

JAAKKO AILIO

Foucault, Fanon ja Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden politiikka
kerronnallinen tutkimus paikallisten ihmisten kokemuksista

Tampereen yliopisto
Politiikan tutkimuksen laitos
Kansainvälinen politiikka
Pro gradu –tutkielma
Toukokuu 2008

Tampereen yliopisto

Politiikan tutkimuksen laitos

AILIO, JAAKKO: Foucault, Fanon ja Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden politiikka: kerronnallinen tutkimus paikallisten ihmisten kokemuksista

Pro gradu –tutkielma, 174 s.

Kansainvälinen politiikka

Toukokuu 2008

Afrikan hiv/aids –epidemia on nostettu lukuisten eri toimijoiden taholta sekä vakavaksi globaaliksi uhaksi että ongelmaksi. Afrikan hiv/aids –epidemian katsotaan uhkaavan koko Afrikan mantereeseen kehitystä ja vakautta jokaisella sosiaalisen elämän alueen saralla. Lisäksi pelätään, että maailmanlaajuisten verkostojen kasvaminen, valtioiden rajojen merkityksen väheneminen ja ihmisten lisääntyvä liikkuminen ympäri maailman uhkaa levittää epidemian myös Afrikan mantereeseen rajojen ulkopuolelle. Nykyään ympäri maailmaa Afrikan hiv/aids –epidemian kehitystä seurataankin varsin tarkasti. Epidemia mielletään kaikkia maailman ihmisiä koskevaksi globaaliongelmaksi, jonka ratkaisemiseksi tarvitaan maailmanlaajuisia yhteistyötä.

Afrikan hiv/aids –epidemian määrittely globaalina uhkana ja globaalina ongelmana on johtanut siihen, että afrikkalaiset valtiot, yhteisöt ja tavalliset ihmiset ovat joutuneet maailmanlaajuisen keskustelun kohteiksi. Ongelmaksi on noussut se, että aina afrikkalaisten oma kokemus epidemiastaan ei kuitenkaan vastaa maailmanlaajuisessa keskustelussa esitettyjä linjauksia. Tällöin maailmanlaajuisessa keskustelussa esitetyt linjaukset rajoittavat afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia. Tutkielmassani perehdyn näihin rajoituksiin rajavalvonnan ja kansalaisyhteiskuntatoiminnan tapauksissa. Aineistonani toimii kaksi afrikkalaista kertomusta, jotka asettelen vastakkain maailmanlaajuisen keskustelun linjauksien kanssa. Vastakkainasettelun avulla nostan kertomuksista esiin globaalien linjauksien sivuuttamia kokemuksia epidemiasta, jotka mahdollistavat toisinajattelua globaalien linjauksien synnyttämien rajoitusten yhteydessä ja näin toimivat askeleena kohti rajoitusten kumoamista.

Teoreettisesti tutkielmani nojaa ensisijaisesti Michel Foucault'n ja Frantz Fanonin ajatuksiin. Foucault'n ajatusten avulla yhdistän aidsista tuotetun tiedon valtaan ja valotan sitä, miten tiedon sekä vallan yhteenkietoutuneisuus tuottaa subjektipositioita, joihin ihmisen kokemus yritetään saada asettumaan. Fanonin ajatusten avulla taas tuon esiin foucault'laisen näkökulman puutteita aiheeni kannalta ja täydennän nämä puutteet. Vaikka täydennänkin Fanonin ajatuksilla Foucault'n ajatuksia, en kuitenkaan luo tätä kautta ainoastaan yhtä yhtenäistä näkökulmaa, josta aineistoani tarkastelin. Päinvastoin täydentämällä Foucault'n ajatuksia Fanonin ajatuksilla synnyttän foucault'laisen subjekti-näkökulman rinnalle toisen näkökulman, jota kutsun feminististä keskustelua seuraten objekti-näkökulmaksi. Lisäksi metodologisista valinnoistani johtuen tutkielmani sisältää myös kertomuksen ja kerronnan teoreettista tarkastelua.

