseksi.



Aktanttikaavio 4. *Pan-indigenistisen repertuaarin* muodostama tarina: Tarina yhtenäisestä alkuperäisväestöstä ja yhteisen identiteetin vahvistumisesta.

Kuten näemme, aineistossa esiintyvän indigenistisen diskurssin viiden eri repertuaarien voidaan tulkita rakentavan kolmea toisilleen läheistä tarinaa indigenistisyydestä ja indigenistisen liikkeen pyrkimyksistä. Jokainen näistä repertuaareihin perustuvista tarinoista tukee omalla tavallaan aiemmin esiteltyä päätarinaa, sekä myös toinen toistaan. Suurimmat erot kolmen tarinan välillä on löydettävissä niiden tavoitteista, eli objektista, sekä lähettäjistä. Vastustaja-aktori on sen sijaan kaikissa tarinamalleissa pääpiirteittäin sama. Sorrettujen repertuaarin ja taistelijarepertuaarin välittämässä

tarinassa vastaanottajia ovat indigenojen ohella myös muut alistetut ja köyhät väestönosat, jotka myös näyttäytyvät auttajan roolissa. Tämän tarinan lähettäjänä voidaan tulkita olevan paitsi alkuperäisväestö itse, myös se yli 500 vuoden ajalta nouseva kokemus sorrosta, joka heidät on toimintaan ajanut. Aktanttimallin avulla esiin nostetut tarinamallit paljastavat, että vaikka esimerkiksi sorrettujen repertuaari ja taistelijarepertuaari päällisin puolin näyttävätkin vastakkaisilta ja ristiriitaisilta, rakentavat ja ylläpitävät ne kuitenkin samaa edellä kuvattua tarinaa *sorretun kansan taistelusta oikeudenmukaisen ja tasa-arvoisen elämän saavuttamiseksi*. Luonnonvartija- ja korkean moraalinen repertuaarin muodostaman, maailman ja luonnon pelastamista tavoittelevan tarinan vastaanottajana puolestaan on koko maapallo ja ihmiskunta, lähettäjän ollessa muinaiset esi-isät tai mystiset jumalat. Tässä suhteessa kyseinen tarina poikkeaa merkittävästi muista kahdesta tarinasta, joissa ainakin toinen lähettäjä on konkreettisesti alkuperäisväestö itse. Luonnonvartijarepertuaarin ja korkean moraalisen repertuaarin esittämä lähettäjä taas on muita myyttisempi. Pan-indigenistisen repertuaarin esittämä tarina kulminoituu pyrkimykseen yhtenäistää Latinalaisen Amerikan tai kyseisessä olevan maan eri intiaanikansat, tai vähintäänkin representoida ne yhtenäisenä ja vahvistaa yhteistä identifioitumista. Tällöin vastaanottajana on puhtaasti ainoastaan alkuperäisväestö itse, ja lähettäjä sama yli 500 vuotisen sorto – sen aiheuttama tarve ajaa yhdessä yhteistä asiaa – sekä siitä seurannut yhteinen kokemus. Toisaalta lähettäjänä voidaan tulkita olevan myös indigena-liike, joka voi vahvistaa vaikutusvaltaansa yhtenäisemmän identiteetin avulla. Vastustaja-aktori näyttäytyy pääpiirteittäin samana läpi kaikkien kolmen eri tarinan, subjektin vaihdellessa puhujien ja koko indigena-liikkeen välillä, tulkintatavasta riippuen.

Kun aineistossa esiintyviä repertuaareja edelleen tarkastellaan niiden keskinäisen esiintymisen ja luonteen suhteen, nousivat indigenistisen diskurssin keskeisimmiksi repertuaareiksi Subcomandante Marcosin kohdalla *sorrettujen repertuaari*, *luonnonvartijarepertuaari* sekä *taistelijarepertuaari*. Kaikki kolme esiintyivät lähes poikkeuksetta jokaisessa Marcosin puheessa. Evo Moralesin kohdalla kolme vahvinta repertuaaria olivat samat, taistelijarepertuaarin ollessa kuitenkin hieman vähäisemmässä roolissa kuin Marcosin indigenistisessä diskurssissa. Muut kaksi repertuaaria – *korkean moraalisen repertuaari* ja *pan-indigenistinen repertuaari* – jäivät puheissa molemmilla hieman kolmea edellistä pienempään rooliin. Kuitenkin nämä kaksi jälkimmäistä repertuaaria olivat läpi puheiden läsnä ikään kuin taustalla, nousten aina aika ajoin etualalle, tarpeen sitä vaatiessa. Sama piirre oli havaittavissa myös muiden löydettyjen repertuaarien suhteen. Tietty repertuaari nostettiin indigenististä

diskurssia käytettäessä aktiiviseksi ja vahvaksi aina kun sille oli tarvetta, kun välillä se taas esiintyi kevyemmässä roolissa. Indigenistisen diskurssin eri repertuaarien keskinäisessä esiintymisessä aineistossa ei kuitenkaan voida nähdä täysin selkeitä kaavoja, vaikka joitakin kiinnostavia johdonmukaisuuksia niiden esiintymisten suhteen nousikin esille. Marcosin kohdalla esiintymisrakenteet noudattelivat kenties jonkin verran vakiintuneempaa muotoa kuin Moralesilla.

Kolmesta yleisimmästä repertuaarista sorrettujen repertuaari toimii ikään kuin pohjustaen ja perustellen toisen vahvan repertuaarin, eli taistelijarepertuaarin esiintuloa puheissa. Kun sorrettujen repertuaari esiintyy usein puheissa myös irrallaan muista indigenistisen diskurssin repertuaareista, ottaa taistelijarepertuaari usein tuekseen jonkin toisen repertuaarin, joka usein on juuri sorrettujen repertuaari. Erityisesti Marcosin puheissa oli puheen etenemisessä havaittavissa myös tietty kaavamaisuus. Puheen alussa Marcos esitteli edustamansa ryhmän ja siirtyi sen jälkeen kertomaan alkuperäisväestön kokemista kärsimyksistä sorrettujen repertuaaria käyttäen, sekä ominaispiirteistä erityisesti luonnonvartijarepertuaaria hyödyntäen. Näiden jälkeen mukaan tuli sen rinnalle seuraavaksi taistelijarepertuaari, muiden indigenististen repertuaarien täydentäessä puhetta.

“...y entonces llego el momento en que las comunidades se reunieron y dijeron que había que pelear, porque ya no teníamos ninguna otra opción; o nos moríamos en la miseria o moríamos peleando.”

“...ja sitten tuli hetki jolloin yhteisöt kokoontuivat ja sanoivat että täytyy taistella, koska enää ei ole muuta vaihtoehtoa; joko kuolemme kärsien tai kuolemme taistellen.”

Sup Marcos, 6. maaliskuuta 2006 (San Pablo Tolimán, kannattajien järjestämä tilaisuus)

Aineistoon kohdistetun analyysin perusteella esitellyt repertuaarit eivät näin ollen selvästikään esiinny puheissa täysin sattumanvaraisesti. Poliittiset puheet poikkeavatkin arkipuheesta myös juuri siltä osin, että niissä puheet ovat yleensä ennalta kirjoitettuja ja erityisen harkittuja. Kuten edellisestä otteesta käy ilmi, poliittinen retoriikka voi hyödyntää erilaisia repertuaareja harkiten, ja edetä argumentaation oppeja noudattaen saavuttaakseen puheelle asetetut päämäärät (kts. esim. Perelman 1996, 28 – 40). Esimerkissä Marcos käyttää selvästi sorrettujen repertuaaria tukenaan siirryttäessä taistelijarepertuaariin. Sorrettujen repertuaarin eräs keskeisimpiä tarkoituksia puheissa vaikuttaakin olevan - yhteisen identiteetin rakentumisen ohella – taistelun oikeutus. Taistelun, joka esitetään usein edellisen otteen osoittamalla tavalla viimeisenä vaihtoehtona. Moralesin puheissa edellisen kaltaista puherakenteen kaavamaisuutta ei samassa määrin ollut havaittavissa, vaan puheet rakentuivat

enemmänkin tapauskohtaisesti puheesta riippuen. Kuitenkin myös Morales hyödynsi esimerkiksi sorrettujen repertuaaria ja luonnonvartijarepertuaaria tukemaan taistelijarepertuaaria.

Pan-indigenistinen repertuaari puolestaan esiintyy useasti voimakkaana sekä sorrettujen että taistelijarepertuaarin yhteydessä, mutta myös liittäen muut indigenistiset repertuaarit ja niiden esittämät ominaisuudet osaksi yleistä pan-indigenistisyyden ajatusta. Tätä indigenistisen diskurssin elementtiä José Bengoa pitää Latinalaisen Amerikan indigenistisille liikkeille täysin uutena, nopeasti sisäistettynä ja kenties kaikkein merkittävimpänä (Bengoa 2000, 138 – 139). Kyseinen repertuaari näyttäytyi aineistossa suorina eksplisiittisinä viittauksina vain muutamassa puheessa tai puheen osassa, mutta piilevämpi ajatus pan-indigenistisyydestä oli läsnä puheiden taustalla toistuvammin. Kyseinen repertuaari nousikin esiin usein muiden indigenististen repertuaarien yhteydessä, mutta huomattavasti harvemmin selvänä itsenäisenä kokonaisuutena. Pan-indigenistinen repertuaari esiintyi laajemmassa latinalaisamerikkalaisessa kontekstissa useammin Evo Moralesin kuin Marcosin puheissa. Marcosilla pan-indigenistisyys heijastui aineistossa pääsääntöisesti paikallisempaan, vain Meksikon sisäisiä intiaanikansoja diskursiivisesti yhdistävällä tasolla. Tämä oli sikäli yllättävää, koska Marcosin edustama EZLN on toistuvasti pyrkinyt käytännön tasolla yhdistämään Latinalaisen Amerikan ja myös koko Amerikan mantereen eri intiaanikansoja, esimerkiksi järjestämällä erilaisia mantereen laajuisia alkuperäisväestökokouksia.¹³ Kuitenkin joitakin laajempia pan-indigenistisiä viittauksia oli löydettävissä myös Marcosin puheista, kuten pan-indigenististä repertuaaria esittelevässä luvussa pystyimme muutaman esimerkin muodossa näkemään. Joka tapauksessa, kaikki indigenistisen diskurssin repertuaarit voivat esiintyä teksteissä paitsi toisiinsa tiiviisti kiinnittyneinä, myös itsenäisinä ja irrallaan muista mainituista repertuaareista. Niitä käyttäen voidaan esimerkiksi perustella poliittisia tavoitteita tai puolustautua syytöksiä vastaan. Seuraavaksi tarkastellaankin syvemmin eri repertuaareihin liittyvien merkitysten vaikutuksia ja niihin mahdollisesti liitettyjä päämääriä.

5.2.3 Repertuaarien mahdollistamat merkitykset ja niihin liittyvät tavoitteet

Niin repertuaarien muodostamien merkitysten, kuin myös niille asetettujen tavoitteiden, voidaan ajatella määrittävän eri tavoin riippuen oletetusta vastaanottajasta. Esiteltyjen repertuaarien muodossa realisoituvan indigenistisen diskurssin voidaan tulkita kohdistuvan kahteen suuntaan, sekä *sisäryhmälle*

¹³ Esimerkiksi *Encuentro de Pueblos Indígenas de América ("Amerikan alkuperäiskansojen tapaaminen")*, Vicam lokakuu 2007.

eli alkuperäisväestölle itselleen, että ryhmän ulkopuoliselle *toiselle*. Ulkopuolinen toinen voi olla esimerkiksi niin oman maan muu väestö, kuin myös ulkomaiden edustajat tai poliittiset vastustajat. Repertuaarien luonteen ja tarkoituksen voidaan määritellä repertuaarista ja vastaanottavasta yleisöstä riippuen olevan joko a) *toimintaa perustelevia ja hyväksyttävyyttä tavoittelevia*, b) *yhteiseen taisteluun motivoivia*, tai c) *kuvailevia*. Retoriikan käsitteitä käyttäen tässä yhteydessä voitaisiin puhua myös vakuuttamisen keinoista ja päämääristä (kts. esim. Kuusisto 1996, 275 – 279). Päälimmäisiä vakuuttamisen keinoja olisivat tällöin käytettävät repertuaarit, ja päämääriä niihin liitetyt edellä mainitut tavoitteet. Repertuaareja käyttäessään molempien puhujien puheissa näyttäytyvät selvinä myös useat perinteiset retoriikasta tutut argumentaation keinot, esimerkiksi toisto. Kun esimerkiksi luonnonvartijarepertuaari otetaan käyttöön toistuvasti puheen eri vaiheissa ja puheesta toiseen, voidaan näin pyrkiä voimakkaammin vahvistamaan mielikuvaa indigenoista luonnonkansana. Lisäksi myös muita poliittiselle retoriikalle tuttuja keinoja on löydettävissä repertuaarien esiintymisessä aineistossa (kts. Jokinen 1999b, 132 – 155). Kuten esimerkkiotteet osoittavat, käytettäviä repertuaareja vahvistetaan muun muassa lukuisilla esimerkeillä, kontrastiparien, ääri-ilmaisuilla, numeerisella määrällistämällä ja metaforilla. Usein molemmat puhujat myös etäännyttävät tavoitteet omista intresseistään, kuten kävi ilmi jo aktanttimallin tehtävän antoa käsittelevän osion esimerkeissä. Näiden retoristen menetelmien avulla on pyritty vahvistamaan käytetyn repertuaarin kykyä saavuttaa vastaanottajassa haluttu päämäärä.

Huomattavaa seuraavassa taulukossa esiteltävässä jaottelussa onkin, että samalla repertuaarilla saattaa olla hyvinkin erilainen vaikutus vastaanottajastaan riippuen (kts. taulukko 1). Näin ollen myös jokin tietty repertuaari voi omata yksin kaikki mainitut tavoitteet. Jokaiselle puheelle onkin selkeästi löydettävissä useampia yleisöjä kuin pelkkä välitön yleisö konkreettisesti puhetilanteessa (vrt. Perelman 1996, 20 – 21). Esimerkiksi kun Morales puhuu YK:n yleiskokouksessa valtion päämiehille, seuraa samaa puhetta television välityksellä suuri joukko oman maan alkuperäisväestöä ja muita kansalaisia. Vastaavasti, kun Marcos puhuu pienissä kylissä suoraan alkuperäisväestölle, lukee puheita myöhemmin internetin välityksellä suuri joukko esimerkiksi median ja valtiovallan edustajia, sekä monia muita kuin vain pelkkiä alkuperäisväestön edustajia. Tämän vuoksi en pyri analysoimaan puheita kovinkaan suuressa määrin niiden välittömän paikalla olevan yleisön perusteella, mikä myös olisi käytössä olleen aineiston puitteissa usein vaikeaa. Sen sijaan tulkitsen puheita enemmänkin niiden sisällön ja luonteen perusteella, pohtien niihin mahdollisesti liitettyjä tavoitteita ja merkityksiä, sekä niiden vaikutuksia erilaisiin vastaanottajiin. Seuraavassa taulukossa mainittujen tavoitteiden – tai

repertuaarien luonteen – ohella voi kyseisillä repertuaareilla olla myös laajempia merkityksiä, jollaiseksi voidaan laskea myös yhteisen indigena-identiteetin rakentuminen. Taulukkoon on jokaisen repertuaarin kohdalle merkitty, minkälaisen merkityksiä rakentavan tavoitteen olen tulkinnut niiden sisältävän kohdistettuna sekä alkuperäisväestölle itselleen, että heidän ulkopuoliselle toiselle.

| | Tavoiteltu merkitys <i>alkuperäisväestölle</i> | Tavoiteltu merkitys ulkopuoliselle <i>toiselle</i> |
|--------------------------------|---|---|
| Sorrettujen repertuaari | A, B, C | A, C |
| Taistelijarepertuaari | B, C | C |
| Luonnonvartijarepertuaari | A, B, C | A, C |
| Korkean moraalin repertuaari | A, C | (A), C |
| Pan-indigenistinen repertuaari | A, B, C | (A), C |

Taulukko 1: Repertuaarin tavoitteleva merkitys. A) Toimintaa perusteleva ja hyväksyttävyyttä tavoitteleva B) Yhteiseen taisteluun motivoiva, C) Kuvaileva

Kuten edellisestä taulukosta näemme, voidaan jokaisen indigenistiseen diskurssiin kuuluvan repertuaarin tulkita olevan kuvaileva molemmille kohderyhmiensä kohdalla. Alkuperäisväestön kohdalla kuvailevuuden voidaan ymmärtää tarkoittavan sitä tapaa, jolla kyseessä oleva repertuaari vaikuttaa – tai pyrkii vaikuttamaan – alkuperäisväestön käsityksiin itsestään. Ulkoryhmään kuuluvalla toiselle taas sitä kuvaa, jonka kyseinen repertuaari pyrkii heille alkuperäisväestöstä luomaan. Esimerkiksi korkean moraalin repertuaarin roolin voidaan tulkita olevan ryhmän ulkopuoliselle toiselle suunnattuna pitkälti representoiva, alkuperäisväestöä positiivisessa valossa kuvaileva. Indigenoille itselleen kyseinen repertuaari on myös kuvaileva, mutta kuvailun kautta se toimii samalla tärkeänä identiteettiä rakentavana ominaisuutena. Molemmissa tapauksissa kyseinen repertuaari kuitenkin rakentaa merkittävällä tavalla indigenistisyyttä, siihen diskursiivisesti merkityksiä kiinnittämällä. Kyseinen korkean moraalin repertuaari nousi aineistossa esiin yleensä, kun puhujat halusivat puolustaa edustamiaan indigenoja, tai muuten representoida heidät liittämällä heihin positiivisia ominaisuuksia. Varsinaista itserepresentaation merkitystä käsitellään laajemmin omassa luvussaan (kts. luku 5.3.1).

Indigenistisen liikkeen toimintaa perustelevina ja sille hyväksyttävyyttä hakevina repertuaareina voidaan pitää ulkopuoliselle toiselle suunnattuna selkeästi sorrettujen repertuaaria ja luonnonvartijarepertuaaria. Myös pan-indigenistinen repertuaarin ja korkean moraalin repertuaarin voidaan tulkita jossain määrin pyrkiä edesauttamaan tätä tavoitetta. Sisäryhmälle eli indigenoille

itselleen suunnattuna mainitut repertuaarit toimivat pitkälti samalla tavoin kuin ulkoryhmään kuuluvalla toisella, tehden toimintaa oikeutetuksi ja perustelluksi laajemman yhteisön silmissä, sekä hankkien sille kannatusta alkuperäisväestöjen sisällä. Näin huomaamme, että kaikkiin edellä esiteltyihin kolmeen tarinarakenteeseen (kts. aktanttikaaviot 2 – 4) liittyy jokin sellainen repertuaari, jonka eräs keskeinen tarkoitus on nimenomaan hakea toiminnalle hyväksyntää.

Sisäryhmän kohdalla merkittäväksi tekijäksi nousee siis lisäksi repertuaarien yhteistä identifikaatiota rakentava ominaisuus. Eri repertuaareista varsinkin sorrettujen repertuaarin, korkean moraalisen repertuaarin ja luonnonvartijarepertuaarin rooli toiminnan perustelemiseksi ja yhtenäisen identifikaation lisäämiseksi voidaan nähdä olevan suuri. Erityisesti Marcos hyödynsi toistuvasti sorrettujen repertuaaria rakentaessaan yhteistä historiaa eri intiaanikansojen välille Meksikossa, kuten seuraavasta Rarámuri-intiaaneille pidetystä puheotteesta käy ilmi.

”...nuestra historia, se parece mucho a la historia del rarámuri. Nosotros vivíamos en las buenas tierras. Y llegó el español, llegó el rico, llegó el blanco, y nos aventó a las montañas. Y ahí nos olvidó.”
[...] Lo que queremos la Otra Campaña es unirnos, juntarnos todos los que somos explotados en el trabajo, despreciados como indígenas, reprimidos por el gobierno.

“...meidän historiamme muistuttaa hyvin paljon rarámuriin historiaa. Elimme hyvällä maalla. Ja sitten saapui espanjalainen, rikas ja valkoinen, ja karkoitti meidät vuorille. Ja sinne he meidät unohtivat.
[...] Se mitä haluamme la Otra Campaña on yhdistyä, että kaikki me yhdistyisimme, jotka olemme riistettyjä työssämme, halveksuttuja indigenoina, hallituksen alistamia.”

Sup Marcos, 29. lokakuuta 2006
(Sisoguichi, yhteistilaisuus Rarámuri-intiaanien kanssa.
Puhe käännettiin rarámuri-kielelle)

Useat – kuten myös edellinen – Marcosin eri intiaanikansoille pitämät puheet simultaanitulkattiin paikalliselle intiaanikielelle. Tällä tavoin niiden avulla oli mahdollista rakentaa yhteisöllisyyttä ja yhteistä identiteettiä myös espanjan kieltä taitamattomien intiaaniryhmien välille. Sorrettujen repertuaarin kautta Marcos pyrki edellisen otteen osoittamalla tavalla ikään kuin yhdistämään eri intiaaniryhmien kohtalot, muodostaen erillisistä sorretuista intiaaniryhmistä ”meitä saman sorron kokeneita indigenoja”. Evo Moralesin puheissa sorrettujen repertuaari kohdistettiin Marcosia useammin monimuotoisemmalle paikalla olleelle yleisölle. Näin se toimi usein representoiden indigenot suoraan ulkoryhmään kuuluvalla toisella, samalla perustellen indigenojen ajamia tavoitteita. Samalla tavoin hyödynnettiin myös luonnonvartijarepertuaaria. Kuten sekä aktanttimallin, että diskurssianalyysin avulla saimme nähdä, perustelee indigenistiseen diskurssiin merkittävänä tekijänä

kuuluva luonnonvartijarepertuaari indigenistisen liikkeen toimintaa juuri luonnonkansan taisteluna luonnon, ihmiskunnan ja jopa koko maapallon pelastamiseksi. Tätä kautta puhujat pyrkivät tekemään tavoitteensa hyväksyttäväksi, sekä samalla liittämään indigena-identiteettiin luontoyhteyden. Marcosilla luonnonvartijarepertuaari oli läsnä jollakin tavoin lähes poikkeuksetta jokaisessa puheessa, Moralesilla aina silloin, kun oli tarpeellista perustella toimintaa, representoida indigena-liikettä tai ajaa jotain tiettyä poliittista tavoitetta. Juuri luonnonvartija repertuaarin merkitys indigenistisyyden rakentumisessa oli sorrettujen repertuaarin ohella erityisen merkittävä.

José Bengoan mukaan ekologiset ja ympäristönsuojelulliset kysymykset ovat tulleet mukaan indigenistiseen diskurssiin vasta uusien indigenististen liikkeiden myötä, eikä niitä esiintynyt lainkaan esimerkiksi vielä 1960-luvun indigenististen liikkeiden diskurssissa. Bengoa katsookin ympäristönsuojelullisten kysymysten tulleen mukaan myös uusien indigenististen liikkeiden diskurssiin 1980-luvun lopulla, koska aihe oli sitä ennen noussut maailmanlaajuiselle agendalle 1970-luvulta alkaen. (Bengo 2000, 71 – 72.) Luonnonvartijarepertuaarin voidaankin nähdä olevan pitkälti osa tietoisista poliittista identiteettidiskurssia, jota myös Marcos ja Morales taitavasti hyödyntää paitsi tavoitteitansa perustellakseen, myös liittääkseen siinä esiintyvät ominaisuudet osaksi indigenistisyyttä ja indigena-identiteettiä.

Edelliselle tavoitteelle on läheinen myös pyrkimys yhtenäisyyteen ja motivointi yhtenäiseen rintamaan intiaaniuden nimissä. Tämä indigenistisen diskurssin kautta välittyvä tavoite suuntautui yksinomaan alkuperäisväestölle ja se oli havaittavissa ainakin jossain määrin lähes kaikissa eritellyistä repertuaareista. Tavoite yhteiseen rintamaan – tai taisteluun – kannustavuudesta on läheinen kohdan A tavoitteen kanssa, joka ikään kuin luo pohjaa yhteiseen taisteluun motivoimiselle. Varsinaisiksi yhteiseen taisteluun motivoivia repertuaareja voidaan katsoa olevan pan-indigenistinen repertuaari, sekä luonnollisesti taistelijarepertuaari. Myös luonnonvartijarepertuaarilla pyritään selvästi kannustamaan alkuperäisväestöä yhteiseen taisteluun, tässä yhteydessä luonnon säilymisen nimissä. Sorrettujen repertuaari voi niin ikään usein sisältää myös kyseisen päämäärän, varsinkin silloin, kun se liitetään tiiviisti taistelijarepertuaariin.

Jo yhden ainoan repertuaarin mahdollistamat merkitykset ja sille asetetut tavoitteet voivat siis olla hyvin moninaiset. Samoin eri repertuaarien esiintyminen puheiden rakenteessa on varsin vaihtelevaa, vaikka joitain johdonmukaisuuksia niiden keskinäisessä esiintymisessä olikin havaittavissa. Yleensä

erilaiset repertuaarit nousivat puheessa aktiiviseen käyttöön silloin, kun niille nähtiin puheen kokonaisuus huomioon ottaen olevan tarve. Muulloin ne odottivat taustalla kuin passiivisempänä ajatuksena, nousten kuitenkin myös tällöin aika ajoin muistutuksen omaisesti esiin. Taitavasti indigenistisen diskurssin eri repertuaareja käyttäen pystyttiin näin varmistamaan, että käsitys indigenistisyydestä kehittyi ulkopuolisen toisen silmissä halutun kaltaiseksi, sekä toisaalta, että indigena-identiteetti tiivistyisi ja kehittyisi saaden jatkuvasti uusia merkityksiä. Seuraavaksi tarkastellaan syvemmin esiteltyjen repertuaarien avulla Subcomandante Marcosin ja Evo Moralesin indigenistisyyteen kiinnittämiä merkityksiä, sekä indigenistisyyden representaatiota. Samassa yhteydessä tarkastellaan myös toiseuden representaatiota tarkastelluissa puheissa.

5.3. Indigena-identiteetin ja toiseuden representaatiot

Teoriaosuudessa toin aikaisempiin tutkimuksiin nojaten esille eronteon ja toiseuden merkityksen identiteettien rakentumisprosessissa. Samassa yhteydessä käsiteltiin teoreettisella tasolla myös identiteettien rakentumista representaatioiden kautta. Tässä luvussa puolestani analysoin syvällisemmin niitä itserepresentaatioon ja toiseuteen viittaavia löydöksiä, joita edellä olen niin diskurssianalyysin kuin myös aktanttimallin avulla nostanut aineistosta näkyviin. Kuten edellä todettiin, suuntautuu indigenistinen diskurssi aina niin alkuperäisväestölle itselleen, kuin myös heidän ulkopuoliselle toiselle. Seuraavaksi onkin tarkoitus pohtia sitä, *millainen* on se kuva indigenoista ja sitä ympäröivästä ulkopuolisesta toisesta, jota indigenistisen diskurssin sisältämät repertuaarit rakentavat. Tätä kautta on mahdollista päästä yhä lähemmäksi tutkimukselle asetettuja tavoitteita, eli ymmärrystä indigenistisyyden rakentumisesta sekä sen rakentamasta toiseudesta.

5.3.1. Indigenistisyyden representoituminen aineistossa

Aineistosta löydettyjen indigenistisen diskurssin eri repertuaarien kautta indigenistisyyteen liitetään puheissa erilaisia ominaisuuksia, velvollisuuksia ja oikeuksia. Niiden välityksellä voidaan katsoa – monien muiden kielen ulkopuolisten tekijöiden, kuten traditioiden ylläpitämisen/keksimisen ja rituaalien ohella – rakentuvan tarkastelun kohteena oleva Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestölle mahdollinen identifioitumisen muoto (vrt. esim. Suoninen 2004, 113; kts. Cohen 2001, 50 – 63). Tällä tavoin konkretisoituva sosiaalinen representaatio muodostaa edellä osoitetulla tavalla mielikuvaa

indigenistisyydestä paitsi alkuperäisväestölle itselleen, myös heidän ulkopuoliselle toiselle (esim. Potter 1996, 138).

Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin niitä konkreettisia käsitteitä ja ominaisuuksia, jotka toimivat aineistossa osana indigenistisyyden representaatiota. Näiden representaatioiden kautta puhujat voivat pyrkiä vaikuttamaan kuulijoidensa käsityksiin siitä, mitä indigenistisyys on (vrt. Gordon 2002, 39 – 40). Seuraavaan taulukkoon on molempien puhujien osalta poimittu ne kuvailevat käsitteet, jotka analysoituissa puheissa indigenistisen diskurssin kautta kiinnittyivät osaksi indigenistisyyttä, näin samalla muokaten ja rakentaen siihen perustuvaa indigena-identiteettiä.

| |
|---|
| <p>Indigenoihin liitettyjä piirteitä (Marcos):</p> <p>Maanvärisyys, tasa-arvo, rehellisyys, luonnonläheisyys, suvaitsevaisuus, kärsivällisyys, vaatimattomuus, epäitsekkyyys, köyhyys, traditionaalisuus</p> <p>Indigenoihin liitettyjä piirteitä (Morales):</p> <p>Maanvärisyys, tasa-arvo, korkea moraali, vaatimattomuus, luonnonläheisyys, rauha, kärsivällisyys, epäitsekkyyys, suvaitsevaisuus, köyhyys, ahkeruus, rehellisyys, traditionaalisuus</p> |
|---|

Taulukko 2: Indigenoihin puheissa kiinnitetyt ominaisuudet

Kuten näemme, molempien puhujien kohdalla suurin osa indigenistisyyteen ja indigenoihin liitetystä ominaisuuksista on sellaisia, jotka koetaan lähes poikkeuksetta kulttuurista toiseen positiivisina (esim. epäitsekkyyys, ahkeruus, suvaitsevaisuus, rehellisyys). Ainoastaan sorrettujen repertuaarin kautta esille noussut köyhyys oli ominaisuus, joka yleensä koetaan negatiivisena. Sorrettujen repertuaarin yhteydessä esiintyneet indigenoihin liittyvät negatiiviset käsitteet representoitiin pääasiassa enemmänkin ulkopuolelta indigenoihin kohdistuvana toimintana (esim. riisto, nöyryytys, sorto), eikä niinkään indigenistisyyteen kuuluvana ominaisuutena. Tämän vuoksi niitä ei ole sisällytetty alkuperäisväestöä representoivina ominaisuuksina myöskään edelliseen taulukkoon. Negatiivisena ominaisuutena poikkeuksen tekevä köyhyys kuvattiin sen sijaan indigenistisyyteen vain väliaikaisesti

liittyvänä, heistä riippumattomasta toiminnasta seuranneena piirteenä, josta haluttiin päästä eroon. Näin ollen myöskään köyhyyden ei katsottu kuuluvaksi indigenistisyyteen luonnostaan.

”Es verdad que muchos tienen derecho a vivir mejor. Tienen derecho, que vivan mejor, pero sin robar a nadie, sin explotar a nadie, sin someter a nadie, tienen todo el derecho, pero los pobres solo queremos vivir bien en igualdad de condiciones y esa es nuestra lucha compañeras y compañeros.”

”On totta, että monella on oikeus elää paremmin. Heillä on oikeus, että elävät paremmin, mutta ilman että ryöstävät keneltäkään, ilman että riistävät keneltäkään, ilman että alistavat ketään, heillä on kaikki oikeus. Mutta me köyhät haluamme vain elää hyvin, samanlaisissa oloissa, ja se on meidän taistelumme, hyvät toverit.”

Evo Morales, 14. helmikuuta 2006 (Cochabamba, puhe Cochabamban aluefederaatioiden kokouksessa)

Ominaisuuksia, jotka rakensivat eroa alkuperäisväestön muihin mahdollisiin identifioitumisen muotoihin, olivat maanvärisyys, luonnonläheisyys ja traditionaalisuus. Nämä ominaisuudet olivat puheissa toistuvasti esillä ja juuri niillä pyrittiin representoimaan indigena-identiteetin erityisyyttä, jonka kautta tehtiin selvä ero esimerkiksi kansallisidentiteettiin ja yhteiskuntaluokkaan perustuvaan campesino-identiteettiin. Jos myös kyseisiin identiteetteihin oli mahdollista liittää moni samoista edellä mainituista ominaisuuksista kuin indigena-identiteettiin (esim. epäitsekkyys, rehellisyys, suvaitsevaisuus), oli ratkaiseva ero rakennettavissa viimeistäänkin etnisyyteen, luontosuhteeseen ja traditioihin viittaavilla ominaisuuksilla. Edellisten lisäksi myös yhteinen historiankokemus toimi indigenistisyyteen erityisyyttä luovana piirteenä. Arjun Appadurai (1996, 15 – 16) on käyttänyt *kulturalismin* käsitettä kuvaamaan sellaisia pyrkimyksiä, joissa kulttuurierojen avulla tehdään tiedostaen politiikkaa. Yksinkertaistettuna kulturalismi on Appadurain mukaan identiteettipolitiikkaa, jolla pyritään erottautumaan olemassa olevista kansallisvaltioista tai ylikansallisista muodostelmista (transnational bodies). Indigenistisen diskurssin kautta rakentuva indigena-identiteetin voidaankin tulkita toimivan myös eräänlaisena Appadurain tarkoittaman kulturalismin muotona, koska sen käyttämät repertuaarit pyrkivät selvästi korostamaan kulttuurillisia tekijöitä perustellessaan poliittisia pyrkimyksiään.

T.H. Eriksen puhuu perinteisen kulttuurin elvyttämisprosessista modernissa yhteiskunnassa *etnisenä revitalisaationa*, jota hän pitää lähes välttämättömänä alkuperäiskansojen säilymisen kannalta. Eriksenin mukaan revitalisaation myötä sellaiset kulttuurilliset symbolit ja käytännöt, jotka ovat olleet

jonkin aikaa unohduksissa, tulevat uudestaan merkityksellisiksi. Hän kuitenkin korostaa, että uudelleen luotu kulttuuri on aina hyvin erilaista kuin alkuperäinen. (Eriksen 2004, 373). Indigena-identiteetin voimistumista onkin mahdollista pitää yhtenä esimerkkinä etnisestä revitalisaatiosta, jonka eräs tarkoitus on palauttaa alkuperäisväestön itseidentifikaatio etnisyyteen ja perinteiseen kulttuuriin, ja irrottaa se esimerkiksi luokkaan perustuvasta identifikaatiosta.

Vaikka sama puhe ja samat repertuaarit vaikuttavat eri tavoin merkitysten rakentumiseen niin indigenojen, kuin myös sen ulkopuolisen toisen kohdalla, oli puhetoissa havaittavissa tiettyä vaihtelevuutta riippuen paikalla olleesta konkreettisesta yleisöstä. Tämä oli huomattavissa erityisesti Marcosin kohdalla, joka puhui usein pienissä kylissä suoraan eri intiaanikansoille. Marcosin puheille oli tyypillistä representoida indigenistisyyttä erilaisten tarinoiden – tai legendojen – muodossa, joissa oli mahdollista rakentaa representaatiota indigenistisyydestä kiinnittämällä niihin tarinoissa edellä eriteltyjä ominaisuuksia. Esimerkiksi seuraavassa yoreme-kansalle pitämänsä puheen sisältämän tarinan Marcos aloittaa seuraavasti.

“Y traemos esta historia que les queremos contar que es una leyenda. Una leyenda es una parte que es historia y una parte que es inventada. No sabemos qué parte es la que es verdad y cuál es la que es inventada.”

“Ja toimme tämän tarinan, legendan, jonka haluamme teille kertoa. Legenda on osin historiaa ja osin keksittyä. Emme tiedä mikä osa on historiaa ja mikä on keksittyä.”

Sup Marcos, 27. lokakuuta 2006. (Punta de la Laguna, yleisönä mayo-yoreme intiaaneja)

Edellinen tarina jatkuu kertomuksella alkaen ajasta ennen valkoisen valloittajan saapumista, kuvauksella valloituksesta ja luonnon riistosta, sisältäen esi-isien elämänviisauksia ja päättyen Marcosin kehotukseen yhtenäisestä taistelusta. Esimerkin samankaltaisesta tarinasta näimme jo analyysiosion ensimmäisessä alaluvussa (kts. luku 5.1.). Tällaisten tarinoiden kautta – joita toistetaan kylästä toiseen yhä uudestaan – on mahdollista vaikuttaa kuulijoiden käsityksiin itsestään indigenoina ja intiaanikansoina. Tätä kautta mahdollistuu myös Eriksenin kuvaama etninen revitalisaatio. Legendojen ja tarinoiden kautta sanoma sekä sen sisältämät merkitykset oli mahdollista tehdä samalla helpommin ymmärrettäviksi. Puheissa esitettyjen tarinoiden kautta myös monet alkujaan keksityt alkuperäisväestöön liitetyt ominaisuudet voivat muuttua kuulijan mielikuvissa todenkaltaisiksi.

Kuten kaikilla muillakin kansoilla, niin myös alkuperäiskansoilla on kansallistarinansa, joiden varaan yhteistä identiteettiä voidaan rakentaa. Perinteisen nationalistisen käsityksen mukaan symbolisilla kertomuksilla kulloinkin kyseessä olevasta kansasta on mahdollista tuottaa ihmisille identiteettejä ja saada ihmiset ymmärtämään itsensä osana laajempaa yhteisöä (Kaunismaa 1995, 3 – 4). Indigena-identiteetti onkin mahdollista ymmärtää kansallisidentiteetin kaltaisena rakennusprojektina, joka on kuitenkin irrottanut itsensä aikaisemmista kansallisvaltioiden määrittelemistä kahleista. Myös indigenistisen diskurssin sisältämistä tarinoista nousee esiin täsmälleen samat piirteet kuin perinteisillä kansallistarinoilla. Ne pyrkivät rakentamaan käsityksiä siitä ”keitä me olemme”, ”mistä me tulemme” ja ”minne me menemme” (vrt. Kaunismaa 1995, 8 – 9). Marcosin kertomien tarinoiden voidaankin nähdä olevan juuri sellaisia kansantarinoita, joissa kansan yhtenäisyys rakentuu legendojen kautta. Edellisen otteen tekee kiinnostavaksi se, että Marcos valottaa siinä ensin kuulijalle legendojen merkitystä, ikään kuin antaen avaimet myös niiden todenmukaisuuden kyseenalaistamiseen. Moralesin puheissa vastaavanlaiset legendat tai muut symboliset tarinat ovat vähäisempiä ja enintäänkin vain muutaman lauseen mittaisia viittauksia, kun Marcosilla ne saattoivat olla useiden sivujen mittaisia tai jopa koko puheen kestäviä. Joka tapauksessa edellisen kaltaiset tarinat ovat vain eräs, mutta sitäkin voimallisempi tapa, jolla merkityksiä puheissa indigenistisyyteen liitetään.

Aineistossa oli löydettävissä myös useita puheita ja puheiden kohtia, joissa selvänä tarkoituksena oli representoida indigenistisyyttä ryhmän ulkopuoliselle kuulijalle. Myös nämä olivat aineistossa sellaisia kohtia kohtia, joissa indigenistisyyteen tietoisesti liitettiin arvoja, jotka yleensä koetaan kulttuurista toiseen positiivisina ja tavoiteltavina. Mielenkiintoisella tavalla tällainen pääasiassa ulkopuoliselle toiselle suunnattu representaatio tuli esille esimerkiksi Evo Moralesin YK:n yleiskokouksissa pitämissä puheissa, joissa Morales koki selvästi edustavansa Bolivian lisäksi ennen kaikkea Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestöä.

” ... yo vengo de la cultura de la paz, de una vivencia en igualdad, de la vivencia no solamente en solidaridad con el ser humano sino en vivencia con armonía con la madre tierra, para el movimiento indígena la tierra no puede ser una mercancía, es una madre que nos da vida ... ”

” ... tulen rauhan kulttuurista, tasa-arvon maailmasta, ei pelkästään ihmisten välisen solidaarisuuden maailmasta, vaan kulttuurista, jolla on harmoninen suhde myös äiti maahan; indigena-liikkeelle maa ei voi olla kauppataravaa, se on äiti, joka antaa meille elämän ...”

Evo Morales, 24. syyskuuta 2007 (New York, YK:n yleiskokous)

Vaikka puheiden yleisöt siis ovat huomattavasti välitöntä paikalla olevaa yleisöä monimuotoisemmat, korostuu puheiden ulkopuoliselle toiselle suunnattu representatiivinen merkitys juuri silloin, kun välittömänä yleisönä on muita kun indigenoiksi identifioituvia henkilöitä. Edellisessä esimerkissä Evo Moralesilla oli yleisönä eri maiden valtioiden päämiehiä, eli tilaisuus indigenistisyyden suoraan representaatioon oli yleisörakenteen suhteen ainutlaatuinen. Myös Marcos valitsi usein puheen pitopaikan tarkoituksenaan kohdistaa se suoraan muille kuin vain alkuperäisväestöön kuuluville. Seuraava esimerkki on Subcomandante Marcosin Meksikolaisen Sonoran yliopistossa pitämästä puheesta.

”En los pueblos indígenas, en los de raíces mayas y en muchos pueblos de este país, la palabra ‘yo’ no existe. En su lugar se usa el ‘nosotros’. En nuestras lenguas mayas es el ‘tic’. Esa terminación de ‘tic’, que menciona al colectivo o a la colectividad, se repite una y otra vez”

“Alkuperäiskansojen keskuudessa, niiden joilla on maya juuret ja monien tämän maan kansojen, sanaa ‘minä’ ei ole olemassa. Sen sijaan käytetään sanaa ‘me’. Meidän maya-kielissä se on ‘tic’. ‘Tic’ loppupäätte tarkoittaa yhteisöä tai yhteisöllisyyttä, ja sitä toistetaan uudestaan ja uudestaan.”

Sup Marcos, 23. lokakuuta 2008 (Universidad de Sonora)

Joissakin tapauksissa yleisön ollessa varsin heterogeeninen, ilmeni representaation kohdistaminen jollekin tietylle kuulijakunnalle puhujan nimetessä sen ryhmän, kenelle sanomansa kohdistaa. Esimerkiksi Tiahuanacossa pidetyssä puheessa, jossa paikalla oli paljon sekä alkuperäisväestöä että lehdistöä, kohdisti Morales puheensa tietyt kohdat selkeästi ulkopuoliselle toiselle.

“Para la prensa internacional, para los invitados de la comunidad internacional, el año 1825 cuando se fundó Bolivia, después de que muchos, o miles o millones de aymaras, de quechuas, de guaraníes participaron en la lucha por la independencia...”

“Kansainväliselle lehdistölle, kansainvälisen yhteisön kutsutuille, vuonna 1825 kun Bolivia perustettiin, sen jälkeen kun tuhanneta ja miljoonat aymarit, quechuat ja guaranit osallistuivat itsenäisyystaisteluun...”

Evo Morales, 21. tammikuuta 2006 (Tiahuanaco.
Indigenojen traditionaalinen juhlatilaisuus Moralesin presidenttiyden kunniaksi)

Edellä esiteltyjen indigenistisyyteen liitettyjen ominaisuuksien kautta, rakentuu merkittävällä tavalla ymmärrys indigenistisyydestä alkuperäisväestölle itselleen, että myös mielikuva indigenoista heidän ulkopuoliselle toiselle. Tässä tapauksessa mielikuvia rakentavana representaatiojärjestelmänä toimii indigenistinen diskurssi, joka on kuitenkin vain eräs lukuisista konteksteista, joissa indigenistisyyttä eri tavoin pyritään merkityksellistämään. Samaan aikaan erilaisia – ja indigenistisen diskurssin kanssa usein ristiriitaisia – merkityksiä liitetään indigenistisyyteen kaikessa muussa, indigenistisen diskurssin

ulkupuolelle jäävässä kielenkäytössä ja diskursseissa. Kuitenkin juuri omaehtoisen indigenistisen diskurssin kautta tapahtuvan merkityksen rakentumisen voidaan katsoa olevan erityisen merkittävää varsinkin alkuperäisväestön minä-käsityksen, sekä indigenistisyyden ympärille muodostuvan kollektiivisen identiteetin rakentumisessa (vrt. Hall 1997, 1 – 3).

5.3.2 Toiseuden representoituminen aineistossa

Kuten teoriaosuudessa todettiin, muodostuvat identiteetit hyvin pitkälti eron rakentamisena meidän ja muiden välille (esim. Connolly 2002, 64 – 65; Harle 1993, 10; Löytty 2005, 166 – 167). Myös indigena-identiteetti saa muotonsa – ja jatkuvasti edelleen muovautuu – tiiviissä suhteessa toiseuteen. Toiseudella tarkoitetaan tässä tutkimuksessa sitä vastakohtaisuuksien kautta rakentuvaa prosessia, jossa samaistutaan johonkin tiettyyn ryhmään – *meihin* – samalla rakentaen eroa meihin kuulumattomien *toisten* välillä. Tämän prosessin kautta muodostuvaa välttämätöntä heijastuspintaa, jota vasten identiteettien nähdään rakentuvan, voidaan kutsua toiseuden sijasta Ernesto Laclaua mukaillen myös *konstitutiiviseksi ulkopuoliseksi* (Laclau 1990, 17 – 18; kts. myös Saukkonen 2005, 103). Näin ollen toiseutta ei tässä tapauksessa ymmärretä pelkästään esimerkiksi alisteisessa asemassa olevaan ryhmään kohdistuvana puheena tai ilmiönä – johon käsitteellä usein viitataan – vaan sen nähdään olevan laajempi eronteon ja sitä kautta identiteetin muodostumisen mahdollistava kokonaisuus. Tällä tavoin ajateltuna toiseus voidaan ymmärtää de saussurelaisittain vastakohtaparien kautta mahdollistuvaksi merkityksen rakentumiseksi, joka konkretisoituu identiteetin muodossa (Hall 2002, 153). Vastakohtaparien kautta sekä suhteessa konstitutiiviseen ulkopuoliseen muotonsa saava toiseus, on siis merkittävässä roolissa myös identiteettien muodostumisprosessissa. Näin ollen tarkastelussa olevien indigenistisyyteen liittyvien kysymysten purkamiseksi on tarpeellista selvittää myös niitä toiseuden muotoja, joita indigenistisyys rakentaa ollakseen itse mahdollinen, ja joihin suhteutuen se jatkuvasti uudelleen muovautuu. Tässä luvussa tuonkin esille sellaisia toiseuden representaatioita, joita indigenistisen diskurssin voidaan katsoa tarkastelluissa puheissa rakentavan, samalla pohtien näiden toiseuksien vaikutuksia indigena-identiteetin ja indigenistisyyden rakentumiseen. Toiseuden representaatiot on saatu aineistosta esille yhdessä aktanttimallin ja diskurssianalyysin avulla. Aktanttimalli osoitti konkreettiset toiseuden ilmentymät, jotka sijoittuivat aktanttikaaviossa erilaisiin aktanttirooleihin. Diskurssianalyysi taas paljasti ne puhettavat, joiden kautta toiseus puheissa representoitui ja rakentui, sekä ne ominaisuudet, jotka siihen liitettiin.

Puheissa indigenistisen diskurssin yhteydessä ilmenevä toiseus ei ole yksiulotteinen tai yhdestä muotista syntynyt, vaan toiseuksia voi olla erilaisia. Tulkitsen omassa aineistossani representoituvan toiseuden – eli konstitutiivisen ulkopuolisen – jakautuvan kahteen osaan, *negatiiviseksi* ja *positiiviseksi* toiseudeksi. Kyseinen tulkintamalli rikkoo osittain de Saussurelaisen tavan ajatella toiseutta binaarisina vastakohtapareina, sillä jakaessaan toiseuden kahteen osaan, se asettaa samalla vastakohtaparien me/muut rinnalle vielä kolmannen ulottuvuuden. Tätä kautta katson olevan mahdollista ymmärtää paremmin paitsi aineistossa representoituvaa toiseutta – tai toiseuksia –, myös niiden merkitystä indigena-identiteetin rakentumisprosessissa. Seuraavaksi käynkin analysoiden läpi nuo aineistossa rakentuvan toiseuden kahdet, mutta sitäkin monimuotoiset kasvot.

Negatiivinen toiseus – viholliskuvien muodostuminen

“Ellos quieren que dejemos de ser indígenas; que nos convirtamos en caxlanes, en blancos en el corazón, aunque nuestra piel siga siendo morena. Y nosotros, como indígenas que somos, no queremos dejar de serlo.”

”He haluavat, että lopettaisimme olemasta indigenoja; että muuttuisimme *caxlaneiksi*¹⁴, valkoisiksi sydämistämme, vaikka ihomme olisi edelleen tumma. Ja me, indigenat joita olemme, emme halua lopettaa olemasta indigenoja.”