SISÄLLYSLUETTELO

	Sivu
1. JOHDANTO	1
1.1. Afrikan hiv/aids –epidemia kansainvälisen politiikan tieteenalalla	1
1.2. Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuus	3
1.3. Afrikan hiv/aids –epidemia osana globaaleja maisemia	11
1.4. Tutkimuskysymykset, tutkielman rakenne ja tutkielman asemointi	16
2. FOUCAULT, AIDS JA MODERNITEETIN SUBJEKTI	22
2.1. Miksi Foucault ja aids?	22
2.2. Tiedon arkeologia	33
2.2.1. Diskurssi ja <i>epistémè</i>	33
2.2.2. Ihmistieteiden arkeologia	36
2.3. Vallan genealogia	40
2.3.1. Mitä on valta?	40
2.3.2. Normi, normalisaatio, biovalta ja <i>gouvernementalité</i>	44
2.4. Etiikka	49
2.4.1. Valta/tieto –verkostosta irrallinen subjekti	49
2.4.2. Vapaus	52
3. FANON JA KOLONISOIDUN KOKEMUS	64
3.1. Foucault’laisen näkökulman vajavaisuus	64
3.2. Kolonisoitu psyyke	67
3.3. Abjekti	76
3.4. Kolonisoidun vastarinta	82
4. KOKEMUKSEN KERRONNALLISUUS	96
4.1. Elämän ja kertomuksen suhde	96
4.2. Kerronnan dialogisuus	106
4.3. Fiktiivinen kerronta	116
4.4. Katsaus aineistoni muotoon, keräämiseen ja lukutapaan	125
5. KENIALAISEN AIDS-UHRIN TUNNUSTUKSIA	131
5.1. Afrikkalainen tragedia	131
5.2. Nykypäivän kolonisoitu abjekti	133

5.3. Olosuhteiden uhri	138
5.4. Njerin tragedian <i>katharsis</i>	141
6. MOSAMBIKILAISTEN MIESTEN VASTUULLISTAMINEN	143
6.1. Miesten ja naisten välinen epätasa-arvo	143
6.2. Kansalaisjärjestöjen toimijuus	145
6.3. Rakennemuutoksen visio	150
6.4. Mielikuvituksen voima	156
7. JOHTOPÄÄTÖKSET	158
LÄHDELUETTELO	162

1. JOHDANTO

1.1. AFRIKAN HIV/AIDS –EPIDEMIA KANSAINVÄLISEN POLITIIKAN TIETEENALALLA

Yhdistyneiden kansakuntien ja Maailman terveysjärjestön viimeisimmän yhteisen arvion mukaan maailmassa elää tällä hetkellä 33,2 miljoonaa hiv-tartunnan¹ saanutta ihmistä. Alueellisesti pahin tilanne hiv-tartuntojen suhteen vallitsee Saharan eteläpuolisessa Afrikassa, jossa hiv-tartunnan saaneita ihmisiä arvioidaan elävän 22,5 miljoonaa. Alueen aikuisväestöstä virusta kantaa prosentuaalisesti arviolta keskimäärin 5 %, mutta alueen yksittäisten valtioiden kohdalla luku voi nousta paikoin paljon korkeammaksikin. Esimerkiksi Botswanassa, Lesothossa ja Swasimaassa arvioidaan hi-viruksen omaavia aikuisia olevan yli 20 % maiden koko aikuisväestöstä.²

Kyseiset luvut huomioiden ei olekaan ihme, että Afrikan hiv/aids –epidemia nähdään nykyään suurimmassa osassa maailmaa hyvin vakavana ongelmana, joka uhkaa sekä yksittäisten valtioiden että koko mantereen vakautta ja kehitystä lähes jokaisen sosiaalisen elämän alueen saralla. Nykyään eri puolilla maailmaa seurataankin varsin aktiivisesti Afrikan hiv/aids –tilannetta ja ympäri maailmaa voi varsin helposti kuulla, katsella tai lukea erilaisia Afrikan hiv/aids –tilanteen eri puolia käsitteleviä puheita, dokumentteja, artikkeleita, tms. Afrikan hiv/aids –epidemian vakavuutta käsittelevän informaation levityksen lisäksi Afrikan hiv/aids –epidemian suhteen on ryhdytty myös käytännön toimiin ympäri maailmaa. Yksittäisten valtioiden, avustusjärjestöjen ja ylikansallisten toimielimien piirissä on suunniteltu ja toimeenpantu erilaisia ohjelmia epidemian vaikutusten hillitsemiseksi. Eri ohjelmat muodostavat keskenään monimutkaisen verkoston, johon kuuluu lukuisia eri toimijoita ja lukuisia eri toiminnan tasoja aina Yhdistyneistä kansakunnista ruohonjuuritason toimijoihin asti.