Sup Marcos, 2. helmikuuta 2006 (Coyutla, Veracruz.
Yleisönä indigenoja ja kyläläisiä)

Negatiivisella toiseudella tarkoitetaan tässä yhteydessä sellaista toiseutta, joka heijastuu täydellisenä negaationa suhteessa subjektiin. Tämän määritelmän mukaan negatiivisen toiseuden voidaan siis katsoa edustavan kaikkia sellaisia arvoja ja piirteitä, jotka indigena-liike ja puhujat kokevat täysin vastakkaisina indigenistisyyteen liittämillensä arvoille ja ominaisuuksille. Negatiivisesta toiseudesta onkin mahdollista puhua *viholliskuvina*, joita vastaan koko indigena-liike taistelee (kts. esim. Harle 1991, 34 – 49; Kuusisto 1996, 271 – 275). Negatiivinen toiseus tuli Greimasin aktanttimallin avulla näkyväksi *vastustajan* roolissa, jonka pyrkimyksiä vastaan sankari-subjekti – eli puhuja itse ja/tai indigenat ryhmänä – taistelevat. Diskurssianalyysin avulla taas tuli konkreettisemmin havaittavaksi ne puhutavat ja kontekstit, joiden kautta jo aktanttitaulukossa nimetyistä vastustajista puhuttiin. Diskurssianalyysi myös paljasti sellaiset piirteet ja ominaisuudet, jotka viholliseen indigenistisen diskurssin eri repertuaareissa liitettiin. Näiden vastustajaan liitettyjen ominaisuuksien ja erilaisten

¹⁴ *Caxlanes* (t. *kaxlanes*) on intiaanikielinen sana, jolla indigenat viittaavat valkoisiin ja mestitseihin. Käsite *caxlan* viittaa myös espanjan kieleen (<http://www.sipaz.org/glosario/glosesp.htm>, kts. myös Higgins 2004, 132).

kontekstiyhteyksien kautta ne rakentuivat kokonaisuuksiksi, joita tässä tutkimuksessa kutsutaan viholliskuviksi.

Aineistosta nousee varsin helposti esiin sellaiset toiseuden edustajat, jotka puhuja puheesta toiseen nimeää vihollisiksi. Seuraavaan taulukkoon (kts. taulukko 3) on koottu ne puhujien toistuvasti esille nostamat viholliset, joiden voidaan katsoa olevan keskeisessä roolissa kokonaisaineistossa. Useassa tapauksessa vihollinen on nimetty kuitenkin paljon yksityiskohtaisemmin kuin taulukosta käy ilmi, esimerkiksi poliittiset puolueet, suuryritykset tai tietyt poliittiset ohjelmat nimellä mainiten. Kuten mainittua, yksityiskohtaisesti puheissa mainitut viholliset käyvät ilmi vastustaja-aktorina analyysiosion alussa esillä olleessa laajassa aktanttitaulukossa (kts. aktanttitaulukko 1 ja 2). Seuraavan taulukossa on sen sijaan tarkoitus esittää sellaiset laajemmat viholliskuvat, joita aineiston perusteella voidaan pitää perimmäisinä vihollisina. Mainitut viholliskuvat saattavat kuitenkin saada paikallistasolla tai yksittäisissä puheissa yksityiskohtaisemmat kasvot. Esimerkiksi uusliberalismi viholliskuvana näyttäytyy puheissa usein esimerkiksi vastustettavien vapaakauppasopimusten tai paikallistason esimerkkien kautta, mutta kuitenkin siten, että yleensä myös itse uusliberalismin käsitettä käytetään näissä yhteyksissä. Seuraava taulukko pyrkii siis tiivistämään puheissa eri tavoin nimetyt viholliset laajempien vihollisuutta kuvaavien ja aineistosta nousseiden käsitteiden alle. Oikeanpuoleisesta kaaviosta puolestaan käy ilmi puhujakohtaisesti ne ominaisuudet ja piirteet, jotka aineistossa esiintyviin negatiivisen toiseuden edustajiin eri repertuaareissa liitettiin.

| | |
|---|--|
| <p>Nimettyjä vihollisia (Marcos):</p> <p>Kapitalismi, uusliberalismi, rikkaat, poliisi, armeija, suuryritykset, hallitukset, poliittiset puolueet, presidentit, nykyinen hallintojärjestelmä</p> <p>Nimettyjä päävihollisia (Morales):</p> <p>Kapitalismi, uusliberalismi, korruptio, ex-hallitukset, ex-presidentit, suuryritykset</p> | <p>Viholliseen liitettyjä piirteitä (Marcos):</p> <p>Epärehellisyys, rahanhimo, egoismi, varallisuus, riistäminen, ryöstäminen, välinpitämättömyys, vaaleaihoisuus, väkivalta</p> <p>Viholliseen liitettyjä piirteitä (Morales):</p> <p>Individualismi, egoismi, kostonhimo, rahanhimo, riistäminen, ryöstäminen, väkivaltaisuus, varallisuus, välinpitämättömyys, väkivalta</p> |
|---|--|

Taulukko 3: Puheissa nimetyt pääviholliset ja niihin kiinnitetyt ominaisuudet

Aineistossa useimmin toistuvia negatiivisen toiseuden edustajia olivat molempien kohdalla kapitalismi ja uusliberalistinen talousmalli. Muut nimetyt viholliset nähtiin enemmän tai vähemmän näiden laajempien viholliskuvien edustajina tai niitä tavoittelevina toimijoina. Seuraavissa esimerkeissä näemme sen tavan, millä kapitalismi ja uusliberalismi molempien tarkastelun kohteena olevien henkilöiden puheissa ilmenevät.

“Vimos que es este sistema [capitalismo] el que nos desprecia por nuestra cultura, por nuestro idioma, por nuestro modo. Vimos que es este sistema capitalista el que nos está quitando la tierra, el agua, el bosque, el aire, la montaña, los ríos, los mares, para convertirlos en mercancías. Vimos que este sistema nos quiere aniquilar como pueblos indios porque nosotros, nosotras, somos los guardianes de la tierra y no estamos de acuerdo en su modo éste de los capitalistas que quieren hacer mercancía hasta nuestra historia. Y vemos que con su gana de tener mucho dinero, los capitalistas destruyen a nuestra naturaleza, la matan. Y vemos que si la tierra que cuidamos muere, también morimos nosotros.”

“Näemme, että se on tämä järjestelmä [kapitalismi], joka halveksuu meitä kulttuurimme, kieleemme ja elämäntapamme vuoksi. Näemme, että se on kapitalistinen järjestelmä, joka vie meiltä maat, veden, metsät, ilman, vuoret, joet, meret, muuttaakseen ne kauppatavaraksi. Näemme, että tämä järjestelmä haluaa tuhota meidät intiaanikansoina, koska me olemme maan vartijoita, ja koska emme ajattele kuten kapitalistit, jotka haluavat tehdä jopa historiastamme kauppatavaraa. Ja näemme, että samalla kun kapitalistit himoitsevat taloudellista voittoa, he tuhoavat meidän luontomme, he tappavat sen. Ja näemme, että jos se maa jota me hoidamme kuolee, myös me kuolemm.”

Sup Marcos, 29. huhtikuuta 2006 (Encuentro Nacional Obrero, kansallinen työläisten kokoontuminen)

“... estoy convencido que el capitalismo es el peor enemigo de la humanidad. [...] Ese capitalismo tiene un gemelo que es el mercado y la guerra, el mercado que convierte a la vida en la mercancía, el mercado que convierte a la tierra en la mercancía, y cuando no pueden sostener un modelo económico de saqueo o de explotación, de marginación, de exclusión y sobre todo de acumulación al capital apelan a la guerra, la carrera armamentista.”

“... olen vakuuttunut, että kapitalismi on ihmiskunnan pahin vihollinen. [...] Kapitalismilla on kaksoisveli, joka on markkinat ja sota; markkinat, joka muuttaa elämän kauppatavaraksi; markkinat, joka muuttaa maan kauppatavaraksi; ja kun he eivät pysty ylläpitämään ryöstöön, riistämiseen, marginalisoimiseen, eksluusioon ja ennen kaikkea pääoman kasautumiseen perustuvaa talousmallia, he kääntyvät sodan puoleen, aseteollisuuden alalle.”

Evo Morales, 24. syyskuuta 2007 (YK:n yleiskokous)

Kapitalismi saa aineistossa toistuvasti erittäin voimakkaita negatiivisia arvolatauksia. Se nähdään paitsi alkuperäisväestön, myös koko maapallon ja sen ihmisten uhkana. Marcosin otteessa kapitalismista rakennetaan kuvaa nimenomaan alkuperäisväestön vihollisena, joka lopulta koko alkuperäisväestön kulttuurin kuolemaan. Otteessa on nähtävissä luonnonvartijarepertuaarin vahva käyttö vasta-argumenttina kapitalismille. Sekä Marcosin että Moralesin puheissa heijastuu se, että kapitalismin ja uusliberalismin katsotaan jatkavan lähes suoraan sitä samaa kolonialismin perinnettä, jonka alkuperäisväestö on kokenut vastustajakseen jo Amerikan valloituksesta lähtien. Nyt vain

monikansalliset suuryritysten ja itsenäisten valtioiden koetaan astuneen siirtomaavaltojen tilalle toimijana, joka pyrkii eri tavoin hyödyntämään alueen luonnonvaroja ja väestöpohjaa taloudellisen voiton tavoitteluun.

Eräs kiinnostava aineistosta esiin noussut piirre oli se, että vaikka viholliskuvat ja negatiivinen toiseus representoituvat varsin voimakkaana lähestulkoon jokaisessa aineiston puheista, puhutaan niissä vain harvoin suoraan vihollisina käyttäen käsitettä *enemigo* (vihollinen). Sekä Marcosin että Moralesin kolmestakymmenestä mukana olevasta puheesta molempien kohdalla vain viidessä puheessa mainittiin käsite *enemigo*. Negatiivinen toiseus ja viholliskuvat näyttäytyivätkin aineistossa useammin esimerkiksi taisteluna jotakin vastaan tai jonain, joka uhkaa indigenojen olemassaoloa, kulttuuria tai elinmahdollisuuksia yleensä. Edellisten kahden lisäksi, useimmin toistuvia negatiivisen toiseuden edustajia Marcosin puheissa olivat erilaiset valtiovaltaa edustavat tahot – kuten poliittiset puolueet ja poliitikot, hallitus, poliisi ja armeija –, sekä rikas kansanosia ja suuryritykset. Moralesilla erityisesti korruptio, sekä tietyt, yleensä aiempia hallituksia edustaneet poliitikot. Kuitenkin myös kaikkien näiden tulkitaan puheissa yleensä edustavan jollakin tavalla mainittuja päävihollisia, uusliberalismia ja kapitalismia, tai niiden lieveilmiöitä (esim. korruptio). Vihollisuuteen liitetyt piirteet ovat molempien kohdalla puhtaasti negatiivisia ja vastakkaisia indigenojen itseensä kiinnittämiin ominaisuuksiin. Juuri nämä ovat niitä kielellisiä keinoja, joiden kautta negatiivista toiseutta ja viholliskuvia pyritään indigenistisessä diskurssissa rakentamaan. Näiden vastakohtaparien (esim. rehellisyys/epärehellisyys, egoismi/solidarisuus) kautta pystytään luomaan sitä eroa meidän ja muiden välille, joka mahdollistaa kollektiivisen identiteetin rakentumisen ja muokkaamisen.

Suurimpana erona Moralesin ja Marcosin negatiivisen toiseuden representaatioissa vaikuttaisi olevan se, että Marcos rakentaa toiseutta selvästi Moralesia voimakkaammin – ja myös useammin – nimeten vihollisensa yksityiskohtaisesti. Marcosin puheissa vastustaja näyttäytyy useammin konkreettisina nimeltä mainittuina henkilöinä, suuryrityksinä, hankkeina, tms. Tämän ohella Marcos kuitenkin viittaa toistuvasti vastustajaan myös vertauskuvallisesti, “*los que estan arriba*” (“he, jotka ovat tuolla ylhäällä”). Marcosin viholliskuvat myös edustavat useasti valtiota ja sen alaisuudessa toimivia organisaatioita, kuten hallitusta tai virkavaltaa. Lisäksi Marcos nostaa vastustajan rooliin tiettyjä väestönosia, rakentaen varsin jyrkkää konfrontaatiota esimerkiksi rikkaiden ja köyhien välille. Marcosin puheiden rakentama jyrkkä vastakkainasettelu käy hyvin ilmi seuraavasta otteesta.

“...lo sabemos bien, compañeros y compañeras, que los ricos están bien, porque nosotros estamos pobres, que los ricos crecen en sus riquezas, porque nos quitan la tierra, nos quitan el trabajo, nos quitan el alimentos...”

“...tiedämme hyvin, hyvät toverit, että rikkaat voivat hyvin, koska me olemme köyhiä, että rikkaat rikastuvat, koska he vievät meiltä maan, työn ja ravinnon...”

Sup Marcos, 6. maaliskuuta 2006 (San Pablo Tolimán, kannattajien järjestämä tilaisuus)

Moralesin puheissa edellisen kaltainen jyrkkä vastakkainasettelu eri kansanryhmien välillä oli selvästi harvinaisempaa. Vihollinen näyttäytyy samalla Moralesin puheissa Marcosia useammin vähemmän konkreettisenä, kuten esimerkiksi nimettyinä henkilöinä. Sitäkin useammin se ilmeni hienovaraisemmin esimerkiksi “tahoina, joiden pyrkimykset ovat vastakkaiset”. Samalla Morales esittää esimerkiksi armeijan ja poliisin olevan *nykyään* “meidän puolella”, rakentaen näin samalla eroa menneisyyteen, jolloin kyseiset väkivaltakoneistot usein kohdistivat voimansa juuri alkuperäisväestöön. Mainitut eroavaisuudet pystytään selittämään ainakin osittain Moralesin roolilla maan presidenttinä, jonka vuoksi hän ei selvästikään halua rakentaa samalla tavoin suoria konfrontaatioita eri tahojen ja kansanryhmien välille, kuin Marcos maansa hallitusta vastustavan liikkeen edustajana. Seuraavasta otteesta näemme Moralesin tavan suunnata vastakkainasettelun rakentaminen enemmänkin itse uusliberalistista talousmallia, kuin konkreettisia henkilöitä tai kansanosia vastaan.

“No se trata de enfrentarnos, aquí nuestra lucha históricamente ha sido contra un modelo neoliberal, contra un sistema...”

“Tarkoitus ei ole saada meitä vastakkain, täällä taistelumme on ollut aina uusliberalistista talousmallia vastaan, systeemiä vastaan..”

Evo Morales 12. lokakuuta 2006
(La Paz, mielenosoitus, ”514 vuotta kolonialismia”)

Positiivinen toiseus – liittolaisuus tai mahdollinen identifikaation kohde

”Como indígenas, nos damos cuenta que ahora la guerra de conquista no es sólo contra los pueblos originarios de estas tierras, sino contra todo lo que ha ido creciendo abajo, en la gente humilde y sencilla; tenemos -por eso, pensamos nosotros- que hermanarnos con todos estos grupos,[...] para levantar realmente un gran movimiento...”

“Indigenoina olemme huomanneet, että nykyään valloitusotaa ei käydä ainoastaan näiden alueiden alkuperäiskansoja vastaan, vaan kaikkea sitä vastaan, joka kasvaa alhaalla, nöyrien ja vaatimattomien ihmisten keskuudessa; sen vuoksi meidän täytyy – meidän mielestämme – tunnustaa veljiksemme kaikki nämä ryhmät, [...] luodaksemme todella suuren liikkeen...”

Sup Marcos, 20. maaliskuuta 2006 (El Salto, Jalisco.
Työläisten kokoontuminen)

Positiivinen toiseus määrittyy suhteessa indigenoihin sen ulkopuolelle sijoittuvana, mutta ei kuitenkaan sille täysin vastakkaisena toiseutena. Positiivinen toiseus saa puheissa sellaisia ominaisuuksia, joista useat voidaan liittää myös indigena-identiteettiin, mutta silti näiden kahden välillä on löydettävissä sellaisia perustavanlaatuisia eroavaisuuksia, jotka toiseutta ylläpitävät. Jokin tietty positiivisen toiseuden edustaja saattaa myös pitää hallussaan joitakin sellaisia ominaisuuksia, jotka voidaan haluta liittää myös osaksi indigena-identiteettiä. Aktanttimallisissa positiivisen toiseuden ilmentyvät ovat nähtävissä yleensä paitsi auttajan myös vastaanottajan roolissa. Kuitenkin vasta diskurssianalyysi paljasti tarkemmin positiiviseen toiseuteen puheissa liitetyt ominaisuudet, esiintymiskontekstin, sekä suhteen indigena-identiteettiin.

Positiivisen toiseuden edustajia (Marcos):

Köyhät, campesinot, työläiset, naiset, opiskelijat, seksuaaliset vähemmistöt, eri syistä sorretut ryhmät, (toiset intiaaniryhmät)

Positiivisen toiseuden edustajia (Morales):

Köyhät, työläiset, tietyt sosialistiset valtiot, (toiset intiaaniryhmät)

Taulukko 4: Aineistossa heijastuvan positiivisen toiseuden edustajia

Positiivisen toiseuden ja indigenistisyyden välinen suhde ilmenee puheissa useasti pyrkimyksenä rakentaa niiden välille liittolaisuutta ja luoda tätä kautta vahvempi yhteinen rintama. Tämän mahdollistaa se, että positiivinen toiseus taistelee usein samaa vihollista vastaan, joka yleensä on

esimerkiksi uusliberalistinen talousmalli, hallituksen harjoittama politiikka, tai kyseisen ryhmän alisteinen asema yhteiskunnassa. Juuri yhteinen sorron kokemus, sekä taistelu yhteistä vihollista vastaan, ovatkin yleensä merkittävimpiä indigenistisyyden ja positiivisen toiseuden välistä yhteyttä rakentavia ja ylläpitäviä tekijöitä. Tämän vuoksi ne saivat aktanttikaaviossa yleensä auttajan ja/tai vastaanottajan roolin. Varsinkin Marcosin puheissa käy eksplisiittisesti ilmi pyrkimys tuon liittolaisuuden perustamiseksi, sekä se, minkä ryhmien hän kokee edustavan tuota positiivista toiseutta.

” ... tenemos que unir nuestra lucha como pueblos indios y que, como pueblos indios, tenemos que unirnos con campesinos, con obreros, con estudiantes, con maestros, con mujeres, con jóvenes, con todo el que está jodido; con toda la gente humilde y sencilla, tenemos que unirnos.”

“ ... meidän täytyy yhdistää intiaanikansojen taistelu, ja intiaanikansoina meidän täytyy yhdistyä campesinoiden, työläisten, opiskelijoiden, opettajien, nuorten ja kaikkien kanssa, jotka ovat alistettuja; kaikkien vaatimattomien ja nöyrien ihmisten kanssa, meidän täytyy yhdistyä.”

Sup Marcos, 2. helmikuuta 2006 (Coyutla, Veracruz.
Yleisönä indigenoja ja kyläläisiä)

Myös Bartra & Otero ovat todenneet, että 1990-luvun alkuun mennessä koko indigena-liike Meksikossa oli alkanut pyrkiä avautumaan ja lähestymään myös muita alisteisessa asemassa olevia ryhmiä, kuten työläisiä ja campesinoja (Bartra & Otero 2005, 394 – 396). Kuten edellisestä esimerkistä käy ilmi, ovat Marcosin nimeävät ryhmät erittäin heterogeenisiä, ja niiden tavoitteet ovat näin ollen väistämättä moninaisia. Niitä yhdistävänä piirteenä voidaan nähdä olevan ennenkaikkea pyrkimys yhteiskunnalliseen muutokseen, sekä jo aiemmin mainittu alisteinen asema yhteiskunnassa. Positiivista toiseutta edustavista ryhmistä suurin osa on myös organisoitunut liikkeeksi (esim. työväenliike, opiskelijaliike, feministinen liike), jolloin niissä piilevä molemminpuolinen tuki olisi merkittävä.

Indigena-identiteetin rakentumisen kannalta on kiinnostavaa pohtia myös toisten intiaaniryhmien sijoittumista *meidän* ja *muiden* välisellä alueella. Toisaalta he ovat – tai ainakin heidän haluttaisiin olevan – *meitä* indigenoja, mutta toisaalta useissa puheiden kohdissa heijastuu kuinka heidät ajoittain koetaan myös positiivisen toiseuden edustajina suhteessa omaan etniseen ryhmään. Erilliset intiaaniryhmät nostetaan siis aineistossa usein esille myös omana erityisenä ryhmänään. Tästä huolimatta se konteksti, jossa nuo ryhmät puheissa tuodaan esille, liittyy lähes aina pyrkimykseen esittää kyseiset etniset ryhmät yhtenäisenä osana laajempaa indigena-liikettä.

“Y por eso yo quería hablar cuando hay una decisión de cómo fortalecer, potenciar la unidad del movimiento indígena, porque ¿por qué va a ser importante esta Asamblea Constituyente?, porque va a ser importante esta Asamblea Constituyente por la participación del movimiento indígena originario de toda Bolivia, sea del Altiplano, sea del Valle, sea del Oriente boliviano, sean chiquitanos, sean mojeños, sean yuracarés, sean sirionós, sean muratos, sean chipayas. Acá más son conocidos aymaras y quechuas, pero hay tantos pueblos indígenas que no son conocidos ...”

“Ja sen vuoksi haluan puhua silloin kun on kyse siitä, miten vahvistaa ja voimistaa indigena-liikkeen yhtenäisyyttä. Miksi perustuslakia käsittelevä kokous tulee olemaan tärkeä? Se tulee olemaan tärkeä koko Bolivian indigena-liikkeen osallistumisen vuoksi, tai tulkoon se Altiplanosta, tai Vallesta, tai itäisestä Boliviasta, tai olkoon he chiquitanoja, tai mojenoja, tai yuracareseja, tai sirionoseja, tai muratoja tai chipayaseja. Täällä aymarit ja quechuat ovat kaikkein tunnetuimpia, mutta on paljon intiaanikansoja, jotka eivät ole tunnettuja ...”

Evo Morales, 15. maaliskuuta 2006
(Santa Cruz. La Confederacion Indigena del Oriente Boliviano – CIDOB, itäisen Bolivian indigenistisen konfедераation kokous)

Toisin kuin moni muu identiteetin muoto – kuten esimerkiksi kansallisidentiteetit – indigena-identiteetti ei siis näyttäisi pyrkivän hävittämään rajoja sisällään pitämiensä paikallistason identiteettien väliltä. Sen sijaan näiden paikallistason etnisten identiteettien välinen suhde heijastuu ajoittain aineistossa positiivisena toiseutena. Asetelman kiinnostavuutta lisää myös se, että Zúñigan mukaan on ollut havaittavissa, että tietyt etniset ryhmät haluaisivat jopa korvata viime aikoina voimistuneen indigena-identiteetin identifioitumisella nimenomaan vahvemmin johonkin erityiseen intiaanikansaan tai kansallisuuteen (Zúñiga García-Falces 2004, 45).

Käytännössä paikallistason etniset ryhmät tulevat puheissa esille juuri edellisen otteen osoittamalla tavalla, eli luettelemalla ja puhuttelemalla kyseisen alueen eri intiaanikansoja nimeltä, kuitenkin samalla esittämällä ne osana laajempaa indigenistisyyttä tai indigena-liikettä. Varsinkin Marcosin kohdalla tämä piirre – eli lukuisten eri intiaaniryhmien luetteleminen – toistuu lähes jokaisessa puheessa, kun taas Morales puhuu useammin vain joko aymaroista ja quechuoista, tai indigenoista yleensä. Paikallisten etnisten ryhmien rooli positiivisen toiseuden edustajina on kuitenkin poikkeuksellinen, koska ne toisaalta kuuluvat myös siihen kokonaisuuteen, josta puhutaan laajempaan indigena-identiteettinä. Näin ollen niiden rooli positiivisen toiseuden edustajina ei ole lainkaan samankaltainen, kuin muiden positiivista toiseutta edustavien ryhmien (esim. campesinojen, työläisten tms.). Positiivista toiseutta tarkasteltaessa erityisen kiinnostavaksi aineistosta nousee kuitenkin myös campesino-identiteetin ja indigena-identiteetin välinen suhde. Kyseistä problematiikkaa onkin syytä seuraavaksi tarkastella syvällisemmin.

Campesino-identiteetti - positiivista toiseutta vai osa indigenistisyyttä?

Positiivisen toiseuden näkyvimpiä aineistossa esiintyneitä edustajia ovat campesinot¹⁵. Campesino-identiteetin voidaan tulkita edustavan paitsi positiivista toiseutta, olevan myös – jo historiallisistakin syistä johtuen – ainakin jossain määrin indigena-identiteetin kanssa kilpaileva ja alkuperäisväestölle mahdollinen identifioitumisen muoto. Toisaalta campesino-identiteetin voidaan tarkastellun aineiston perusteella tulkita myös kuuluvan – tietyin varauksin – osaksi indigenistisyyttä. Sekä Evo Moralesin, että Subcomandante Marcosin puheissa käsite campesino nousi toistuvasti esille indigenistisyyden ohella mahdollisena identifioitumisen kohteena. Ajoittain molemmat puhujat liittivät käsitteen eri tavoin indigenistisyyteen, ajoittain se taas esiintyi erillisenä. Campesino-identiteetti vaikuttaisikin sijoittuvan puheissa osittain edellä esitellyn positiivisen toiseuden rooliin, mutta osittain – ja kenties vielä sitäkin vahvemmin – indigena-identiteetin päälle. Erityisesti Morales käyttää useassa yhteydessä campesino käsitettä indigena käsitteen rinnalla, ikään kuin toisiaan täydentävinä määritelmänä.

“... el movimiento indígena campesino no es vengativo, solo estamos buscando igualdad o cierta igualdad por lo menos quienes vivimos en esta noble tierra.”

”... indigena-campesino –liike ei ole kostonhimoinen, etsimme ainoastaan tasa-arvoa tai edes tiettyä tasa-arvoa sellaisina kuin elämme tällä jalolla maalla.”

Evo Morales, 9. lokakuuta 2007 (La Paz, Che Guevaran taistelutoverien vierailu Bolivian pääkaupungissa)

Marcosin kohdalla tällaista suoraa yhteyttä ei näiden kahden käsitteen välillä aineiston puheissa juuri esiinny. Marcos käyttää analysoiduissa puheissa vain kerran molempia käsitteitä yhdessä edellisen esimerkin tapaan (*indígena campesino*). Kuitenkin myös Marcos käyttää puhuessaan suhteellisen paljon campesino käsitettä, mutta irrallaan indigena käsitteestä. Käsite esiintyy Marcosin puheissa kahdessa roolissa, välillä identifioitumisen kohteena, toisinaan taas positiivisen toiseuden edustajana, joiden kanssa halutaan liittoutua.

”... tenemos que unirnos con campesinos ...”

“... meidän täytyy yhdistyä campesinojen kanssa ...”

Sup Marcos, 2. helmikuuta 2006 (Coyutla, Veracruz.
Yleisönä indigenoja ja kyläläisiä)

¹⁵ Kts. käsitteen määrittelystä s. 14

“...*lo sabemos porque somos campesinos...*”
“...tiedämme sen, koska olemme campesinoja...”

Sup Marcos 31. tammikuuta 2006 (Tzocohuite, Veracruz)

Kahdesta otteesta edellisessä campesino-käsite – tai identiteetti – sijoittuu selvästi oman identiteetin ulkopuolelle ja näyttäytyy positiivisena toiseutena. Jälkimmäisessä otteessa indigenoista puhutaan nimenomaan myös campesinoina, identifioituen siis myös jälkimmäiseen. Kyseiset esimerkit tuovat esille sen kiinnostavan kaksijakoisen suhteen, joka aineistossa sekä Marcosin että Moralesin kohdalla näiden kahden identiteetin muodon välillä ilmenee. Moralesin kohdalla edellinen problematiikka mainittujen kahden käsitteen välillä tulee kiinnostavalla tavalla ilmi seuraavassa otteessa. Esimerkissä Morales ikään kuin antaa kuulijalle vapauden päättää, pitääkö hän Moralesia campesinona vai indigenana. Näin tehdessään Morales tavallaan samalla kiinnittää itseensä nämä molemmat identifioitumisen muodot. Kaiken kaikkiaan Marcos kuitenkin viittasi campesinoihin oman identifioitumisen kohteena selvästi harvemmin kuin Morales.

“...*si estoy temporalmente como Presidente, campesino, indígena como quieran decirme...*”
“...jos minä olen väliaikaisesti presidentti, campesino, indígena, kuinka vaan haluattekin minua kutsua...”

Evo Morales, 22. tammikuuta 2007 (La Paz, 1-vuotta presidenttinä)

Ramon Máiz on pohtinut sitä problematiikkaa, joka ilmenee indígena- ja campesino-identiteetin välillä sekä niiden suhteessa toiseuteen. Máiz on eritellyt kolme erilaista poliittisen identifioitumisen muotoa latinalaisamerikkalaisessa kontekstissa; elitistinen mestitsi/kreoli¹⁶, campesino, sekä indígena-identiteetti. Näiden identifioitumisen muotojen välillä ilmenee Máizin mukaan jännite, joka on havaittavissa kaksitasoisena konfliktina. Ensinnäkin on olemassa *ulkoinen* vastakkainasettelu virallisten latinalaisamerikkalaisten kaupunkimaisten yläluokan valtaidentiteettien, eli kreoli/mestitsi identiteetin, sekä vahvistuvan indígena-identiteetin välillä. Toinen jännite taas esiintyy *sisäisellä* tasolla kahden vaihtohtoisen identifioitumisprosessin, campesino- ja indígena-identiteetin välillä, jotka molemmat ovat yleisiä juuri sellaisilla alueilla, joissa alkuperäisväestön osuus on suuri. (Máiz 2004, 332.) Edellä nähnyt esimerkit viestivätkin juuri siitä alkuperäisväestön identifioitumisprosessin sisäisestä

¹⁶ Mestitsillä tarkoitetaan tässä yhteydessä henkilöä, jolla on sekä espanjalaisten että intiaanien perimää, ja kreolilla espanjalaisten jälkeläisiä.

vastakkainasettelusta, johon Máiz viittaa. Seuraava ote tuo kiinnostavalla tavalla esille myös näitä kahta identiteettiä yhdistävän – ja usein positiivista toiseutta ylläpitävän – sorron kokemuksen, kuitenkin painottaen nimenomaan indigenistisyyden näkökulmaa.

“Ahí [en Chiapas] la gente pues estaba bien jodida compañeros, pero peor los indígenas. Porque los indígenas estaban jodidos como campesinos, pero también como indígenas. ¿Qué quiere decir esto? A lo mejor muchos de ustedes lo saben. Es que la gente te desprecia porque eres pobre. Pero, también porque eres prieto, también porque eres chaparro, también porque eres gordito, también porque no hablas bien el español, o no hablas español.”

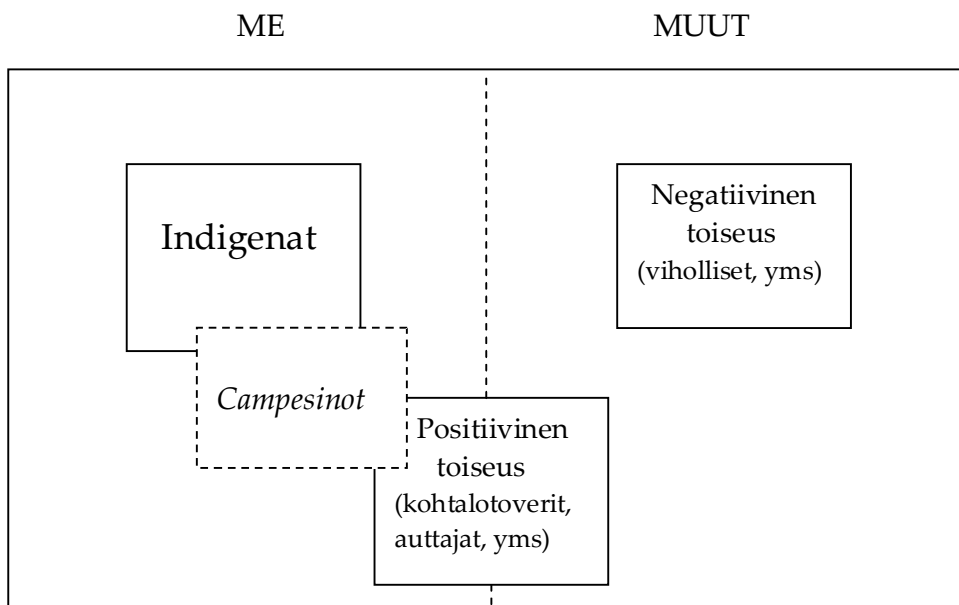
”Tuolla [Chiapasissa] ihmiset olivat hyvin nöyryytettyjä, mutta huonoimmassa asemassa olivat indigenat. Niin sen vuoksi, koska indigenat olivat alistettuja sekä campesinoina, että myös indigenoina. Mitä tämä tarkoittaa? Ehkä moni teistä tietääkin. Sitä, että ihmiset aliarvostavat sinua koska olet köyhä. Mutta myös, koska olet tummaihoisen, ja koska olet lyhytkasvuinen, ja koska olet pulleahko, ja koska et puhu hyvin espanjaa, tai et puhu sitä lainkaan.”

Sup Marcos, 23. heinäkuuta 2006 (Atenco, julkinen tilaisuus)

Voidaankin tulkita, että indigena-identiteetin vahvistuminen avaa tiettyjä mahdollisuuksia vapautua alisteisesta asemasta yhteiskunnassa, koska se ei ole enää campesino-käsitteen tavoin ole yhtä vahvasti sidoksissa luokkaan tai elämäntapaan. Tällä tavoin se voi mahdollistaa paremmin sosiaalisen nousun yhteiskuntaluokasta toiseen. Siitä huolimatta se ei kykene hävittämään itsestään kaikkia niitä tekijöitä, joiden vuoksi indigenat kokevat joutuneensa sorretuiksi. Tällaisia ovat esimerkiksi etnisyys ja kieli. Toisaalta indigena-identiteetin rakentumisessa sorrettujen repertuaari on niin merkittävä, että sen täydellinen irrottaminen indigenistisyydestä ei olisi välttämättä edes kannattavaa intiaaniliikkeiden tavoitteiden kannalta. Näin sen vuoksi, että sorron kokemuksen kiinnittäminen sorrettujen repertuaarin avulla osaksi indigenistisyyttä – ja ennen kaikkea siitä toistuvasti muistuttaminen – toimii merkittäväällä tavalla indigena-liikkeiden pyrkimyksiä tukevana perusteluna. Campesino-identiteetti toimiikin erinomaisena positiivisen toiseuden edustajana indigenistisyydelle paitsi yhteisen elämäntavan, juuri ennen kaikkea yhteisen sorron ja köyhyyden kokemuksen vuoksi. Indigena-identiteettiin liitettynä campesino-identiteetin avulla on myös mahdollista korostaa indigenistisyyttä erityisesti maanhan liittyvän työn ja elämäntavan kautta. Myös käsitteen historiallinen kiinnittyminen alkuperäisväestön identifioitumiseen pitää sitä edelleen mukana paitsi diskursseissa, myös identiteettikamppailussa. Seuraavassa luvussa pyritään havainnollistamaan yhä selkeämmin sekä positiivisen ja negatiivisen toiseuden, että campesino-identiteetin suhdetta indigena-identiteettiin.

5.3.3. Ympäröivien toiseuksien suhde indigenistisyyteen

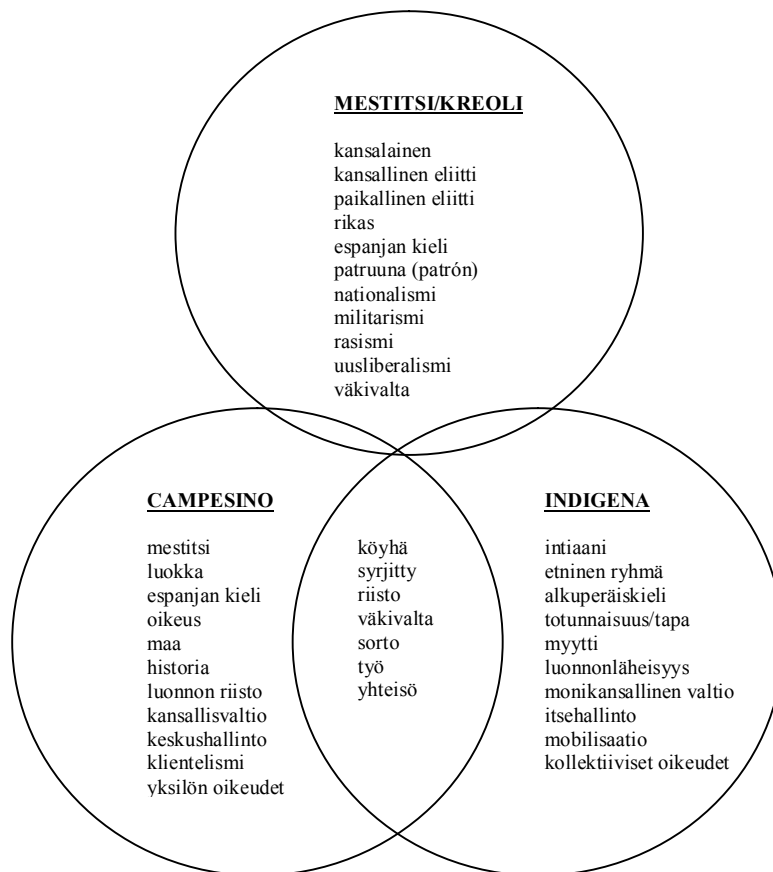
Toiseuden eri muodot ympäröivät ja määrittävät indigenistisyyttä konstitutiivisen ulkopuolisen tavoin. Seuraavassa kuviossa (kuvio 3) havainnollistuu negatiivisen ja positiivisen toiseuden sijoittuminen suhteessa indigenistisyyteen. Lisäksi kuvioon on sijoitettu indigenistisyyteen erityisellä tavalla suhteutuva campesinouden käsite. Kaksi vastakkaista määrittelyn kohteen kenttää kuviossa ovat *me* ja *muut*. Meitä edustaa voimakkaimmin tässä tapauksessa indigenistisyys, muita edustavan negatiivisen toiseuden ollessa kuviossa täysin vastaakkaisella puolella. Positiivinen toiseus – eli auttajat ja mahdolliset auttajat – puolestaan sijoittuu meidän ja muiden välimaastoon, vaihdellen paikkaa tilanteesta ja indigenistisyyden siihen kohdistamasta tarpeesta riippuen riippuen. Tietyissä tilanteissa, kuten esimerkiksi taistelussa yhteistä vihollista vastaan tai yhteisen päämäärän puolesta, ovat positiivisen toiseuden edustajat enemmän meitä kuin muita. Mahdollisten yhteisten päämäärien ohella indigenistisyyttä ja positiivista toiseutta saattavat lähentää myös tietyt yhteiset ominaisuudet.



Kuvio 3. Indigenistisyys ja toiseus

Campesinouden paikka kuviossa osoittaa juuri sen, että kun tarpeeksi keskeiset positiiviseen toiseuteen liitetyt ominaisuudet ovat indigenistisyyden kanssa samoja, voi se sijoittua jopa osittain osaksi indigena-identiteettiä. Yhteenkuuluvuuden tunteen vahvuus meidän ja positiivisen toiseuden välillä voi

kuitenkin vaihdella tilanteesta riippuen, ja jopa kadota kokonaan tilanteen muuttuessa. Näin voisi käydä esimerkiksi tilanteessa, jossa indigenojen ja vaikkapa positiivista toiseutta edustavien työläisten intressit etäännyisivät toisistaan liikaa. Tällöin positiivinen toiseus voi kadottaa positiivisuuden siteensä ja siirtää painopisteensä enemmän *muiden* puolelle, muuttuen negatiiviseksi toiseudeksi. Samoin campesinouden ja indigenistisyyden suhde voi ajan myötä etäännyä tai irtautua kokonaan, jos keskeisimmät niitä sitovat ominaisuudet menettävät indigenistisyyden määrittelyssä merkitystään. Näin esimerkiksi silloin, jos indigenistisyys alkaa kaupungistumisen ja rakennemuutoksen myötä määritellä itseään yhä voimakkaammin vain etnisyyteen ja kieleen perustuen, eikä enää kiinnittäisikään itseensä yhteyttä maatyöhön ja siihen liittyvään elämäntapaan. Tämä mahdollisuus havainnollistuu seuraavassa Ramon Máizin luomassa kuviossa (kuvio 4), jossa näemme paitsi campesinoutta ja indigenistisyyttä yhdistävät ja niitä erottavat tekijät. Lisäksi kuviossa on esitetty myös kolmannen – alkuperäisväestölle ulkoisen – identifioitumisen mallin, mestitsi/kreoli -identiteetin.



Kuvio 4: Campesino, indigena ja mestitsi identiteettien suhde (Máiz 2004, 332)

Kuten näemme, mikään indigenistisyyttä ja campesinoutta yhdistävistä ominaisuuksista ei ole sellainen, mitä ei olisi mahdollista irrottaa indigenistisyydestä. Máiz pitääkin molempia, sekä indigena- että campesino-identiteettiä poliittisesti rakennettuna, kehittyvänä sekä valinnaisena (Máiz 2004, 333; vrt. Bengoa 2000, 128 – 130). Näin ollen useat siihen kiinnitetyt ominaisuudet ovat tietoisesti indigenistisyyteen liitettyjä tai vähintäänkin tietoisesti diskursseissa korostettuja. Indigena- ja campesino-identiteettiä yhdistävät tekijät liittyvät pääsääntöisesti työhön tai yhteiseen sarron kokemukseen. Kyseisestä kuviosta käy erinomaisella tavalla ilmi myös se suhde, joka ilmenee indigenistisyyden sekä siihen heijastuvan positiivisen ja negatiivisen toiseuden välillä. Indigenistisyys ja positiivista toiseutta tässä tapauksessa edustava campesino-identiteetti ovat osittain päällekkäisiä, mutta silti niitä erottaa tietyt keskeiset tekijät, kuten luontosuhde, etnisuus, kieli ja traditiot. Mestitsi/kreoli-identiteetti voidaan puolestaan nähdä negatiivisen toiseuden edustajana, rakentuen täysin vastakkaisista arvoista ja ominaisuuksista, kuin mitä indigenistisyyteen tarkastellun aineiston eri repertuaareissa liitetään. Ainoastaan kansalaisuus on sellainen ominaisuus mestitsi/kreoli-identiteetissä, joka aineiston perusteella haluttaisiin liittää myös osaksi indigenistisyyttä.

Zygmunt Bauman on pohtinut meidän ja muiden välistä suhdetta kirjassaan *Sosiologinen ajattelu* (1997). Bauman näkee meidän ja heidän välisen eron viittaavan – ei vain kahteen erilliseen ihmisjoukkoon – vaan enemmänkin eroon kahden toisistaan poikkeavan asenteen, henkisen kiintymyksen ja antipatian, luottamuksen ja epäluulon, turvallisuuden ja pelon, sekä yhteistyöhalun ja riidanhalun välillä. Baumannille *me* edustaa ryhmää, johon minä kuulun ja jonka tunnen, *he* taas ryhmää, johon en halua tai en voi kuulua. (emt. 52 – 54.) Baumanille meidän ja muiden välille ei siis jää sitä harmaata tilaa, johon itse tämän tutkimuksen perusteella sijoitan positiivisen toiseuden. Pelkästään binäärisyyteen perustuva vastakohtaisuuksien etsiminen ei tulkintani mukaan riitä selittämään indigenistisyyden ja siitä piirtyvän toiseuden välistä suhdetta kokonaisuudessaan. Sen sijaan on tulkittava myös mitä on indigenistisyyden, ja sille vastakkaisten asenteiden, pyrkimysten tai ominaisuuksien välissä. Joka tapauksessa juuri vastakohtaisparien näkemisen kautta mahdollistuu myös meidän ja muiden välisen harmaan alueen tarkastelu.

Yleisesti ottaen positiivisen toiseuden voidaan tulkita mahdollistavan tietynasteinen liikkuvuus eri identiteettien välillä. Se avaa indigenojen minä-kokemukselle ja representaatiolle tien liikkua tarvittaessa myös muiden, sitä jollakin tavoin lähelle sijoittuvien identiteettien alueella. Indigena identiteetti voi samalla myös lainata positiivisilta identiteeteiltä itselleen tiettyjä ominaisuuksia ja

piirteitä. Aineiston perusteella yleisimpiä – ja indigenistisyydelle kaikkein läheisimpiä – tällaisista positiivisen toiseuden edustajista on campesino-identiteetti, paikalliset etniset identiteetit, sekä tietyin ehdoin myös kansallisidentiteetti.

Andrew Canessa on tutkinut Evo Moralesin kohdalla identiteettidiskurssin kautta tapahtuvaa liikkuvuutta eri identiteettien välillä. Canessa on havainnut, että Morales vaihtaa puhuessaan sujuvasti identifioitumistaan quechua/aymara identiteetistä laajempaan indigena-identiteettiin, ja siitä edelleen kansallisidentiteettiin eli bolivialaisuuteen. Canessa katsoo, että Moralesille indigena-identiteetti on *strateginen positio*, jonka kautta hän voi haastaa globaalin kapitalismin. Canessa tulkitseekin, että indigena-identiteetti toimii tässä suhteessa hyvänä globalisaation vastustamisen välineenä silloin, jos globalisaatio ymmärretään vapaana maailmankapitalismina, indigenistisyyden edustaessa päinvastoin paikallistason taloutta ja käytäntöjä (Canessa 2006, 252). Omassa aineistossani Canessan mainitsemaa liikkuvuutta oli havaittavissa paitsi laajemman indigena-identiteetin ja paikallisempien etnisten identiteettien välillä, myös indigena-identiteetin ja kansallisidentiteetin välillä, sekä campesino-identiteetin ja indigena-identiteetin välillä. Varsinkin liikkuvuus juuri viimeisimmän parin välillä oli aineistossa silmiinpistävää.

Tulkintani mukaan indigena-identiteetti kulkeekin repertuaareissa rinta rinnan myös paikallisempien etnisten identiteettien kanssa, eikä kumpikaan ainakaan käsillä olleen aineiston perusteella pyri varsinaisesti irtautumaan toisesta. Indigenistisyys kantaa myös edelleen ainakin jossain määrin mukanaan campesino-identiteettiä. Näiden kahden välinen suhde ei kuitenkaan perustu yhteiseen etnisyyteen, kieleen tai edes kovin perusteellisesti kulttuuriin, vaan sitäkin vahvemmin työhön, elämäntapaan ja sorron kokemukseen. Näin ollen voidaan tulkita, että laajemman indigena-identiteetin ja paikallisten etnisten identiteettien välistä suhdetta ylläpitävät ominaisuudet ovat ajattomammat ja yhteiskuntarakenteellisista muutoksista riippumattomammat, kuin campesinouden ja indigenistisyyden vastaavat. Seuraavaksi pohditaan vielä hieman tarkemmin indigena-identiteetin suhdetta kansallisidentiteettiin ja kansallisvaltioon.

Indigena-identiteetti ja sen suhde kansallisvaltioon

Kun pohditaan indigenistisyyden suhdetta toiseuteen ja muihin mahdollisiin identifioitumisen malleihin, on väistämättä tarkasteltava myös sen suhdetta kansallisvaltioon ja kansallisidentiteettiin. Näiden kahden välinen suhde on jokseenkin problemaattinen. Näin sen vuoksi, koska toisaalta indigenistisyys pyrkii selvästi rakentamaan itseään irrallaan kansallisvaltioista, mutta toisaalta aineisto osoittaa kansallisvaltioiden ja kansallisidentiteettien olevan jatkuvasti läsnä indigenistisessä diskurssissa varsin positiivisessa sävyssä. Indigenistinen diskurssi näyttäisikin pyrkivän sijoittamaan indigena-identiteetin kansallisidentiteetin rinnalle, sekä kansallisvaltioiden että kansallisidentiteetin olemassa olon sallien. Kansallisidentiteetistä ei haluta eroon, vaan sen määrittelyä halutaan muokata uudelleen siten, että myös alkuperäisväestö eli indigenat mahtuvat sen sisälle.

Vaikka kansallisvaltiot tuskin koskaan ovat olleet etnisesti tai kulttuurisesti homogeenisia, on niiden asema Latinalaisen Amerikan kontekstissa Rodolfo Stavenhagenin mukaan sitäkin kiinnostavampi. Monen muun maan tavoin myös useassa Latinalaisen Amerikan maassa – kuten Meksikossa, Perussa ja Boliviassa – on perinteisesti ollut virallisesti vain yksi kansallisuus tai kansalaisuuden käsite. Näin siitäkin huolimatta, että näiden maiden väestöstä huomattavan suuri osuus koostuu alkuperäisväestöstä. (Stavenhagen 1990, 3 – 4). Seuraava ote Marcosin puheesta havainnollistaa kiinnostavalla tavalla sen, kuinka positiivinen ja negatiivinen toiseus konkretisoituvat puheessa, tuoden samalla esiin myös erityisen tavan kokea kansallisvaltio.