Pikkuhiljaa myös kansainvälisen politiikan tieteenalalla on herätty epidemian olemassaoloon ja alan julkaisuissa on alkanut esiintyä artikkeleja Afrikan hiv/aids –epidemian tiimoilta. Kansainvälisen politiikan tieteenalan reagointi epidemian olemassaoloon on kuitenkin ollut varsin hidasta ja epidemiaa käsittelevät artikkelit alan julkaisuissa ovat olleet harvinaisuuksia. Vuonna 2001 ilmestyneessä artikkelissaan Catherine Boone ja Jake Batsell hämmästelivät kansainvälisen politiikan tieteenalan vaitonaisuutta Afrikan hiv/aids –epidemian suhteen ja kirjoittivat, että hiv/aids

¹ Virallisesti hiv on kirjainlyhenne ja se pitäisi näin kirjoittaa kokonaan isoin kirjaimin. Nykyään hiv-termiä käytetään kuitenkin yleisesti samalla tavalla kuin muitakin arkipäiväisiä tautien ja sairauksien nimityksiä, joten kirjoitan kyseisen termin kokonaan pienin kirjaimin. Samoin menettelen myös termin aids kohdalla.

² UNAIDS/WHO 2007.

–epidemia ei ole vain terveydellinen vaan selkeästi myös poliittinen ongelma. Boone ja Batsell painottivat, että etenkin Afrikan kontekstissa hiv ja aids yhdistyvät hyvin vahvasti valtioita, institutionaalisia reformeja, kehitysyhteistyötä, Pohjoinen-Etelä –suhteita, kansalaisyhteiskuntaa, ihmisoikeuksia, turvallisuutta, globalisaatiota ja globaalihallintaa käsitteleviin kysymyksiin. Lisäksi Boonen ja Batsellin hämmästyttä kansainvälisen politiikan tieteenalaa kohtaan lisäsi se, että erilaisten ylikansallisten toimielimien, kuten Yhdistyneiden kansakuntien ja Maailmanpankin, piirissä hiv/aids –epidemia oli noussut jo 1990-luvun puolen välin jälkeen yhdeksi vakavimmista globaaleista ongelmista. Näistä seikoista johtuen Boone ja Batsell totesivat, että Afrikan hiv/aids –epidemian suhteen kansainvälisen politiikan tieteenalalla on paljon kiinniotettavaa.³

Boonen ja Batsellin artikkelin ilmestymisen jälkeen heidän peräänkuuluttamaansa kiinniottoa on jonkin verran tapahtunut ja esimerkiksi muutama tieteenalan aikakauslehti on julkaissut hiviä ja aidsia käsittelevän teemanumeron.⁴ Kuitenkin kyseisistä teemanumeroista huolimatta kansainvälisen politiikan tieteenalan julkaisuissa esiintyvien Afrikan hiv/aids –epidemiaa käsittelevien artikkelien määrä on yhä varsin vähäinen. Lisäksi silloin kun Afrikan hiv/aids –epidemiaa on kansainvälisen politiikan tieteenalan piirissä ylipäätään käsitelty, on käsittely tapahtunut lähinnä vain kolmen lähestymistavan kautta.