“Nosotros, los pueblos zapatistas, somos pueblos indios de México, y lo somos también de América. En esa patria grande encontramos, abajo, el espejo moreno de nuestro dolor y la morena esperanza de nuestra lucha. Mirando abajo encontramos a quien es como nosotras, como nosotros. Y no es en las cumbres del poder político donde buscamos a nuestros iguales, sino en la lucha por la defensa de nuestra identidad, de nuestro modo, de nuestra tierra, del agua, del aire, del mundo que cuidamos y hacemos crecer, pero para que sea para todos, no para un puñado de ladrones que, con fuero político, venden lo que no les pertenece.”

“Me, zapatistikansat, olemme Meksikon intiaanikansoja, ja olemme samalla Amerikan intiaanikansoja. Alhaalta tästä suuresta isänmaasta, löydämme tuskiemme tumman peilin ja taistelumme tumman toivon. Katsoessamme alas löydämme kaltaisiamme, jotka ovat kuten me. Emme etsi kaltaisiamme poliittisista huippukokouksista, vaan taistelusta identiteettimme puolesta; meidän tavastamme elää, maastamme, vedestä, ilmasta, maapallosta josta huolehdimme, jotta se olisi kaikille, ei kouralliselle roistoja, jotka lain turvin myyvät sen joka ei heille kuulu.”

Sup Marcos, 8. lokakuuta 2006 (Tepic, Nayarit. Paikallisen kommunistisen puolueen ja sen nuoriso-osaston järjestämä tilaisuus)

Edellisessä Marcosin otteessa koetaan isänmaaksi paitsi Meksiko, myös koko Amerikka. Indigenistisyys, ja positiivinen toiseus sen rinnalla, representoituvat otteessa yhteiskunnan alimpaan kerrokseen sijoittuvina. Niiden esitetään perustuvan yhteiseen kokemukseen “taistelusta identiteettien puolesta” ja luonnonvartijarepertuaarin kautta luontosuhteesta. Tätä vasten otteessa sijoittuu negatiivinen toiseus, “kourallinen roistoja”, jotka pyrkivät myymään kaiken sen mikä on indigenoille tärkeitä. Otteessa näkyy selvästi tapa jolla yhteisöllisyyttä – ennen kaikkea pan-indigenistisyyttä ja positiivista toiseutta – rakennetaan. Samalla esimerkissä rakennetaan negatiivista toiseutta. Asetelmassa siis havainnollistuu jälleen kerran jo aiemmin aktanttikaavioiden muodossa esitetty juonirakenne. Seuraavassa otteessa käy kuitenkin edellistä paremmin ilmi juuri se indigenistisyyden ja kansallisvaltion suhde, joka mahdollistaa molempien olemassaolon.

“Pero si es que llega sí, entonces podemos levantar juntos esa bandera, la bandera de México. Pero ahora ya con otro color, con el color que somos los que somos del color de la tierra, los pueblos indios.”

“Jos niin käy, niin sitten voimme nostaa yhdessä tämän lipun, Meksikon lipun. Mutta nyt jo eri värisenä, maan värisenä, jollaisia me alkuperäiskansat olemme.”

Sup Marcos, 14. helmikuuta 2006 (Ixtepec, Puebla.
Yleisönä pääasiassa indigenoja)

Edellä näemme kuinka kansallisvaltio siis hyväksytään, mutta ei sellaisena kuin se nyt on. Marcosin puheissa Meksiko halutaan rakentaa uudelleen siten, että myös maan alkuperäisväestö kokisi sen omakseen, ja voisi sen ympärille rakennettuun identiteettiin identifioitua. Tällä tavoin indigenistiset liikkeet pyrkivät osaltaan korjaamaan sitä yleisesti tunnettua historiallista tosiasiaa, että kansallisvaltiot ovat mitä useimmin erilaisten etnisten ryhmien ja sosiaaliluokkien ulossulkemisen tulos (vrt. Valtonen 2005, 110). Tähän alistettujen etnisten ryhmien ja sosiaaliluokkien väliseen, yhteiseen historiaan kansallisvaltioiden puristuksessa, voi näin ollen osaltaan rakentua myös positiivisen toiseuden ja indigenistisyyden välinen suhde.

Evo Moralesin puheissa kansallisvaltio näyttäytyi selvästi korostetummassa roolissa kuin Marcosin puheissa. Luonnollisena syynä tähän voidaan pitää Moralesin asemaa maan presidenttinä. Presidenttiydestä huolimatta Moralesin puheissa oli selviä yhtymäkohtia Marcosin tapaan rakentaa indigenistisyyttä suhteessa kansallisvaltioon. Molemmat liittivät indigena-identiteetin nimenomaan siihen kuuluvaksi, eikä siitä erilliseksi. Tämä näkyi myös Moralesin puheiden loppuhuudoissa, joissa

yleensä korostettiin sekä intiaaniutta, että myös kansallisvaltiota, kuitenkin edellistä huomattavasti voimallisemmin. Seuraavassa otteessa käy jälleen ilmi myös Moralesin tapa korostaa intiaaniutta käyttämällä aymaran ja quechuan kielisiä sanoja (*jallalla* ja *Abya Yala*).

*“Jallalla Abya Yala,
Jallallas Bolivia,
Que viva la liberación de los pueblos”*

*“Eläköön Abya Yala,
Eläköön Bolivia,
Eläköön kansojen vapautus”*

Evo Morales 12. lokakuuta 2006
(La Paz, mielenosoitus, ”514 vuotta kolonialismia”)

Seuraava Evo Moralesin esimerkki puolestaan on varsin yhteneväinen Marcosin edellä nähtyyn esimerkkiin, jossa kyseessä oleva kansallisvaltio halutaan uudelleenrakentaa siten, että alkuperäisväestön rooli on merkittävämpi.

“...como parlamento tienen una tarea de cumplir: [...] una refundación de Bolivia que reclaman los hermanos indígenas de todo el país...”

“...parlamentilla on yksi tehtävä edessään [...] Bolivian valtion uudelleen perustaminen, jota vaativat koko maan indigena-veljet...”

Evo Morales, 22. tammikuuta 2006 (La Paz,
virkaanastujaispuhe)

Kansallisvaltion rooli indigenistisen diskurssin sisällä osoittaa sen tavan, jolla kyseinen diskurssi pyrkii vaikuttamaan myös kansallisidentiteetin määritteleviin ominaisuuksiin Boliviassa ja Meksikossa. Sen voidaan nähdä olevan vastaus siihen tähän asti vallinneeseen viralliseen diskurssiin, joka on rakentanut suljettua kansallisidentiteettiä, jättäen alkuperäisväestöt kokonaan sen ulkopuolelle. Olihan Latinalaisen Amerikan vapaustaistelija Simón Bolívar julistanut jo 1800-luvun alussa uutta yhtenäistä latinalaisamerikkalaista identiteettiä määritellessään: *“Emme ole eurooppalaisia, emme ole intiaaneja, vaan olemme eräs ryhmä alkuperäisväestön ja espanjalaisten välissä. Amerikkalaisia syntymältämme, eurooppalaisia oikeuksiltamme”*¹⁷ (kts. esim. Castillo 2007, 67). Käytännössä ulkopuolelle sulkemista aiheutti jo se, että valtioiden viralliseksi kieleksi valittiin espanja. Kielen lisäksi myös monet

¹⁷ ”No somos europeos, no somos indios sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos” (sit. Castillo 2007, 67).

alkuperäisväestön perinteiset kulttuuritraditiot rajattiin kuulumattomaksi uuden valtion keinotekoisesti rakennettuun identiteettiin. Tämän seurauksena kansallinen identiteetti muodostuikin kaksipuoliseksi. Toisaalta on olemassa virallinen ylhäältä alaspäin rakentunut, virallisen diskurssin kautta ylläpidetty ja rakennettu identiteetti, mutta samaan aikaan on kuitenkin olemassa myös epävirallinen yksilöllinen tai erilaisten ryhmien subjektiviteetin muoto, joka ei edusta virallista identiteettiä, vaan pitää sisällään useasti siitä hyvinkin paljon poikkeavia piirteitä. (Larraín 1996, 207 – 213.)

Larraín kutsuu näitä kahta kansallisidentiteetin muotoa *julkiseksi* (pública) ja *yksityiseksi* (privada). Edellinen rakentuu usein valtaapitävien intressien mukaisesti ja se rakentuu usein valtamedian ja erilaisten virallisten instituutioiden välityksellä. Yksityinen versio kansallisidentiteetistä sen sijaan rakentuu paljon edellistä rajallisemmissa tiloissa, pääasiassa jokapäiväisessä kanssakäymisessä ja arkisissa keskusteluissa. Eräs merkittävä ero näiden kahden kansallisidentiteetin välillä on se, että kun julkinen versio pyrkii piilottamaan eroja ja vastakohtaisuuksia, niin yksityinen versio pyrkii tekemään ne näkyviksi. Kansallisidentiteetti voikin siis palvella paitsi valtaapitäviä ja naamioida yhteiskunnan monimuotoisuutta, toimia myös vastarinnan välineenä. Larraín korostaakin, että koska kansallisvaltioprojektissa on aina kyse valikoimisesta ja poissulkemisesta, on aina myös mahdollista rakentaa erilaisia versioita kansallisidentiteetistä, jotka edustavat erilaisia intressejä, arvoja ja sosiaalisia ryhmiä. (emt. 207 – 213.) Indigenistinen diskurssin voidaankin tulkita pyrkivän sekoittamaan Larraínin edellä kuvaamaa jakoa julkisen ja yksityisen kansallisidentiteetidiskurssin välillä. Se pyrkii nostamaan julkisen kansallisidentiteetidiskurssin piiriin sellaisia uusia kansallisidentiteettiä määritteleviä ominaisuuksia, jotka aikaisemmin on suljettu sen ulkopuolelle. Näin se ikään kuin laajentaa kansallisidentiteetin käsitettä, mahdollistaen yhä uusien ihmisryhmien mahtumisen sen määrittelyn sisälle. Samalla se mahdollistaa myös indigenojen identifioida itsensä paitsi indigenaksi, myös kansallisidentiteetin käsittein.

5.4. Indigenistisessä diskurssissa heijastuvat aikakontekstit ja suhde kolonialismiin

Eräs erityinen aineistosta esiin nouseva tekijä on indigenistisessä diskurssissa heijastuva aikakonteksti. Edelliset aineistoesimerkit ovat osoittaneet, että indigenistinen diskurssi kiinnittää itsensä erilaisiin diskursiivisiin keinoin paitsi nykyhetkeen, myös menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Sama on ominaista myös perinteisten kansallisidentiteettien rakentumiselle. Kansallisidentiteettejä rakentaville

diskursseille on tyypillistä, että kyseessä olevat kansakunnat esitetään myyttisiä sankaritarinoita kertomalla ikiaikaisina ja varsinkin muinaisena “kultakautenaan” erityisen yhtenäisinä (Kaunismaa 1995, 10). Samoin niihin voidaan kiinnittää myös tulevaisuuteen liittyvää utooppista ajattelua. Näiden eri ajallisuuden tasojen kautta Kaunismaa tulkitsee rakentuvan niiden kansakuntien suurten kertomusten, “jossa yhdistyvät ikiaikainen menneisyys ja kansallisen ‘heräämisen’ aikakausi, jotka yhdistyvät nykyisyyteen ja vielä näköpiirin ulkopuolella olevaan tulevaisuuteen”. Kaunismaan mukaan tärkeintä tässä ajallisuuden tulkinnassa on, että kaikkia esitettyjä kansakunnan aikakausia näyttää sitovan yhteen jokin erityinen “kohtalo” tai voima, joka mahdollistaa kansakunnan näkemisen ajallisesta muuttuvaisuudesta huolimatta olemukseltaan muuttumattomana (emt. 10 – 11).

Keskeisimmät kansakuntien diskursiiviselle rakentumiselle tyypilliset piirteet on nähtävissä myös indigenistisyyttä rakentavissa diskursseissa. Indigenistisessä diskurssissa heijastuva aika- ja historiakäsitys on mahdollista jakaa neljään osaan; 1) varhaiseen *myyttiseen historiaan*, 2) *kolonialismin aikaan*, 3) käsillä olevaan indigenojen *kansannousun aikaan*, sekä 4) *utopistiseen paremman tulevaisuuden aikaan*. Tämän nelivaiheisen aikakäsityksen ympärille indigenistisyys ja indigena-identiteetti aineistossa tiiviisti rakentuu. Ensimmäisellä aikakaudella, eli *myyttisellä historialla*, tarkoitetaan tässä yhteydessä aikaa ennen kolonialismia. Tämä aika kuvataan puheissa intiaaniryhmien keskinäisistä taisteluista huolimatta onnellisuuden aikana. Näin ollen sen voidaan tulkita edustavan indigenistisyyden ”kultakautta” (vrt. Kaunismaa 1995, 10). Indigenistisen diskurssien eri repertuaareista myyttiseen historiaan nojaavat – ja sitä samalla rakentavat – erityisesti luonnonvartijarepertuaari, korkean moraalien repertuaari sekä pan-indigenistinen repertuaari, jotka kaikki usein perustavat diskursiiviset argumenttinsa juuri aikaan ennen Amerikan valloitusta. Kyseistä aikakautta kuvaillaan repertuaareissa esimerkiksi käsitteillä “harmoninen luontosuhde” ja “tasa-arvo”, joiden kautta sen esitetään olleen kuin paratiisi, kunnes eurooppalaiset valloittajat saapuivat.

“Hace 500 años no importa que color eres, porque todos estamos prietos, pues. Pero, tras que llegan los españoles, que además llegó que eran blancos. Y entonces, esos traían el dominio y dominan a los indígenas...”

“500 vuotta sitten ei ollut väliä minkä värinen olet, koska kaikki olimme tummia. Mutta, sen jälkeen kun espanjalaiset saapuivat, kun he kaiken lisäksi olivat valkoisia. Siispä he toivat ylivalan ja hallitsivat indigenoja...”

Sup Marcos, 23. heinäkuuta 2006 (Atenco. Yleisönä indigenoja ja campesinoja)

Toinen indigenistisessä diskurssissa esille tuleva aikakausi – *kolonialismin aika* – käsittää sen yli 500 vuoden ajan, johon puheissa viitataan pääasiassa sorron, mutta myös vastarinnan aikana. Tätä tarkoitusta palvelevat tarkastellussa aineistossa sorrettujen repertuaari ja taistelijarepertuaari. Raja myyttisen historian ja kolonialismin ajan välillä on varsin selkeä määrittää, ja nähdä myyttisen historian aikakauden päättyvän eurooppalaisten valloittajien saapumiseen. Sen sijaan raja kolonialistisen ajan ja kolonialismin jälkeisen ajan välillä on häilyvämpi. Aineistossa ei juurikaan tehdä eroa varsinaisen kolonialismin ajan ja valtioiden itsenäisyyden ajan välillä. Indigenistiselle diskurssille näyttäisikin olevan perustavalla tavalla ominaista, että se ei katso kolonialismin ajan – ainakaan tässä yhteydessä läpi käydyn aineiston perusteella – päättyneen alueen valtioiden itsenäistymiseen. Tätä havaintoa vahvistavat myös muiden tutkimusten eri alkuperäiskansoista tekemät, joiden mukaan alkuperäiskansoille on tyypillistä kokea kolonialismin yhä jatkuvan (kts. esim. Kuokkanen 2007, 144). Indigenistisen diskurssin esittämä kolonialismin ajan jatkuvuus käy ilmi erityisesti juuri sorrettujen repertuaarin ja taistelijarepertuaarin kautta, joissa se näyttäytyy yhä edelleen varsin elinvoimaisena.

“... lo vimos que lo que están haciendo los gobiernos y los ricos: igual que hace 500 años. Están conquistando la tierra, están conquistando nuestros pueblos.”

”... näemme mitä hallitukset ja rikkaat tekevät: samaa kuin 500 vuotta sitten. He valloittavat maata ja valloittavat kylämme.”

Sup Marcos, 26. marraskuuta 2006 (La Palma, Tamasopo. Yhteistilaisuus kannattajien kanssa. Kiertueen viimeinen etappi)

“...después de la lucha de los pueblos indígenas originarias por la independencia del país, esos pueblos que lucharon por esa independencia no han podido fundar Bolivia, [...] Pueden ver en los constituyentes de 1825 en La Paz, en Sucre, no hay ni un representante de los pueblos indígenas originarios, que son dueños absolutos de esta noble tierra.”

“...indigenojen taisteltua maan itsenäisyyden puolesta, nämä kansat jotka taistelivat itsenäisyyden puolesta eivät ole voineet olla mukana rakentamassa Boliviää [...] Voitte nähdä vuoden 1825 perustuslaista La Pazissa, Sucessa, ettei siinä ole mukana ainuttakaan alkuperäiskansojen edustajaa, jotka ovat tämän jalon maan ehdottomia omistajia.”

Evo Morales, 22. maaliskuuta 2006 (Santa Cruz. Kansallisen henkilökortti-suunnitelman julkistamistilaisuus)

Aineiston perusteella onkin tulkittavissa, että kolonialismin ajan katsotaan toisaalta yhä jatkuvan, vaikka kolmas aikakausi – *kansannousun aika* – on jo alkanut. Tämä kolmas puheissa näyttäytyvä aikakonteksti sijoittuukin näin ollen osittain indigenistisessä diskurssissa edelleen jatkuvan

kolonialismin ajan kanssa päällekkäin. Kolmannen vaiheen voidaan katsoa alkaneen erityisen voimallisesti vuonna 1992 Amerikan valloitusjuhlien mantereenlaajuisen vastakampanjan kautta, vaikka niin indigena-liike kuin myös itse kansannousunaika olikin alkanut kehittyä jo 1970 - 1980 - luvuilla. Tietynasteisesta päällekkäisyydestä huolimatta voidaan kansannousun ajan tulkita edustavan voimallisimmin juuri nykyhetkeä. Olennaisinta kolmatta aikakautta kuvaavassa indigenistisessä diskurssissa on voimakas taistelijarepertuaarin – sekä jossain määrin myös yhtenäistä identifioitumista tavoittelevan pan-indigenistisen repertuaarin – kiinnittyminen tähän aikakauteen. Kansannousun aikaan liitetyle taistelijarepertuaarille on tyypillistä, että tällöin se realisoituu preeseensissä – tai muuten nykyhetkeä tai välitöntä lähihistoriaa kuvaavana –, kun taas pitkäkestoisempaan kolonialismin aikakauteen liitettynä se näyttäytyy historiallisuutta ja menneisyyttä painottaen ikaikaisena taisteluna. Pan-indigenistisen repertuaarin kautta käsillä olevaan kolmanteen vaiheeseen taas liittyy pyrkimykset esittää representoimansa meneillään oleva kansannousu yhtenäisenä ja mantereenlaajuisena. Lisäksi indigenoille itselleen kohdistettuna se toisaalta kehottaa alkuperäisväestöä yhdistymään juuri nyt, kun aika on käsillä. Myyttisen historian aikakautta representoidessaan pan-indigenistinen repertuaari kuitenkin esittää alkuperäiskansojen välisen veljeyden olevan luonnollista ja jo myyttisestä historiasta periytyvää.

Edelleen voidaan aineistossa ilmenevää ajallisuutta tulkita siten, että kolmas vaihe on vasta siirtymävaihe tulevaisuudessa siintävään neljänteen, *utopistiseen paremman tulevaisuuden* aikakauteen. Utopistinen paremman tulevaisuuden aika – joka aktanttimalissa oli nähtävissä lopullisen pääobjektin roolissa – merkitsisi aineiston perusteella ainakin osittaista paluuta myyttiselle historialle ominaiseen harmoniseen ihmis-luontosuhteeseen sekä tasa-arvoiseen maailmaan. Indigenistisen diskurssin yhteydessä myös kolonialismin jälkeisen ajan voidaan perustellusti tulkita viittaavan enemmän tulevaisuuteen. Näin representoituna kuvailun aikajanan toisessa päässä siintävä utopistinen paremman tulevaisuuden aikakausi näyttäytyykin tavallaan toisena myyttisenä ajanjaksona myyttisen historian ohella. Kuten seuraava Marcosin esimerkki osoittaa, tämä aikakausi näkyy aineistossa lupauksina paremmasta tulevaisuudesta, joka on saavutettavissa yhtenäisen taistelun kautta.

“Y entonces sí va a terminar la larga noche de dolor para los pueblos indios. Y se va a amanecer.”

“Ja sitten kyllä päättyy tämä pitkä intiaanien kärsimyksen täyteinen yö. Ja aamu jälleen koittaa.”

Sup Marcos, 3. huhtikuuta 2006 (Pamatácuaro, Michoacán. Yleisönä pääasiassa purhépecha-indigenoja)

Kolonialismin representaatio aineistossa ja dekolonisaatio –prosessi

Kuten edellisestä indigenistisessä diskurssissa representoituvasta aikajanasta voimme havaita, rakentuu indigenistisyys merkittävältä osin suhteessa kolonialismin aikaan. Sekä myyttisen *historian aika*, *kansannousun aika*, että *utopistinen paremman tulevaisuuden aika* määrittyvät kaikki jollakin keskeisellä tavalla *kolonialismin aikaan*. Voidaan jopa sanoa, että ilman kolonialismia ne eivät olisi indigenistisen diskurssin esittämällä tavalla mahdollisia. Tämän johdosta myös itse indigenistisyys mahdollistuu pitkälti juuri kolonialismin kokemuksen ja siihen liitettyjen merkitysten kautta.

Toistuvana piirteenä sekä Marcosin että Moralesin puheissa läpi koko aineiston olikin viittaaminen siihen yli 500 vuoden ajanjaksoon, joka on kulunut konkistadorien – eurooppalaisten valloittajien – saapumisesta mantereelle. Kyseistä viittausta 500 vuoden ajanjaksoon voidaan pitää tavallaan jo vakiintuneena vertauskuvana kolonialismin aikakaudesta ja sen jälkeisestä ajasta puhuttaessa. Viidensadan vuoden (tai 513/514 vuoden) ajanjaksoon viitattiin aineistossa toistuvasti erityisesti käytettäessä sorrettujen repertuaaria ja taistelijarepertuaaria, mutta viittauksia tuli esille edellisten lisäksi myös muissa repertuaareissa. Kuten jo edellisissä repertuaariesittelyissä kävi ilmi, toimi viittaaminen kyseiseen ajanjaksoon retorisenä vakuuttamisen keinona molemmissa mainituista kahdesta repertuaarista; sorrettujen repertuaarissa 500 vuoden aikaan viitattiin kärsimyksen ja sorron vuosina, taistelijarepertuaarissa puolestaan vastarinnan ja peräänantamattoman taistelun vuosina. Myös José Bengoa katsoo indigenistiselle diskurssille tyypillisen 500 vuoden ajanjaksoon viittaamisen ja erityisesti siihen liittyvän ”mieleen palauttamisen” (*conmemoracion*) vahvistavan indigenististä argumentaatiota merkittävällä tavalla (Bengoa 2000, 98).

Määrällisesti kyseiseen 500 vuoden aikakauteen viitattiin hieman useammin Moralesin puheissa, joissa suoria viittauksia oli löydettävissä 18 aineiston puheesta. Marcosilla vastaavia viittauksia oli 14 puheessa. Kyseisissä puheissa viittauksia oli yleensä yksi tai kaksi per puhe, kun enimmillään aikakauteen viitattiin viidessä kohdassa yhden puheen aikana. Mainittujen suorien viittausten lisäksi aikakauteen viitattiin muutamissa tapauksissa myös epäsuoremmin, tällöin puhuttiin pelkästään esimerkiksi ”sorron ajasta”, ”vastarinnan ajasta” tai yksinkertaisesti ”kolonialismin ajasta”. Aineistossa 500 vuoden ajanjaksoa kuvailevat sanat ja käsitteet olivat sekä Marcosin että Moralesin puheissa varsin samansuuntaisia. Tämän havainnollistamiseksi on seuraavaan taulukkoon (kts. taulukko 5) koottu

puhujittain ne aineistossa esiintyvät sanat, jotka kyseiseen aikakauteen mainittujen suorien viittauksien yhteydessä liitettiin.

Morales: *daños, resistencia, exclusión, sometimiento, desprecio, odio, marginación, alienación, explotación, saqueo de recursos naturales, lloro, vilipendio, lucha, historia negra, avasallamiento, robo, esperanza*

Vahingot, vastarinta, poissulkeminen, alistaminen, halveksunta, viha, marginaalistaminen, syrjiminen, riisto, luonnonvarojen ryöstely, itku, solvaus, taistelu, musta historia, orjuutus, ryöstö, odotus

Marcos: *noche de dolor, humillación, destrucción, falta de respeto, pisoteo, conquista, explotación, resistencia*

Tuskan yö, nöyryytys, tuho, kunnioituksen puute, tallaaminen, valloitus, riisto, vastarinta

Taulukko 5: 500 vuoden ajanjaksoa kuvailevat sanat Moralesin ja Marcosin viittauksissa

Kuten taulukosta käy ilmi, on molempien kohdalla käytetty sorrettujen repertuaariin luokiteltavia käsitteitä lukumääräisesti selvästi eniten, kuvaamaan kyseistä viidensadan vuoden aikakautta. On kuitenkin huomattava, että vaikka sorrettujen repertuaariin kuuluvien käsitteiden määrä on taulukossa selvästi suurempi taistelijarepertuaariin liitettävien käsitteiden, ei se kuitenkaan kuvaa sorrettujen repertuaarin ja taistelijarepertuaarien keskinäistä määrällistä suhdetta kyseisissä viittauksissa sellaisenaan. Sen sijaan vahvistaa saman havainnon mikä tuli esiin jo repertuaareja esitelleessä luvussa, jossa todettiin että sorrettujen repertuaariin eräs ominaispiirre on lukuisien huonoa asemaa kuvaavien adjektiivien käyttö. Taistelijarepertuaarissa taas adjektiivien käyttö on huomattavasti vähäisempää, joka havainnollistuu myös edellisestä kaaviosta, jossa taistelua on kuvattu vain kahdella käsitteellä (*taistelu, vastarinta*). Joka tapauksessa, viittaaminen kyseiseen viidensadan vuoden ajanjaksoon nimenomaan sorrettujen repertuaaria käyttäen oli yleisintä molempien puhujien kohdalla myös todellisuudessa.

Vaikka viittaukset kyseessä olevaan 500 vuoden aikakauteen realisoituivat näin ollen molempien kohdalla pääasiasassa sorrettujen repertuaarin ja taistelijarepertuaarin välityksellä, oli keskinäisissä viittaustavoissa löydettävissä myös eroja. Eräs kiinnostava piirre olikin se, että Marcos käytti sorrettujen ja taistelijarepertuaarin lisäksi kyseisiä viittauksia useasti muistutuksen omaisesti, verratessaan nykyhetkeä ja mahdollisia tulevaisuuden näkymiä menneisiin aikoihin. Tätä kautta Marcos rakensi puheissaan uhkakuvia ja konfrontaatiota aktanttimallin vastustajan kanssa.

“Y ¿sabes qué va a explotar? Oro y plata. ¿Les suena como hace 500 años?”

“Ja tiedätkö mitä he tulevat louhimaan? Kultaa ja hopeaa. Kuulostaako tutulta 500 vuoden takaa?”

Sup Marcos, 21. marraskuuta 2006 (Tamaulipas, yhteistilaisuus kannattajien kanssa)

“...lo que ellos quieren compañeros y compañeras, es sacarnos de esta tierra, justo como quisieron hacer hace quinientos años”

“...toverit, se mitä he haluavat on viedä meiltä nämä maat, juuri kuten he halusivat tehdä viisisataa vuotta sitten.”

Sup Marcos, 1. huhtikuuta 2006 (Michoacán, yleisönä pääasiassa purhépecha-indigenoja)

Edellisen kaltainen Marcosin indigenistiselle diskurssille tyypillinen kolonialismin ajan tapahtumien hyödyntäminen nimenomaan *uhkakuvia* rakennettaessa, puuttui lähes täysin aineistossa mukana olevista Evo Moralesin puheista. Näin siitä huolimatta, että kolonialismi oli merkittävässä roolissa myös Moralesin käyttämässä indigenistisessä diskurssissa. Marcosin tapa rakentaa Moralesia enemmän jyrkkiä konfrontaatioasetelmia eri väestöryhmien välille nousi esiin jo negatiivista toiseutta käsitelleessä luvussa.

Aineistossa havaittavat neljä kolonialismiin linkittyvää aika-historiajaksoa, sekä toistuva viittaaminen yli 500 vuoden kolonialistiseen aikaan, osoittavat indigena-identiteetin kollektiivisen historiakäsityksen rakentuvan merkittävässä suhteessa kolonialismiin. Indigenistisessä diskurssissa heijastuva alkuperäisväestön kokemus kolonialismin alla elämisestä vaikuttaa väistämättä paitsi erilaisten repertuaarien rakentumiseen, myös niiden kautta koko indigena-identiteettiin. Postkolonialistiset teoreetikot ovatkin puhuneet alistettujen ryhmien tarpeesta kirjoittaa oma historiansa (esim. Spivak 1996, 63 – 106; kts. myös Gramsci 1979). Kyseisen teorian valossa muun muassa poliittisissa puheissa konkretisoituva indigenistinen diskurssi toimiikin yhtenä niistä kentistä, joilla mahdollistuu erään kolonialismin alistaman ryhmän – tässä tapauksessa alkuperäisväestön – historian dekonstruointi. Indigenistinen diskurssin välityksellä indigenat pystyvät representoimaan nykyhetkeä ja historiaa, samalla myös liittämään itsensä kyseiseen kontekstiin omaehtoisesti ja omin käsittein. Samalla kun indigenistinen diskurssi liittää indigenat osaksi historiaa, he representoivat kolonialismin sortajan

roolissa ja itsensä sen uhrin roolissa. Samankaltainen historian uudelleenkirjoittaminen on tyypillistä perinteisille postkolonialistisille ilmaisumuodoille, kuten esimerkiksi kirjallisuudelle.

Alkuperäisväestön näkökulmasta käsitettä jälki- tai postkolonialismi voidaan kuitenkin kritisoida sen harhaanjohtavuudesta, sillä heidän mukaansa vielä ei olla saavutettu kolonialismin jälkeistä tilaa (Kuokkanen 2007, 144). Samaa osoittaa myös tämän tutkimuksen perusteella tehdyt päätelmät. Aineistossa heijastuvan “uuden” historiankirjoituksen valossa ns. postkolonialistiseen aikaan sijoittuva uusliberalismi kuvataan kolonialismin suorana jatkajana, eikä indigenistinen diskurssi nyt tehdyn analyysin perusteella näin ollen katso tarpeelliseksi tehdä eroa varsinaisen kolonialismin ja asuttamiensa valtioiden itsenäistyyden ajan välille. Eri alkuperäisväestöistä erityisesti saamelaisia tutkineen Kuokkasen mukaan useille alkuperäisväestöihin kuuluville postkolonialistisiksi teoreetikoiksi luetuille tutkijoille onkin yleistä puhua postkolonialismin sijaan esimerkiksi *dekolonisaatiosta* (emt. 144 – 147).

Hawaijin alkuperäiskansoja tutkinut Poka Laenui on kuvannut dekolonisaatioprosessiin sisältyvän viisi vaihetta, jotka ovat 1) *historian uudelleen löytyminen sekä kulttuurin, kielen ja identiteetin elpyminen*, 2) *uhriaseman tunnustaminen ja sen sureminen*, 3) *haaveilu*, 4) *sitoutuminen* ja 5) *toiminta*. Laenuin mukaan vaiheet voidaan kokea joko kerralla tai erikseen, lisäksi niihin niihin voidaan palata yhä uudestaan. Myös vaiheiden järjestys voi vaihdella huomattavastikin. Ensimmäinen Laenuin kuvaama vaihe luo perustan yhteisön dekolonisaatioprosessille. Toinen vaihe on oman uhriasemansa tunnustaminen ja sen sureminen on tärkeää kolonialismista toipumisen kannalta. Kolmas vaihe – haaveilu – on erityisen merkittävä dekolonisaatioprosessille, koska se antaa kolonisoiduille mahdollisuuden luoda näkemyksiä oman tulevaisuutensa suunnista, syventyä oman kulttuurinsa erityisyyteen, sekä laatia yhteisiä vaatimuksia. Sitoutumisvaihe puolestaan antaa heille mahdollisuuden korottaa ääntänsä ja tulla voimallisesti näkyviin. Tämän vaiheen aikana yleensä myös esitetään kollektiivisena ryhmänä suoria vaatimuksia ja lausuntoja omista tavoitteista. Neljäs eli toiminnan vaihe mahdollistuu ainoastaan silloin, jos edellisessä vaiheessa on saavutettu konsensus yhteisistä tavoitteista. Muussa tapauksessa kolonisoitujen on vaikea nähdä toimivan kollektiivisesti ja edustavan jotakin tiettyä kolonisoitujen ryhmää (Laenui 2000, 152 – 159.)

Indigenistisen diskurssin voidaankin nähdä toimivan osana esitetyn kaltaista dekolonisaatioprosessia, tai vähintäänkin heijastelevan siitä tiettyjä piirteitä. Kyseisen diskurssin avulla indigenat pystyvät

representoimaan rekonstruoimansa historian lisäksi myös nykyistä kokemusmaailmaansa sekä näkemyksiänsä itsevalitsemiensa käsitteiden välityksellä. Tämän tutkimuksen aineiston kohdalla kyseinen indigenistisen diskurssin kautta mahdollistuva representaatio realisoituu edellä esiteltyjen repertuaarien muodossa. Vaikka Laenui on laatinut luokittelunsa enemmänkin konkreettiseen kollektiiviseen kokemukseen ja siihen pohjautuvaan toimintaan perustuen, sopii se kuvaamaan dekolonisaatioprosessia varsin hyvin myös diskursiivisella tasolla. Indigenistisessä diskurssissa onkin nähtävissä useat Laenuin esittämistä dekolonisaatioprosessille tyypillisistä vaiheista. Historian uudelleen löytyminen on läsnä voimakkaana erityisesti pan-indigenistisessä repertuaarissa, luonnonvartijarepertuaarissa ja korkean moraalin repertuaarissa, mutta se heijastuu eri tavoin myös muissa käytetyissä repertuaareissa. Uhriuden tunnustaminen ja sen sureminen näyttävät varsin selvänä sorrettujen repertuaarissa. Sitoutumis- sekä toimintavaihe taas taistelijarepertuaarissa ja pan-indigenistisessä repertuaarissa. Kolmas eli haaveilu vaihe nousee toistuvasti esiin puheissa esitettyinä utopistissävyytteinä tavoitteina sekä lupauksina paremmasta tulevaisuudesta.

Laenuin dekolonisaatioprosessin vaiheet on sijoitettavissa myös edellä esitetyn, indigenistisessä diskurssissa näyttävän aikajakauman rinnalle, tosin Laenuin sallimassa vapaassa järjestyksessä. Varhaisen myyttisen historian vaihe on läheinen Laenuin historian uudelleen löytämisen kanssa. Kolonialismin aikakautta kuvaaville diskursseille taas voidaan nähdä rinnakkaisena juuri uhriaseman tunnustaminen ja sen sureminen. Kansannousun aika puolestaan näyttää asialle sitoutumisen, esilletulon ja toiminnan aikana, myyttisen tulevaisuuden ajan ollessa seurausta Laenuin haaveilun ja tavoitteiden asettamisen ajasta. Kun indigenististä diskurssia tulkitaan dekolonisaatioprosessin eräänä ilmentymänä – tai sitä tarkastellaan laajemmin postkolonialistisen teorian näkökulmasta – näyttää se eräänlaisena kolonisoitujen *vastadiskurssina*, jonka tarkoituksena on osaltaan purkaa kolonisaation aiheuttamaa psyykkistä ja materiaalista alemmuustilaa (vrt. Diskin 1991, 157). Tätä tavoitetta se ajaa representoimalla indigenat eri tilanteissa eri repertuaarien valossa, tilanteesta riippuen esimerkiksi joko alistetuiksi uhreiksi tai taistelijoiksi. Tätä kautta se käy samalla läpi edellä esitetyllä tavalla dekolonisaatioprosessin eri vaiheita, liittäen samaan aikaan erinäisiä ominaisuuksia osaksi rakentamaansa indigena-identiteettiä.

Indigenistisen diskurssin välityksellä tapahtuvan dekolonisaatioprosessin voidaan tulkita olevan osalla sellaista toimintaa, jonka Stuart Hall näkee marginalisoitujen ryhmien keinona muokata sosiaalisia

suhteita ja valta-asemia uuden diskurssin avulla. Hall on puhunut erityisestä *representaation politiikasta* tarkoittaessaan sellaisten uusien kulttuurituotannon muotojen syntymistä, jotka liittyvät periferiassa elävien ihmisten muodostamiin sosiaalisiin liikkeisiin ja sosiaalisiin ryhmiin. Periferialla Hall ei tarkoita kuitenkaan pelkästään maantieteellistä periferiaa, vaan puhuu käsitettä käyttäen myös sellaisista aikaisemmin marginaalistetuista sosiaalisista ryhmistä, jotka ovat viimeisimpien vuosikymmenten aikana kyenneet tuomaan kulttuurisen representaation piiriin uusia ääniä, uudenlaisia subjektiviteetteja ja uudenlaisia identiteettejä. Hall katsoo, että tällainen marginaaleissa vaikuttava representaation politiikka pyrkii hajauttamaan sitä kulttuurin kenttää, joka on aikaisemmin muodostunut hallitsevista asemista käsin. Representaation politiikassa on siis kyse myös pyrkimyksestä muuttaa niitä usein marginalisoivia suhteita, joissa erilaiset subjektit ilmenevät kulttuurin eri diskursseissa. Näin se samalla toteuttaa dekolonisaatioprosessin periaatteita. Luodakseen itsensä marginaaliryhmien on Hallin mukaan representoitava itsensä sellaisesta asemasta käsin, joka poikkeaa siitä mihin hallitseva diskurssi on heidät asettanut. (Hall 1992, 309 – 310.)

Indigenistinen diskurssi vastadiskurssina muokkaakin indigena-identiteettiä sellaiseksi *vastarinta-identiteetiksi*, josta Manuel Castells (1997) on puhunut yhtenä kolmesta kollektiivisten identiteettien rakentumisen muodosta. Castellsille vastarinta-identiteetti on yhteiskunnassa vähäarvoisessa asemassa olevien tai leimautuneiden muodostama identiteettityyppi, joka vallihautoja rakentamalla pyrkii puolustautumaan ja selviytymään taistelussa valtakulttuuria vastaan. Castellsin kaksi muuta identiteettityyppiä ovat *legitimaatio-identiteetti* ja *projekti-identiteetti*. Legitimaatio-identiteetin ollessa vallalla olevan yhteiskuntajärjestyksen – ja sen instituutioiden – edustamana identiteetin muotona indigena-identiteetille ulkoinen ja negatiivista toiseutta edustava, on indigena-identiteetissa sen sijaan nähtävissä vastarinta-identiteetin ohella tiettyjä piirteitä myös projekti-identiteetistä. Tästä identiteettityypistä voidaan Castellsin mukaan puhua silloin, kun sosiaaliset toimijat rakentavat itselleen täysin uuden identiteetin, joka määrittelee uudelleen heidän yhteiskunnallisen asemansa. Näin tehdessään sosiaaliset toimijat pyrkivät muuttamaan koko yhteiskunnan rakenteita. (Castells 1997, 8.) Kun indigena-identiteettiä tulkitaan pan-indigenistisen diskurssin esittämässä valossa laajana eri alkuperäisväestöt yhdistävänä identiteetin muotona, voidaan sen tulkita olevan tavallaan yhdistelmä projekti-identiteetistä ja vastarinta-identiteetistä. Tällöin sen sen nähdään olevan uusi diskursiivisesti tuotettu identiteetti, jonka pyrkimyksenä puolustautua valtakulttuuria vastaan, pyrkien samalla muuttamaan koko yhteiskunnan rakenteita omia arvojansa vastaaviksi.

Vaikka Hall puhuu representaation politiikasta käyttäen esimerkkinä ennen kaikkea taiteen eri muotoja – sekä kuvaa marginalisoitujen ryhmien asemaa ja vastarintaa erityisesti kulttuurin kentässä – on käsitettä mahdollista käyttää myös laajemmassa yhteiskunnallisessa viitekehyksessä (kts. Hall 1992, 309 – 310). Indigenistisyyden ja indigena-identiteetin diskursiivista rakentumista tarkasteltaessa Hallin ajattelua voidaan hyödyntää pohdittaessa niitä tapoja, joilla kolonialismin ajalta lähtien alisteisessa asemassa ollut Latalaisen Amerikan alkuperäisväestö on pyrkinyt nousemaan marginaalista ja representoimaan itsensä uudelleen niin diskursiivisesti, samalla perinteistä intiaanikulttuuria elvyttäen ja sitä jopa uudelleen luoden. Näin tehdessään indigenistiset liikkeet pyrkivät murtamaan vallitsevan ja heitä marginalisoivan diskurssin korvaamalla sen uudella, joko tasa-arvoisemmalla tai valtasuhteet jopa kokonaan toisinpäin kääntävällä vastadiskurssilla. Tämän uuden diskurssin kautta mahdollistuu myös kokonaan uuden identifioitumisen mallin syntyminen, joka ainakin kuvitellussa mielessä yhdistää Latalaisen Amerikan eri alkuperäisväestöt yhden identiteettikäsitteen alle, piilottaen – muttei hävittäen – sisälleen paikallisempia tai muita eri perustein rakentuneita identiteettejä.

6. YHTEENVETOA JA POHDINTAA

Tutkimukseni alussa esitin ne tutkimuskysymykset, joihin tarkoitukseni oli aineistoni avulla vastata. Aktanttimalli ja diskurssianalyysi pääasiallisina apuvälineinäni lähdin selvittämään sitä, mistä aineksista ja miten indigenistisyys – ja indigena-identiteetti – diskursiivisella tasolla rakentuu ja representoituu. Samalla halusin tarkastella sitä, minkälaista toiseutta alkuperäisväestön edustajien puheissa indigenistisen diskurssin kautta rakennetaan ja mikä on tämän toiseuden suhde indigenistisyyden ja indigena-identiteetin muodostumiseen. Näihin kysymyksiin etsin vastausta käyttäen aineistonani kahden – maailmanlaajuisesti kenties tunnetuimman – indigenistiseen diskurssiin nojaavan henkilön poliittisia puheita. Seuraavaksi katson taaksepäin ja vedän yhteen työni keskeisimmät tutkimustulokset ja johtopäätökset.

6.1. Indigenistisyyden ja indigena-identiteetin diskursiivinen rakentuminen

Tutkimus osoitti indigenistisyyden rakentuvan ja muovautuvan monimuotoisen indigenistisen diskurssin välityksellä. Purkamalla analysoiduista puheista paikallistettu indigenistinen diskurssi osiin, sen havaittiin koostuvan useista erilaisista aladiskursseista, joita tutkimuksessa kutsuttiin indigenistisen diskurssin sisältäviksi repertuaareiksi. Löydetyt viisi erillistä repertuaaria olivat sorrettujen repertuaari, taistelijarepertuaari, luonnonvartijarepertuaari, korkean moraalin repertuaari ja pan-indigenistinen repertuaari. Näiden repertuaarien kautta indigenistisyyteen ja sitä ympäröivään toiseuteen liitettiin puheissa ominaisuuksia ja merkityksiä, jotka samalla muokkasivat kohteitaan kukin omalla erityisellä tavallaan. Näin ollen löydettyjen repertuaarien merkitys indigenistisyyden rakentumisessa oli ratkaiseva. Merkityksiä alkuperäisväestöön liittäessään löydetyt repertuaarit rakensivat samalla tarinaa indigenistisyydestä, jossa representoituivat paitsi indigenat itse, myös heidän ulkopuolelleen sijoittuva toiseus. Repertuaarien ja niiden rakentamien tarinoiden sisältämien merkitysten kautta mahdollistui mielikuvan luominen indigenistisyydestä paitsi alkuperäisväestölle itselleen, myös ulkopuoliselle toiselle. Tämän vuoksi niin repertuaarien muodostamien merkitysten, kuin myös niille asetettujen tavoitteiden, voitiin todeta määrittävän eri tavoin oletetusta vastaanottajasta riippuen. Repertuaarien luonteen ja tarkoituksen tulkittiin repertuaarista ja vastaanottavasta yleisöstä riippuen olevan joko *indigenististen liikkeiden toimintaa perustelevia ja niille hyväksyttävyyttä tavoittelevia, yhteiseen*

taisteluun motivoivia, tai puhtaasti *kuvailevia*. Indigenistisen diskurssin nähtiin näin ollen suuntautuvan kahteen suuntaan, sekä sisäryhmälle – eli alkuperäisväestölle itselleen – että ryhmän ulkopuoliselle toiselle. Indigenistinen diskurssi toimikin siis paitsi yhtenäistä identifikaatiota ja toiseutta luoden, myös pyrkien representoimaan indigenat positiivisessa valossa ulkopuoliselle toiselle.

Indigenistisen diskurssin sisältämät viisi repertuaaria rakensivat puheissa kolmea toisiaan tukevaa tarinaa indigenistisyydestä ja indigenistisen liikkeen pyrkimyksistä. Tarinoiden välittämä viesti riippui kunkin repertuaarin indigenistisyyteen kiinnittämistä merkityksistä ja ominaisuuksista, sekä toimijoiden välisistä suhteista. Sorrettujen repertuaarin ja taistelijarepertuaarin tulkittiin rakentavan tarinaa ”*sorretun kansan taistelusta oikeudenmukaisen ja tasa-arvoisen elämän saavuttamiseksi*”, luonnonvartija- ja korkean moraalin repertuaarin tarinaa ”*valitun luonnonkansan taistelusta maailman, luonnon ja ihmiskunnan pelastamiseksi*”, ja pan-indigenistisen repertuaarin puolestaan tarinaa ”*yhtenäisestä alkuperäisväestöstä ja yhteisen identiteetin vahvistumisesta*”. Näyttäytyessään yleisemmässä indigenistisessä diskurssissa tiiviisti toisiinsa kietoutuneina, nämä erillisten repertuaarien rakentamat kolme tarinaa muodostivat eräänlaisen indigenistisen diskurssin perustarinan. Tämän indigenistisessä diskurssissa muodostuvan perustarinan kautta indigenistisyys onnistuu representoitumaan juuri sellaisena toimijana, ja sellaisilla ominaisuuksilla ladattuna, joka oli alkuperäisväestön pyrkimyksille edullinen. Samalla kyseinen juonellisuus toi selkeästi ilmi tarinoissa esiintyvien toimijoiden väliset suhteet, sekä erityisesti sen, kenet alkuperäisväestö kokee vastustajakseen ja kenet mahdolliseksi liittolaisekseen. Aktanttimallin ja diskurssianalyysin yhteiskäytöllä indigenistisen diskurssin sisältä saatiin siis irti paitsi sen sisältämät repertuaarit, siinä esiintyvät toimijat ja tarinarakenne, myös sen identiteettiä ja toiseutta rakentavat ainekset.

Eri repertuaarien välillä näytti puheissa toimivan eräänlainen työnjako. Tietty repertuaari nostettiin indigenistisen diskurssin yhteydessä aktiiviseksi ja voimakkaaksi, aina kun sille oli tarvetta. Välillä taas kukin repertuaari vuorollaan saattoi odottaa taustalla hieman passiivisempänä. Esimerkiksi sorrettujen repertuaaria käytettiin usein tukemaan ja oikeuttamaan taistelijarepertuaaria, kun taas luonnonvartija- ja korkean moraalin repertuaari taas toimivat oivallisina kanavina representoitaessa alkuperäisväestöä yleensä. Subcomandante Marcosin kohdalla vahvimmit repertuaareiksi nousivat sorrettujen repertuaari, luonnonvartijarepertuaari sekä taistelijarepertuaari. Evo Moralesin kohdalla kolme vahvinta repertuaaria olivat samat, taistelijarepertuaarin ollessa kuitenkin hieman

vähäisemmässä roolissa kuin Marcosin indigenistisessä diskurssissa. Muut kaksi repertuaaria – korkean moraalien repertuaari ja pan-indigenistinen repertuaari – jäivät puheissa molemmilla henkilöillä hieman pienempään rooliin. Pan-indigenistinen repertuaari esiintyi Moralesin puheissa useammin laajemmassa latinalaisamerikkalaisessa kontekstissa, kun Marcosin indigenistisessä diskurssissa pan-indigenistisyys heijastui pääsääntöisesti paikallisempana, vain Meksikon sisäisiä intiaanikansoja diskursiivisesti yhdistävällä tasolla.