Tieteenalan julkaisuissa Afrikan hiv/aids –epidemiaa on tarkasteltu pääsääntöisesti kansainvälisen poliittisen talouden (eng. *international political economy*), turvallisuuden ja globaalihallinnan (eng. *global governance*) näkökulmista. Kansainvälisen poliittisen talouden näkökulmasta Afrikan hiv/aids –epidemiaa on käsitelty muun muassa siten, että on analysoitu köyhyyden sekä maailmantalouden vaikutuksia epidemian leviämiseen että epidemian vaikutuksia Afrikan valtioiden talouksille ja hallinnoille.⁵ Turvallisuuden näkökulmasta Afrikan hiv/aids –epidemiaa on puolestaan analysoitu erityisesti hiv/aids –epidemian tuhoisien tulevaisuusvisioiden valossa. Turvallisuusnäkökulmasta hiv/aids –epidemian nykyiset mittasuhteet on katsottu niin suuriksi, että Afrikan valtioiden kyky huolehtia turvallisuudestaan voi olla tulevaisuudessa uhattuna.⁶ Lisäksi esille on tuotu myös se, miten potentiaaliset hiv/aids –epidemiasta johtuvat Afrikan maiden kansalliset turvallisuusongelmat todennäköisesti heijastuisivat myös globaaliin turvallisuustilanteeseen suoraan tai epäsuorasti.⁷ Globaalihallinnan näkökulmasta taas on tarkastelu kansainvälisen yhteisön ponnisteluja Afrikan hiv/aids –epidemian ympärillä. Globaalihallinnan näkökulmasta on erityisesti arvioitu kansainvälisen yhteisön toiminnan tehokkuutta epidemian

³ Boone & Batsell 2001, 4–5.

⁴ Ks. *International Relations*, 15 (6), *Foreign Affairs*, 82 (3) ja *International Affairs*, 82 (2).

⁵ Ks. esim. Lee & Zwi 2003 ja Poku & Whiteside (toim.) 2004.

⁶ Ks. esim. Ostergard 2002.

⁷ Ks. esim. Prins 2004.

uhrien auttamisessa sekä epidemian leviämisen torjumisessa.⁸ Lisäksi esiin on nostettu kansainvälisen yhteisön toiminnan puutteita ja epäkohtia.⁹

1.2. AFRIKAN HIV/AIDS –EPIDEMIAN GLOBAALISUUS

Edellä nopeasti esitellyt kolme lähestymistapaa Afrikan hiv/aids –epidemiaan ovat varsin hyviä ja relevantteja näkökulmia epidemian tarkasteluun. Kyseiset näkökulmat eivät kuitenkaan pysty vielä valottamaan kaikkia Afrikan hiv/aids –epidemiaan liittyviä kansainvälispoliittisia ulottuvuuksia, joita esimerkiksi Boone ja Batsell aiemmin lainatussa artikkelissaan listasivat. Näin kansainvälisen politiikan tieteenalalla on vielä varsin paljon tilaa ja mahdollisuuksia Afrikan hiv/aids –epidemiaa koskevalle tutkimukselle. Yksi kansainvälisen politiikan käytännön kannalta hyvin relevantti, mutta silti varsin vähällä huomiolla kansainvälisen politiikan tieteenalan keskusteluissa sivuutettu seikka on epidemian globaalisuus. Väärinkäsitysten välttämiseksi tahdon huomauttaa, että Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuudella en viittaa Afrikan hiv/aids –epidemian samankaltaisuuteen toisten hiv/aids –epidemioiden kanssa muualla maailmassa. En edes katso, että eri Afrikan maiden hiv/aids –epidemiat olisivat samanlaisia toistensa kanssa, vaan Afrikan sisälläkin kansallisten epidemioiden välillä esiintyy suurta vaihtelevuutta niin laajuuden kuin hi-viruksen leviämisen taustalla olevien sosiaalisten/kulttuuristen olojen suhteen.¹⁰