Suurin osa repertuaareissa indigenistisyyteen kiinnittyvistä ominaisuuksista oli sekä Marcosin että Moralesin kohdalla sellaisia, jotka koetaan kulttuurista toiseen lähes poikkeuksetta positiivisina (esim. epäitsekkyyks, ahkeruus, suvaitsevaisuus, rehellisyys). Indigenoihin liitetystä ominaisuuksista ainoastaan sorrettujen repertuaarin kautta esille noussut köyhyys oli sellainen, joka koetaan yleensä negatiivisena. Sekin kuitenkin representoitiin indigenistisyyteen vain väliaikaisesti liittyvänä, ja heistä riippumattomasta toiminnasta seuranneena piirteenä, josta haluttiin päästä eroon. Näin ollen myöskään köyhyyden ei katsottu kuuluvan indigenistisyyteen luonnostaan. Muut sorrettujen repertuaarissa esiintyneet negatiiviset käsitteet representoitiin pääasiassa enemmänkin ulkopuolelta indigenoihin kohdistuvana *toimintana* (esim. riisto, nöyryytys, sorto), eikä niinkään indigenistisyyteen kuuluvana ominaisuutena. Ominaisuuksia, jotka rakensivat eroa alkuperäisväestön muihin mahdollisiin identifioitumisen muotoihin, olivat erityisesti maanvärisyys, luonnonläheisyys ja traditionaalisuus. Nämä ominaisuudet olivat puheissa toistuvasti esillä ja juuri niillä pyrittiin representoimaan indigena-identiteetin erityisyyttä, jonka kautta tehtiin selvä ero esimerkiksi kansallisidentiteettiin ja yhteiskuntaluokkaan perustuvaan campesino-identiteettiin. Tietyistä muiden identifioitumismallien kanssa yhteisistä ominaisuuksista huolimatta, oli ratkaiseva ero siis rakennettavissa viimeistäänkin etnisyyteen, luontosuhteeseen ja traditioihin viittaavilla ominaisuuksilla. Edellisten lisäksi myös yhteinen historiankokemus toimi indigenistisyyteen erityisyyttä luovana piirteenä.

Indigenistisen diskurssin rakentama toiseus näyttäytyi aineistossa perinteisen me/muut - vastakkainasettelun sijaan monimuotoisena. Tutkimuksessa toiseuden nähtiin olevan sellainen merkitysten kautta muodostuva heijastuspinta, jota vasten indigena-identiteetti ja indigenistisyys pystyi rakentamaan. Näin ollen sen tulkittiin olevan yhteisen indigena-identiteetin mahdollistava konstitutiivinen ulkopuolinen (vrt. Laclau 1990, 17 – 18). Puheissa toiseus representoitui dikotomisena, jakautuen kahteen osaan indigenistisen diskurssin siihen kiinnittämien merkitysten perusteella. Kaksi

puheissa representoituvaa toiseuden viitekehystä olivat negatiivinen toiseus ja positiivinen toiseus. Edellinen näyttäytyi indigenistisyydelle usein viholliskuvana ja siihen kiinnitettiin puheissa täysin vastakkaisia arvoja. Positiivinen toiseus puolestaan näyttäytyi mahdollisena auttajana, mahdollisena liittolaisena tai tietyissä tapauksissa jopa mahdollisena identifikaation kohteena. Näihin kahteen toiseuden ulottuvuuteen peilautuen, merkityksiä ja ominaisuuksia paitsi itseensä myös ulkopuoliseen toiseen liittäen, indigenistisyys muodostaa käsitystä itsestään ja mahdollistaa siihen perustuvan identiteetin rakentumisen.

Aineistossa useimmin toistuvia negatiivisen toiseuden edustajia olivat molempien kohdalla kapitalismi ja uusliberalistinen talousmalli. Muut nimetyt viholliset nähtiin enemmän tai vähemmän näiden laajempien viholliskuvien edustajina tai niitä tavoittelevina toimijoina. Marcosin puheissa useasti toistuvia vihollisia mainittujen kahden päävihollisen lisäksi olivat erilaiset valtiovaltaa edustavat tahot – kuten poliittiset puolueet ja poliitikot, hallitus, poliisi, armeija –, sekä rikas kansanosia ja suuryritykset. Moralesilla erityisesti korruptio, sekä tietyt, yleensä aiempia hallituksia edustaneet poliitikot. Kuitenkin myös kaikkien näiden tulkitaan puheissa yleensä edustavan jollakin tavalla mainittuja päävihollisia, uusliberalismia ja kapitalismia, tai niiden lieveilmiöitä (esim. korruptio). Sekä Marcosin että Moralesin puheissa heijastui se, että kapitalismin ja uusliberalismin katsottiin jatkavan varsin suoraan kolonialismin perinnettä. Juuri suhde kolonialismiin ja sen merkityksellistäminen osoittautui analyysin edetessä hyvin tärkeäksi tekijäksi koko indigenistisyyden rakentumisessa. Molempien kohdalla pitkälti samanlaisin ominaisuuksin rakentuvan negatiivisen toiseuden erona nähtiin olevan se, että Marcosin viholliskuvat edustavat varsin usein valtiota ja sen alaisuudessa toimivia organisaatioita. Lisäksi Marcos nosti vastustajan rooliin tiettyjä väestönosia, rakentaen varsin jyrkkää konfrontaatiota esimerkiksi rikkaiden ja köyhien välille. Morales puolestaan oli varovaisempi vastakkainasettelun rakentamisessa kansanryhmien välille, pyrkien selvästi enemmän konsensukseen. Tässä heijastui varsin selvänä Moralesin asema maan presidenttinä. Positiivista toiseutta edustaneista identifioitumisen malleista erityiseksi nousi molempien henkilöiden puheissa campesino-identiteetti, joka näyttäytyi puheissa ajoittain jopa indigenoille vaihtoehtoisena identifioitumisen mallina. Tämän tulkittiin johtuvan paitsi näiden kahden välisistä historiasta juontuvista sidoksista, myös pitkälti niitä yhdistävistä yhteisistä ominaisuuksista. Indigenistisyyden voitiinkin nähdä kantavan mukanaan yhä edelleen jossain määrin campesino-identiteettiä. Näiden kahden välinen kiinteä suhde ei kuitenkaan perustu – historiasta juontuvat käsitteelliset syyt pois lukien – yhteiseen etnisyyteen, kieleen tai edes

kovin perusteellisesti kulttuuriin, vaan sitäkin vahvemmin työhön, elämäntapaan ja sorron kokemukseen.

Indigena-identiteetin voidaankin tutkimukseni perusteella tulkita sijoittuvan jo olemassa olevien identifioitumisen muotojen rinnalle, sen sijaan että se syrjäyttäisi tai peittäisi mitään niistä täysin. Esimerkiksi paikalliset niin paikalliset etniset identiteetit kuin myös campesino-identiteetti olivat toistuvasti läsnä molempien puhujien diskursseissa, ja elivät näin ollen vahvoina indigena-identiteetin rinnalla. Toisin kuin moni muu identiteetin muoto – kuten esimerkiksi perinteiset kansallisidentiteetit – indigena-identiteetti näyttääkin sietävän varsin hyvin tiettyjä rinnakkaisia identifioitumisen malleja, eikä pyri hävittämään rajoja esimerkiksi sisällään pitämiensä paikallistason identiteettien väliltä. Kiinnostavaa oli myös havaita, että edes kansallisidentiteettiä ei pyritty kummankaan puheissa millään tavoin hävittämään voimakkaasti korostetun indigena-identiteetin tieltä. Molemmat sijoittivatkin indigena-identiteetin nimenomaan kansallisidentiteetin rinnalle, eikä sen päälle. Puheissa korostuikin yhtäaikainen identifioituminen sekä bolivialaiseksi/meksikolaiseksi että indigenaksi. Kansallisvaltion ja kansallisidentiteettien rooli puheissa oli jopa yllättävän vahva. Indigena-identiteetin voidaankin näin ollen tulkita sijoittuvan samanaikaisesti sekä kansallisidentiteettien rinnalle kansallisvaltioiden olemassa olo hyväksyen, kuitenkin mahdollistuen ainoastaan niiden rajat ylittäen ja perinteiset kansallisidentiteetin määritelmät rikkoen. Samalla kun indigena-identiteetti hyväksyy kansallisidentiteettien olemassaolon, se pyrkii muokkaamaan niitä omaehtoisesti mahdollistaakseen myös alkuperäisväestöjen kuuluvan osaksi bolivialaisuutta tai meksikolaisuutta. Indigenistinen diskurssi pyrkiikin nostamaan julkisen kansallisidentiteettidiskurssin piiriin sellaisia uusia kansallisidentiteettiä määritteleviä ominaisuuksia, jotka aikaisemmin on suljettu sen ulkopuolelle. Näin se ikään kuin laajentaa kansallisidentiteetin käsitettä, mahdollistaen yhä uusien ihmisryhmien mahtumisen määrittelyn sisälle. Kansallisidentiteetin tavoin myöskään indigena-identiteetin rinnalla kulkevaa campesino-identiteettiä ei hyväksytä sellaisenaan, vaan siihen halutaan lisätä myös etnistä alkuperää ja alkuperäisväestön kulttuuriarvoja esille tuova piirre. Juuri Latinalaisen Amerikan kansallisvaltioiden aikaisemmat pyrkimykset rakentaa alueen alkuperäisväestöt ulossulkeva kansallisidentiteetti on luonut eri etnisille ryhmille tarpeen rakentaa laajempi alkuperäisväestöidentiteetti, joka lisäisi niiden poliittista vaikutusvaltaa. Tällä tavoin tulkittuna katson indigena-identiteetin olevan ennen kaikkea poliittinen vastarinta-identiteetti ja vasta sen jälkeen etninen identiteetti.

Tehty tutkimus osoittaa indigenistisyyden ja indigena-identiteetin rakentuvan merkittävällä tavalla suhteessa kolonialismiin, jota ilman kyseinen identifioitumisen tapa olisi nykyisessä muodossaan jopa mahdoton. Indigenistinen diskurssi rakentaa ja määrittelee indigenistisyyttä tiiviissä suhteessa kolonialismiin läpi koko käsitellyn aineiston. Se havainnollistuu toistuvina viittauksina yli 500-vuoden kolonialismin aikaan, johon kiinnitetään ominaisuuksia pääosin sorrettujen ja taistelijarepertuaarin kautta. Indigenistiselle diskurssille näyttää myös olevan perustavalla tavalla ominaista, että se ei katso kolonialismin ajan päättyneen alueen valtioiden itsenäistymiseen, vaan representoi sen yhä edelleen jatkuvana sorron ja taistelun aikana. Ilman kolonialismia indigena-identiteetiltä puuttuisi useat sen merkittävimmistä yhteistä identifioitumista rakentavista tekijöistä, kuten yhteinen vihollinen, yhteinen traumaattista sorron kokemus tai kolonialismia edeltänyt myyttinen historia. Tämän vuoksi kolonialismin ajasta ja sen jatkuvuudesta muistutetaan puheissa jatkuvasti eri tavoin, repertuaarista riippuen. Tulkitsenkin indigenistisen diskurssin toimivan vastadiskurssin tavoin eräänä dekolonisaatioprosessin muotona. Indigenistinen diskurssin välityksellä alkuperäisväestö pystyy representoimaan nykyhetkeä ja historiaa, sekä samalla myös liittämään itsensä kyseiseen kontekstiin omaehtoisesti ja omin käsittein. Samalla kun indigenistinen diskurssi liittää indigenat osaksi historiaa, he representoivat kolonialismin sortajan roolissa ja itsensä sen uhrin roolissa. Tällä on merkittävä vaikutus siihen, millaiseksi indigena-identiteetti rakentuu.

Kaiken kaikkiaan indigena-identiteetin diskursiivisen rakentumisprosessin keinot ovat hyvin samankaltaisia erilaisten kansallisidentiteettiprojektien kanssa. Se representoi ja rakentaa itsensä kiinnittyen erilaisiin aika-historiakonteksteihin, jotka ovat verrannollisia perinteisten kansallisidentiteettien rakentumisessa näyttäytyviin suuriin kertomuksiin. Indigenistisessä diskurssissa heijastuva aika- ja historiakäsitys jakaantui aineistossa neljään osaan; varhaiseen *myyttiseen historiaan*, *kolonialismin aikaan*, käsillä olevaan indigenojen *kansannousun aikaan*, sekä *utopistiseen paremman tulevaisuuden aikaan*. Myös indigenistisen diskurssin sisältämässä aika-historia representaatiossa korostui kolonialismin ajan suuri merkitys indigenistisyyden rakentumisessa, sillä kaikki siinä esiintyvät aikakontekstit määrittyvät jollakin keskeisellä tavalla juuri kolonialismin aikaan.

Tämän tutkimuksen osoittamalla tavalla indigenistisyys, indigena-identiteetti sekä toiseuden eri muodot rakentuvat tiiviissä suhteessa toisiinsa, niihin indigenistisessä diskurssissa eri repertuaarien kautta kiinnittyneiden merkitysten ja ominaisuuksien, sekä niiden ympärille muodostuvan juonirakenteen seurauksena.

6.2. Lopuksi

Tutkimuksessani olen analysoinut indigenistisyyden ja indigena-identiteetin poliittisten puheiden kautta tapahtuvaa diskursiivista rakentumista, sekä pohtinut sen suhdetta toiseuden eri muotoihin. Tätä kautta olen pyrkinyt tekemään kyseisen ilmiön rakentumista paremmin ymmärrettäväksi, sekä paikallistamaan sen Latinalaisen Amerikan – erityisesti Meksikon ja Bolivian – alkuperäisväestöjen identifioitumisprosessissa. Tutkimuksessa toteutettu indigenistisyyden ja indigena-identiteetin rakentumisen tulkinta auttaa meitä ymmärtämään erilaisten kansallisidentiteeteistä riippumattomien – tai niitä muuttamaan pyrkivien – identiteetin muotojen rakentumiseen vaikuttavia tekijöitä myös yleisemmällä tasolla. Sen avulla tehtiin näkyviksi sellaiset yhteisen identiteetin rakentumiseen vaikuttavat tekijät, jotka tarkasteltujen puheiden diskursseissa nousivat kansallisidentiteetteihin perinteisesti kiinnitetyjä tekijöitä merkittävimiksi.

Oman näkemykseni mukaan tutkimus saavutti kaikki sille asetetut tavoitteet. Tutkimuksessa nostettiin esiin ne ominaisuudet ja piirteet, jotka indigenistisyyteen puheissa yhdistetään, sekä ne diskursiiviset keinot, joiden kautta indigenistisyyden reperesentaatio tapahtuu. Samalla tutkimus teki myös ymmärrettäväksi sen monimuotoisen toiseuden, joka indigenistisyyttä ympäröi ja jota rakentaessaan se samalla rakensi myös itseään. Tarkasteltu ilmiö – Latinalaisen Amerikan alkuperäisväestöjen identiteetin rakentuminen – on kuitenkin kokonaisuudessaan niin laaja tutkimusvyyhti, ettei sen täydellinen purkaminen ja ymmärrettäväksi tekeminen ole yhden pro gradu –tutkielman puitteissa mahdollista. Ilmiön monimuotoisuudesta johtuen, tutkimuksen seurauksena avautuikin kiinnostavia polkuja mahdollisille jatkotutkimuksille. Nyt kun tunnemme indigenistisyyden ja indigena-identiteetin poliittisissa puheissa tapahtuvan rakentumisprosessin huomattavasti aikaisempaa paremmin, olisi eräs kiinnostava jatkotutkimuksen aihe tarkastella indigenistisyyteen liitetyjä merkityksiä myös kansan tasolla, ja tarkastella indigena-identiteetin rakentumista arjen diskursseissa ja käytännöissä. Esimerkiksi haastattelututkimuksen keinoin voitaisiin tarkastella sitä, onko indigenististen liikkeiden poliittisissa puheissa rakentuva indigenistisyys millään tavoin vastaava yksittäisten indigenojen kokeman indigenistisyyden kanssa. Mahdollinen etnografinen lähestymistapa taas laajentaisi indigena-identiteetin rakentumista tarkastelevaa näkökulmaa myös diskurskien ulkopuolelle. Jatkotutkimusmahdollisuudet ovat siis lukuisat. Toivoakseni tämä tutkimus toimiikin kunniallisena osana laajempaa aihetta käsittelevää tutkimusperinnettä, paitsi sitä osaltaan täydentäen, myös uusia kysymyksiä nostattaen.

Lähdeluettelo

- Abercrombie, Thomas (1991): To Be Indian, to Be Bolivian: "Ethnic" and "National" Discourses of Identity. Teoksessa: Urban, Greg & Sherzer, Joel (toim.): Nation-states and Indians in Latin America. University of Texas Press, Austin. s. 95 – 130.
- Albó, Xavier (1993): Our Identity Starting from Pluralism in the Base. *Boundary 2* 20:3/1993. Duke University Press, Durham. s. 18 – 33.
- Albó, X (2005): La etnicidad andina hoy, a través de cuatro historias. Teoksessa: Robins, Nicholas A. (toim.): Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad. Plural Editores, La Paz. s. 53 – 76.
- Alasuutari, Pertti (1994): Laadullinen tutkimus. Vastapaino, Tampere.
- Albro, Robert (2006): The Culture of Democracy and Bolivia's Indigenous Movements. *Critique of Anthropology*, Vol 26(4), s. 387 – 410. Sage Publications, London.
- Alhanen, Kai (2007): Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa. Gaudeamus, Helsinki.
- Anderson, Benedict (2007): Kuvitellut yhteisöt. Vastapaino, Tampere.
- Appadurai, Arjun (1996): Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Arminen, Ilkka & Alapuro, Risto (2004): Vertailut yhteiskuntatutkimuksessa. Teoksessa: Alapuro, R. & Arminen I. (toim.): Vertailevan tutkimuksen ulottuvuuksia. WSOY, Helsinki. s. 7 – 22.
- Aro, Jari (1999): Sosiologia ja kielenkäyttö. Retoriikka, narratiivi, metafora. Tampereen yliopisto, Tampere.
- Bartra, Armando & Otero, Gerardo (2005): Indian Peasant Movements in Mexico: The Struggle for Land, Autonomy and Democracy. Teoksessa: Moyo, Sam & Yeros, Paris (toim.): Reclaiming the Land. The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia And Latin America. Zed Books, London. s. 383 – 410.
- Bauman, Zygmunt (1997): Sosiologinen ajattelu. Vastapaino, Tampere.
- Bengoa, José (2000): La emergencia indígena en América Latina. Fondo de Cultura Ecoómica, Santiago de Chile.
- Benwell, Bethan and Stokoe, Elizabeth (2006): Discourse and Identity. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1994): Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Gaudeamus, Helsinki.

- Brubaker, Rogers & Cooper, Frederick (2000): Beyond "identity". *Theory and Society* 29/2000. s. 1 – 47.
- Brubaker, R. (2002): Ethnicity without groups. *Arch.europ.social.* XLIII, Vol. 2/2002, s. 163 – 189.
- Brysk, Alison & Wise, Carol (1997): Liberalization and Ethnic Conflict in Latin America. *Studies in Comparative International Development*, Summer 1997, Vol. 32, No. 2, s. 76 – 104.
- Burr, Vivien (1996): *An Introduction to Social Constructionism*. Routledge, New York.
- Canessa, Andrew (2006): Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 25, No. 2, s. 241 – 263.
- Castells, Manuel (1997): *The Power of Identity. The Information Age, Economy, Society and Culture*, Vol. 2. Blackwell Publishing, Oxford.
- Castillo, Luis Carlos (2007): *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad de Colombia*. Programa Editorial Universidad del Valle, Cali.
- Cohen, Anthony P. (2001): *The Symbolic Construction of Community*. Routledge, London.
- Connolly, William E. (2002): *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Conzelman, Caroline S. (2006): El movimiento cocalero en los Yungas de Bolivia. *Diferenciación ideológica, económica y política*. Teoksessa: Robins, Nicholas A. (toim.): *Conflictos políticos y movimientos sociales en Bolivia*. Plural Editores, La Paz. s. 61 – 74.
- Diskin, Martin (1991): *Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case*. Teoksessa: Urban, Greg & Sherzer, Joel (toim.): *Nation-states and Indians in Latin America*. University of Texas Press, Austin. s.156 – 180.
- Eriksen, Thomas Hylland (2004): *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Gaudeamus, Tampere.
- Eriksson, Pia (1997): *From Tinku to Ch'axwa: Solidarity and conflict in the ayllus of Northern Potosí, Bolivia*. Pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto, Maantieteenlaitos, Helsinki.
- Eriksson, P. (2000): *Alkuperäiskansojen asema Boliviassa*. Teoksessa Eriksson, Pia & Kivikkokangas-Sandgren, Ritva (Toim.): *En el corazón de pachamama: Andien alkuperäiskulttuurien sydänmailla*. Maantieteen laitoksen tutkimusretkiraportteja, 35. s. 8 – 10.
- Foucault, Michel (2005): *Tiedon arkeologia*. Vastapaino, Tampere.
- Gill, Ann M. & Whedbee, Karen (1997): *Rhetoric*. Teoksessa Van Dijk, T. A. (toim.): *Discourse as structure and process*. Sage Publications, London, s.157 – 184.

- Gordon, Tuula & Lahelma, Elina (2004): Vertaileva ja poikkikulttuurinen tutkimus. Teoksessa: Alapuro, R. & Arminen I. (toim.): Vertailevan tutkimuksen ulottuvuuksia. WSOY, Helsinki. s. 97 – 110.
- Gramsci, Antonio (1979): Vankilavihkot. Kansankulttuuri Oy, Helsinki.
- Greimas, A.J. (1980): Strukturaalista semantiikkaa. Gaudeamus, Helsinki.
- Hall, Stuart (1992): Kulttuurin ja politiikan murroksia. Vastapaino, Tampere.
- Hall, S. (1997): Representation. Cultural representations and signifying practices. Sage Publications, London.
- Hall, S. (1999): Identiteetti. Vastapaino, Tampere.
- Hall, S. (2003): Kulttuuri, paikka ja identiteetti. Teoksessa Lehtonen, M & Löytty, O (toim.): Erilaisuus. Vastapaino, Tampere. s. 85 – 126.
- Harle, Vilho (1991): Hyvä, paha, ystävä, vihollinen. Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos, Tampere.
- Harle, V. (1993): Toiseuden, identiteetin ja politiikan suhteista. Teoksessa Harle, V (toim.): Erilaisuus, identiteetti & politiikka. Tutkimustiedote no. 52. Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos, Tampere.
- Harvey, Neil (1998): Chiapas Rebellion. Struggle for Land and Democracy. Duke University Press, Durham.
- Herrera Sarmiento, Enrique (2005): La nueva legislación agraria boliviana y la construcción lo “tacana” en el norte amazónico. Teoksessa: López, Luis Enrique & Regalsky, Pablo (toim.): Movimientos indígenas y Estado de Bolivia. Plural Editores, La Paz. s. 17 – 52.
- Higgins, Nicholas P. (2004): Understanding the Chiapas Rebellion. Modernist Visions and the Invisible Indian. University of Texas Press, Austin.
- Howarth, David & Stavrakakis, Yannis (2000): Introducing discourse theory and political analysis. Teoksessa Howarth, D., Norval, A.J. & Stavrakakis, Y (toim.): Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change. Manchester University Press, Manchester. s. 1 – 23.
- Huttunen, Laura (1999): Koti, paikka ja identiteetti maahanmuuttajien elämänkerroissa. Siirtolaisuus – Migration 4/1999, s. 16 – 22.
- Huttunen, L. (2005): Etnisyys. Teoksessa Rastas, A, Huttunen, L & Löytty, O (toim.): Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta. Vastapaino, Tampere, s. 117 – 160.
- Hänninen, Sakari (1998): Johdanto. Teoksessa: Hänninen, S. (toim) Missä on tässä? SoPhi.Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 18, Jyväskylän yliopisto. s. 5 – 16.

- Jackson, Jean E. & Warren, Kay B. (2005): *Indigenous Movements in Latin America, 1992 – 2004: Controversies, Ironies, New Directions*. *Annual Review of Anthropology* 2005, Vol. 34 Issue 1, s. 549 – 573.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (2004): *Diskursiivinen maailma. Teoreettiset lähtökohdat ja analyttiset käsitteet*. Teoksessa: Jokinen, A & Juhila, K & Suoninen, E (toim.): *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino, Tampere, s. 17 – 47.
- Jokinen, A. (1999): *Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin*. Teoksessa Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Vastapaino, Tampere. s. 37 – 53.
- Jokinen, A. (1999b): *Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen*. Teoksessa Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Vastapaino, Tampere. s. 126 – 159.
- Juhila, K. (1999): *Kulttuurin jatkuvasti rakentuvat kehät*. Teoksessa Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Vastapaino, Tampere. s. 160 – 198.
- Kaunismaa, Pekka (1995): *Mennyt ja me. Historialliset kertomukset ja kansallinen identiteetti*. *Kulttuurintutkimus* 12:3, s. 3 – 14.
- Kaunismaa, P. (1997): *Keitä me olemme? Kollektiivisen identiteetin käsitteellisistä lähtökohdista*. *Sosiologia* 34(3): 220–230.
- Kuokkanen, Rauna (2007): *Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä*. Teoksessa: Kuortti, Joel & Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.): *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Gaudeamus, Helsinki. s. 142 – 155.
- Kuortti, Joel (2007): *Jälkikoloniaalisia käännöksiä*. Teoksessa: Kuortti, Joel & Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.): *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Gaudeamus, Helsinki. s. 11 – 26.
- Korhonen, Inkeri & Oksanen, Katja (1997): *Kertomuksen semiotiikkaa*. Teoksessa Sulkunen, P & Törrönen, J (toim.): *Semioottisen sosiologian näkökulmia: Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. Gaudeamus, Helsinki. s. 54 – 71.
- Kuusisto, Riikka (1996): *Sodan retoriikasta. Persianlahden ja Bosnian konfliktit läntisten suurvaltajohtajien lausunnoissa*. Teoksessa: Palonen, Kari & Summa, Hilikka (toim.) *Pelkkää retoriikkaa*. Vastapaino, Tampere. s. 267 – 292.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso, London.
- Laenui, Poka (2000): *Processes of Decolonization*. Teoksessa: Battiste, Marie (toim.): *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. UBC Press, Vancouver. s. 150 – 160.
- Larraín, Jorge (1994): *Ideology & cultural identity. Modernity and the third world presence*. Polity Press, Cambridge.

- Larraín, J. (1996): *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Linder, Marja-Liisa (2001): *Pyhät vuoret ja Aurinko. Inkojen uskonnosta*. Teoksessa: Peru. Andien maan kolme vuosituhatta. Tampereen taidemuseo, Tampere. s. 51 – 56.
- López, Luis Enrique & Regalsky, Pablo (toim.) (2005): *Movimientos indígenas y Estado de Bolivia*. Plural Editores, La Paz.
- Lora Cam, Jorge (2004): *Recolonización y resistencia en el espacio Andino – Amazónico*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima.
- Löytty, Olli (2005): *Toiseus*. Teoksessa Rastas, A, Huttunen, L & Löytty, O (toim.): *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Vastapaino, Tampere, s. 161 – 189.
- Máiz, Ramón (2004): *Yawar Mayu: La construcción política de identidades indígenas en América Latina*. Teoksessa Martí i Puig, S & Sanahuja, J.M (toim.): *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. s. 325 – 366.
- Martí i Puig, Salvador & Sanahuja, Josep M. (toim.) (2004): *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Martí i Puig, S. (2004): *Movimientos indígenas. Claves interpretativas desde lo local y lo global*. Teoksessa Martí i Puig, S & Sanahuja, J.M (toim.): *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. s. 367 – 398.
- Martínez, José & Zulma Villegas, Ely (2005): *Organizaciones indígenas y transnacionales en Bolivia: las certezas de un futuro predefinido*. Teoksessa: López, Luis Enrique & Regalsky, Pablo (toim.): *Movimientos indígenas y Estado de Bolivia*. Plural Editores, La Paz. s. 189 – 218.
- Mihaly, Aaron M. (2006): *¿Por qué se ha caído Goni? Explicando la renuncia farzada del Presidente Sánchez de Lozada en octubre de 2003*. Teoksessa: Robins, Nicholas A. (toim.): *Conflictos políticos y movimientos sociales en Bolivia*. Plural Editores, La Paz. s. 95 – 120.
- Mikkeli, Heikki (2005): *Euronationalismi*. Teoksessa Pakkasvirta, J. & Saukkonen, P (toim.): *Nationalismit*. WSOY, Helsinki. s. 418 – 435.
- Morris, Stephen D. (2001): *Between Neo-liberalism and Neo-indigenismo: Reconstructing National Identity in Mexico*. *National Identities*, Vol. 3, No. 3, 2001, s. 239 – 255.
- Moscovici, Serge (1988): *Notes towards a description of Social Representations*. *European Journal of Social Psychology*, Vol. 18 July 1988 Issue 3, p211-250.
- Nash, June (1995): *The reassertion of indigenous identity: Mayan responses to state intervention in Chiapas*. *Latin American Research Review*, Vol. 1995, Issue 3, s. 7 - 36.

- Pakkasvirta, Jussi (2005): Kansalliset ja kontinentaaliset utopiat – nationalismeja Latinalaisessa Amerikassa. Teoksessa Pakkasvirta, J. & Saukkonen, P (toim.): Nationalismit. WSOY, Helsinki. s. 375 – 395.
- Perelman, Chaïm (1996): Retoriikan valtakunta. Vastapaino, Tampere.
- Pesonen, Sanna (2005): Maakansan identiteetit etnopolitiittisissa teksteissä. Mapuche-kansa diskurssianalyysin näkökulmasta. Pro gradu –tutkielma. Jyväskylän yliopisto, Sosiologian ja filosofian laitos, Jyväskylä.
- Pirttijärvi, Katri (1992): Intiaani käsitteenä. Teoksessa Pakkasvirta, J. & Teivainen, T. (toim.) Kenen Amerikka? 500 vuotta Latinalaisen Amerikan valloitusta. Gaudeamus, Helsinki. s. 113 – 127.
- Polletta, Francesca & Jasper, James M. (2001): Collective identity and social movements. Annual Review of Sociology, Vol. 27 2001, s. 283 – 305.
- Potter, Jonathan & Wetherell, Margaret (1989): Discourse and social psychology. Beyond attitudes and behaviour. Sage Publications, London.
- Potter, J. (1996): Attitudes, social representations and discursive psychology. Teoksessa Wetherell, Margaret: Identities, groups and social issues. Sage Publications, London. s. 119 – 173.
- Rabasa, José (2001): Beyond Representation? The Impossibility of the Local (Notes on Subaltern Studies in Light of a Rebellion in Tepoztlán, Morelos). Teoksessa: Rodríguez, Ileana (toim.): The Latin American Subaltern Studies Reader. Duke University Press, Durham. s. 191 – 210.
- Radcliffe, Sarah A. (1996): Remaking the Nation : Place, Identity and Politics in Latin America. Routledge, London.
- Remes, Liisa (2006): Diskurssianalyysin perusteet. Teoksessa: Metsämuuronen, J (toim.): Laadullisen tutkimuksen käsikirja. International Methelp, Helsinki. s. 288 – 373.
- Saldaña-Portillo, Josefina (2001): Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón. Teoksessa: Rodríguez, Ileana (toim.): The Latin American Subaltern Studies Reader. Duke University Press, Durham. s. 402 – 423.
- Saukkonen, Pasi (2005): Kansallinen identiteetti. Teoksessa Pakkasvirta, Jussi & Saukkonen, Pasi (toim.) Nationalismit. WSOY, Helsinki. s. 90 – 105.
- Sinisalo, Hannu, Pennanen, Tapani & Helin, Pekka (toim.) (2002): Vieraan katse. Kansalliset vähemmistöt ja vieraat kulttuurit suomalaisten kuvataiteilijoiden silmin 1850 – 1945. Tampereen taidemuseo, Tampere.
- Sintonen, Teppo (1999): Etninen identiteetti ja narratiivisuus. Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina. Jyväskylän yliopistopaino, Jyväskylä.
- Smith, Anthony D. (1995): Nations and nationalism in a global era. Polity Press, London.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): *Maailmasta kolmanteen*. Vastapaino, Tampere.

Stavenhagen, Rodolfo (1990): *The Ethnic Question. Conflict, Development, and Human Rights*. The United Nations University Press, Tokio.

Sulkunen, P. (1997): Todellisuuden ymmärrettävyys ja diskurssianalyysin rajat. Teoksessa Sulkunen, P & Törrönen, J (toim.): *Semioottisen sosiologian näkökulmia: Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. Gaudeamus, Helsinki. s. 13 – 53.

Sulkunen, Pekka & Törrönen, Jukka (1997): Arvot ja modaalisuus sosiaalisen todellisuuden rakentamisessa. Teoksessa Sulkunen, P & Törrönen, J (toim.): *Semioottisen sosiologian näkökulmia: Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. Gaudeamus, Helsinki. s. 72 – 95.

Summa, Hilikka (1995): Retoriikka ja argumentaatioanalyysi yhteiskuntatutkimuksessa. Teoksessa Leskinen, J.(toim.): *Laadullisen tutkimuksen risteysasemalla*. Kuluttajatutkimuskeskus, Helsinki. s. 67 – 90.

Zúñiga García-Falces, Nieves (2004): El movimiento indígena en América Latina: de “objeto” a “sujeto”. Teoksessa Martí i Puig, S & Sanahuja, J.M (toim.): *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. s. 35 – 52.

Vainio, Juulia (2002): Meksikon zapatistiliike: intiaani-ideologiaa vai vasemmistolaista vallankumousta? - Subcomandante Marcosin kirjoitusten analyysiä. Pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto, Kehityskaatutkimuksen laitos, Helsinki.

Valtonen, Pekka (1992): Kruunun paternalismista intiaanien politiikkaan. Teoksessa Pakkasvirta, J. & Teivainen, T. (toim.): *Kenen Amerikka? 500 vuotta Latinalaisen Amerikan valloitusta*. Gaudeamus, Helsinki. s. 89 – 112.

Valtonen, P (2001): *Latinalaisen Amerikan historia*. Gaudeamus, Helsinki.

Valtonen, P. (2005): Etnisyys ja kansakunta. Teoksessa Pakkasvirta, Jussi & Saukkonen, Pasi (toim.) *Nationalismit*. WSOY, Helsinki. s. 106 – 123.

Vuorisalo-Tiitinen, Sarri (2000): El discurso revolucionario del subcomandante Marcos. Pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto, Espanjalaisen filologian laitos, Helsinki.

Yashar, Deborah J. (1998): *Contesting Citizenship. Indigenous Movements and Democracy in Latin America*. *Comparative Politics*, Vol. 31, No. 1 10/1998, s. 23-42.

LIITTEET:

Liite 1. Aineiston erittely:

Evo Moralesin puheet:

- 21.1.2006 Tiahuanaco. Indigenojen rituaalinen seremonia Moralesin presidenttiyden kunniaksi.
[Http://www.midiaindependente.org/en/blue/2006/01/344204.shtml](http://www.midiaindependente.org/en/blue/2006/01/344204.shtml). Poimittu 5/2007. 3 sivua.
- 22.1.2006 La Paz. Virkaanastujaispuhe.
[Http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp](http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp) Poimittu 12/2006. 16 sivua.
- 10.2.2006 Oruro. Oruron kunnanvaltuuston järjestämä espanjalaisia vastaan vuonna 1781 tehdyn historiallisen kansannousun muistotilaisuus.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200602/10.02.06AniverOruro.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200602/10.02.06AniverOruro.html). Poimittu 12/2006. 5 sivua.
- 14.2.2006 Cochabamba. Puhe Cochabamban aluefедераatioiden kokouksessa. (VIII Congreso de las seis federaciones del tropico de Cochabamba)
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200602/14.02.06ClausuTropi.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200602/14.02.06ClausuTropi.html). Poimittu 12/2007. 14 sivua.
- 16.2.2006 Santa Cruz. Sosiaalisia kysymyksiä käsittelevä kokous.
[Http://evonobel2007.org/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=38](http://evonobel2007.org/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=38). Poimittu 5/2007. 6 sivua.
- 10.3.2006 Santiago de Chile, Chile. Yhteiskunnallisten järjestöjen tilaisuus.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/10.03.06Chile.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/10.03.06Chile.html). Poimittu 12/2006. 10 sivua.
- 15.3.2006 Santa Cruz. Itäisen Bolivian indigenistisen konfедераation (La Confederacion Indigena del Oriente Boliviano - CIDOB) järjestämä kokous.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/15.03.06ReuCidob.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/15.03.06ReuCidob.html). Poimittu 12/2007. 11 sivua.
- 22.3.2006 Santa Cruz. Kansallisen henkilökortti-suunnitelman “Existo yo... existe Bolivia” avajaispuhe.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/22.03.06InauPlanCametiza.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200603/22.03.06InauPlanCametiza.html). Poimittu 5/2007. 13 sivua.
- 1.5.2006 Caraparí. Bolivian hiilituotannon kansallistamispuhe Campo San Alberton laitoksella.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200605/01.05.06Carapari.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200605/01.05.06Carapari.html). Poimittu 12/2006. 2 sivua.
- 26.5.2006 La Paz. Yhteistyö ja solidaarisuus sopimuksen allekirjoitustilaisuus Venezuelan ja Kuuban kanssa. [Http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp](http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp). Poimittu 12/2006. 10 sivua.

- 27.5.2006 Shinahota. Julkinen tilaisuus.
[Http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp](http://www.presidencia.gov.bo/presidente/discursos_interven.asp).
 Poimittu 12/2006. 14 sivua.
- 5.8.2006 Sucre. Tiedote kansalaisille.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200608/05.08.06.informe.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200608/05.08.06.informe.html)
 Poimittu 12/2007. 29 sivua.
- 14.8.2006 La Paz. Tapahtuma alkuperäisväestön oikeuksien ajamiseksi.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200608/14.08.06ActoIgualOportu.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200608/14.08.06ActoIgualOportu.html). Poimittu 12/2006. 2 sivua.
- 19.9.2006. New York. Puhe YK:n yleiskokouksessa.
[Http://www.embajadadebolivia.com.ar/evo_onu.htm](http://www.embajadadebolivia.com.ar/evo_onu.htm). Poimittu 11/2006. 4 sivua.
- 12.10.2006 La Paz. Mielenosoitus, ”514 vuotta kolonialismia”.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200610/12.10.06MoviliColonialismo.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200610/12.10.06MoviliColonialismo.html). Poimittu 12/2006. 10 sivua.
- 24.10.2006 Santa Cruz. Kansainvälinen ihmisoikeus-seminaari.
[Http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200610/24.10.06SemiDDHH.html](http://www.comunica.gov.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200610/24.10.06SemiDDHH.html). Poimittu 12/2006. 5 sivua.
- 28.11.2006. La Paz. Uudistetun maatalousreformi-lain julkaiseminen.
[Http://www.masbolivia.org/mas/gobierno/evoreformaagraria.htm](http://www.masbolivia.org/mas/gobierno/evoreformaagraria.htm). Poimittu 5/2007. 4 sivua.
- 8.12.2006. Cochabamba. Kansainvälisen Etelä-Amerikka kokouksen avajaispuhe.
[Http://www.masbolivia.org/mas/gobierno/palabrasevo.htm](http://www.masbolivia.org/mas/gobierno/palabrasevo.htm). Poimittu 5/2007. 4 sivua.
- 22.1.2007. La Paz. Moralesin juhlapuhe, 1-vuotta presidenttinä. Puheen kesto yli 3 tuntia.
[Http://abi.bo/index.php?i=discursos](http://abi.bo/index.php?i=discursos). Poimittu 4/2007. 47 sivua.
- 1.5.2007. La Paz. Vapunpäivän puhe La Pazin keskusaukiolla (Plaza Murillo), vuosi hiilituotannon kansallisestamisesta.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200705/01.05.07discurso.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200705/01.05.07discurso.html)
 Poimittu 12/2007. 9 sivua.
- 1.8.2007. Lima, Peru. Moralesille myönnetyn kunniamitalin vastaanottotilaisuus.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200708/01.08.07CondecoPeru.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200708/01.08.07CondecoPeru.html)
 Poimittu 12/2007. 2 sivua.
- 24.9.2007. New York. Puhe YK:n yleiskokouksessa.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200709/24.09.07EvoONU.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200709/24.09.07EvoONU.html)
 Poimittu 12/2007. 1,5 sivua.
- 26.9.2007. New York. Toinen puhe YK:n yleiskokouksessa.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200709/26.09.07IntervenEvoONU.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200709/26.09.07IntervenEvoONU.html)
 Poimittu 12/2007. 5,5 sivua.
- 8.10.2007. Vallegrande. Muistopuhe, 40 -vuotta Ernesto “Che” Guevaran kuolemasta.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/08.10.07AniverChe.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/08.10.07AniverChe.html)

Poimittu 12/2007. 5 sivua.

- 9.10.2007. La Paz. Che Guevaran taistelutoverien vierailu Bolivian pääkaupungissa.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/09.10.07VisitaExComChe.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/09.10.07VisitaExComChe.html)
Poimittu 12/2007. 1,5 sivua.

- 10.10.2007. La Paz. Tilaisuus kongressissa , “25 –vuotta demokratiaa”.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/10.10.07HomeDemoEvo.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200710/10.10.07HomeDemoEvo.html)
Poimittu 12/2007. 7 sivua.

- 7.11.2007. La Paz. YK:n alkuperäiskansoja oikeuksia koskevan lain julkistamistilaisuus.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/07.11.07PromulLeyPuebIndigenas](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/07.11.07PromulLeyPuebIndigenas).
Poimittu 12/2007. 7 sivua.

- 14.11.2007. La Paz. Bolivian armeijan 197 –vuotisjuhlatilaisuus.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/14.11.07AniversarioEjercito.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/14.11.07AniversarioEjercito.html).
Poimittu 12/2007. 2,5 sivua.

- 25.11.2007. La Paz. Tiedote kansalaisille.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/25.11.07MensajeEvo.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200711/25.11.07MensajeEvo.html)
Poimittu 12/2007. 4 sivua.

- 16.12.2007. La Paz. Corredor Bioceanico –tisuunnitelman julkistamistilaisuus Chilen ja Brasilian kanssa.
[Http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200712/16.12.07CorredorBioceanico.html](http://abi.bo/index.php?i=enlace&j=documentos/discursos/200712/16.12.07CorredorBioceanico.html).
Poimittu 12/2007. 2 sivua.

Yhteensä 30 puhetta.

Subcomandante Marcosin puheet:

- 1.1.2006 San Cristóbal de las Casas. Zapatistien kansannousun 12. vuosipuhe.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/113/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/113/). Poimittu 12/2007. 3 sivua.

- 31.1.2006 Tzocohuite, Veracruz.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/157/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/157/). Poimittu 12/2007. 5 sivua.

- 2.2.2006 Coyutla, Veracruz. Yleisönä indigenoja ja kyläläisiä. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/164/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/164/). Poimittu 4/2007. 4 sivua.

- 5.2.2006 Boca del Monte, Istmo de Tehuantepec. Puhe kohdistettu pääasiassa alueen nais-indigenoille.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/166/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/166/). Poimittu 12/2007. 4 sivua.

- 14.2.2006 Ixtepec, Puebla. Yleisönä pääasiassa indigenoja.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/203/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/203/). Poimittu 4/2007. 3,5 sivua.

- 6.3.2006 San Pablo Tolimán, Querétaro.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/239/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/239/). Poimittu 12/2007. 7 sivua.
- 18.3.2006 Sierra Huichola, Jalisco. Kolmiosainen puhe, jonka teemana uusliberalismi, EZLN:n historia ja La Otra Campaña. Kuulijoina pääasiassa indigenoja. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/261/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/261/). Poimittu 4/2007. 17 sivua.
- 20.3.2006 El Salto, Jalisco. Työläisten kokoontuminen (primero encuentro obrero).
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/267/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/267/). Poimittu 4/2007. 10 sivua.
- 1.4.2006 Ostula, Michoacán. Yleisönä pääasiassa purhépecha-indigenoja.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/279/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/279/). Poimittu 4/2007. 3,5 sivua.
- 3.4.2006 Pamatácuaro, Michoacán. Yleisönä pääasiassa purhépecha-indigenoja.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/280/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/280/). Poimittu 4/2007. 3 sivua.
- 9.4.2006 Tlanepantla, Morelos. Yleisönä yhteismaanviljelijöitä, jotka taistelevat maidensa puolesta, monet indigenoja. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/290/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/290/). Poimittu 12/2007. 9 sivua.
- 20.4.2006 Chilpancingo, Guerrero.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/301/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/301/). Poimittu 12/2007. 5 sivua.
- 29.4.2006 *Encuentro Nacional Obrero* (Suom. ”Kansallinen työläisten kokoontuminen”). (Kaupunki ei tiedossa). [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/311/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/311/). Poimittu 4/2007. 4 sivua.
- 1.5.2006 Ciudad de México. Vappupäivän puhe Zócalolla, Meksikon pääkaupungin keskusaukiolla.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/314/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/314/). Poimittu 4/2007. 4 sivua.
- 23.6.2006 Situaam, Ciudad de México. Kulttuuri-poliittinen tilaisuus Atencon kamppailujen tukemiseksi. Tarinamuotoinen ja kaunokirjallisuuden piirteitä sisältänyt luento.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/363/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/363/). Poimittu 12/2007. 8 sivua.
- 23.7.2006 Atenco. Yhteistilaisuus atencolaisten kanssa. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/383/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/383/). Poimittu 4/2007. 13 sivua.
- 16.9.2006 San Salvador Atenco. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/455/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/455/). Poimittu 4/2007. 4,5 sivua.
- 8.10.2006 Tepic, Nayarit. Paikallisen kommunistisen puolueen ja sen nuoriso-osaston järjestämä tilaisuus. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/477/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/477/). Poimittu 12/2007. 6,5 sivua.
- 10.10.2006 Colonia Lombardo Toledano, Culiacán, Sinaloa. Julkinen tilaisuus.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/498/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/498/). Poimittu 12/2007. 7,5 sivua.
- 12.10.2006 Mochicahui, Sinaloa. Yhteistilaisuus Universidad Autónoma Indígena de México opiskelijoiden kanssa. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/503/#uaim](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/503/#uaim). Poimittu 4/2007. 7 sivua.

- 20.10.2006 Mexicali, Baja California. Julkinen tilaisuus.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/520/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/520/). Poimittu 12/2007. 11 sivua.
- 21.10.2006 Magdalena de Kino, Sonora. Yhteistilaisuus tohono o'odham, navajo ja cherokee intiaanien kanssa. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/523/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/523/). Poimittu 4/2007. 5 sivua.
- 23.10.2006 Universidad de Sonora, Sonora. Sonoran yliopistossa pidetty puhe.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/535/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/535/). Poimittu 12/2007. 10 sivua.
- 27.10.2006 San Ignacio de Cohuirimpo, Sonora. Yhteistilaisuus yoreme intiaanien kanssa.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/536/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/536/). Poimittu 4/2007. 3 sivua.
- 29.10.2006 Sisoguichi, Sierra Tarahumara, Chihuahua. Yhteistilaisuus Rarámuri intiaanien kanssa. Puhe käännettiin rarámuri-kielelle.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/544/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/544/). Poimittu 12/2007. 5,5 sivua.
- 1.11.2006 Ciudad Juárez, Chihuahua. Julkinen tilaisuus, yleisönä zapatistien kannattajia.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/558/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/558/). Poimittu 12/2007. 5 sivua.
- 5.11.2006 Colonia San Luis, Durango. Yhteistilaisuus zapatistien kannattajien kanssa. Yleisönä mm. anarkisteja. [Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/562/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/562/). Poimittu 4/2007. 5,5 sivua.
- 21.11.2006 Nuevo Laredo, Tamaulipas. Yhteistilaisuus kannattajien kanssa.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/586/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/586/). Poimittu 12/2007. 10,5 sivua.
- 26.11.2006 La Palma, Tamasopo, Huasteca potosina. Yhteistilaisuus kannattajien kanssa. Zapatistien kiertueen viimeinen etappi.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/602/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/602/). Poimittu 12/2007. 14 sivua.
- 1.1.2007 Oventik, Chiapas. Zapatistien kansannousun 13. vuosipäivä. Marcos piti puheen intiaanikielellä, jonka Comandanta Horencia luki perään kokonaisuudessaan espanjaksi.
[Http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/620/#sup](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/620/#sup). Poimittu 4/2007. 9 sivua.

Yhteensä 30 puhetta

Liite 2. Kuvat:



Kuva 1. Evo Morales osallistui päivää ennen virkaanastumistaan alkuperäisväestön järjestämään seremoniaan presidenttiytensä kunniaksi. Tiwanaku, 21.1.2006. (Lähde: http://abi.bo/index.php?i=fotografias_mediana&j=200601210011&k=0)



Kuva 2. Subcomandante Marcos mayo-yoreme intiaanien yhteisössä järjestetyssä tilaisuudessa. Sonora, 27.10.2006. (Lähde: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/536>)