Yleinen tapa ymmärtää eri Afrikan maiden hiv/aids –epidemiat yhtenä Afrikan hiv/aids –epidemiaa on seurausta siitä, että Afrikan maiden epidemioiden on yhdistetty toisiinsa globaalia terveyttä koskevissa ideoissa. Esimerkiksi Cindy Patton on selvittänyt, miten Maailman terveysjärjestö on hiv/aids –seurannassaan jakanut maailman erilaisiin alueisiin pitkälti maanosien rajojen mukaan ja näin tehnyt luonnolliseksi puheen yhtenäisestä Afrikan hiv/aids –epidemiasta.¹¹ Vaikka en pidä eri Afrikan maiden hiv/aids –epidemioiden ymmärtämisestä yhtenä Afrikan hiv/aids –epidemiaa luonnollisena, aion silti pitää itse kiinni termistä Afrikan hiv/aids –epidemia, koska kyseinen termi on yksi hyvä osoitus Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuudesta. Nimittäin Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuudella tarkoitan sitä, *miten Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä jokainen afrikkalainen valtio, yhteisö kuin yksilökin joutuu maailmanlaajuisten keskustelun kohteeksi*. Kyseisessä keskustelussa esiintyy hyvin voimakkaita totuusväitteitä ja näin maailmanlaajuinen keskustelu pystyy usein synnyttämään yleisinä pidettyjä käsityksiä epidemiasta

⁸ Ks. esim. Patel 2001.

⁹ Ks. esim. Rau 2006 ja Swidler 2006.

¹⁰ Esimerkiksi Saharan etäläpuolisesta Afrikassa hi-viruksen levinneisyys aikuisväestössä vaihtelee eri maiden kesken massiivisesta yli 20 prosentista aina alle yhteen prosenttiyksikköön. Ks. UNAIDS/WHO 2007.

¹¹ Patton 2002, 51–64.

riippumatta siitä vastaako afrikkalaisten ihmisten oma kokemus epidemiastaan kyseisessä keskustelussa esitettyjä väitteitä. Juuri tästä globaalia terveyttä koskevien ideoiden synnyttämä yleinen käsitys eri Afrikan maiden hiv/aids –epidemiaista yhtenä Afrikan hiv/aids –epidemiana on hyvä esimerkki.

Tutkielmassani tarkoitukseni on tarkastella Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta ja globaalisuuden synnyttämiä afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksien rajoituksia. Ennen kuin kuitenkin esittelen varsinaiset tutkimuskysymykseni ja erittelen tutkimukseni etenemistä sen tarkemmin, haluan vielä selventää lisää Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta, sillä etenkin kansainvälisen politiikan kontekstissa Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden ymmärtäminen voi olla vaikeaa. Ymmärtämisen vaikeuden epäilyksen kohdistan erityisesti kansainvälisen politiikan tieteenalalla dominoivassa asemassa olevaan realistiseen traditioon, jonka piirissä esiintyvä ajatus kansainvälisen politiikan valtiokeskeisyydestä ei ole yhteensopiva Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden kanssa. Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta ei voi ymmärtää valtiokeskeisestä näkökulmasta, koska hi-viruksen leviäminen on todiste valtioiden suvereniteetin kriisistä, kuten Doug Porter kirjoittaa. Porter jatkaa, että virus siirtyy valtioiden huomaamatta valtiosta toiseen, kun talouksien avautuminen ja ihmisten liikkuvuuden kasvaminen lisäävät suotuisia reittejä viruksen leviämislle. Näin hi-viruksen leviämistä ei voida tarkastella vain yhden tason varassa, koska todellisuus hi-viruksen leviämisen takana on paljon monimutkaisempi. Hi-viruksen leviämiseen vaikuttavat lukuisat monitahoiset seikat, jotka yhdistävät ihmisiä toisiinsa. Hi-viruksen leviämisen takana olevan monimutkaisen todellisuuden ymmärtämisessä Porter katsoo puutteelliseksi paitsi valtiokeskeiset tarkastelutavat niin myös muut jähmeät mallit, kuten keskusta-periferia mallin.¹²

Valmiiden mallien puutteellisuus hi-viruksen leviämisen selittämisessä ei ole kuitenkaan ollut vain yksinään kansainvälisen politiikan tieteenalan ongelma. Hi-viruksen leviämisen ymmärtäminen on ollut haasteellista kaikille yhteiskuntatieteille. Jon Binnie kirjoittaa, että kokonaiskuvan muodostaminen hi-viruksen leviämisen yhteydessä on ollut hankalaa, koska virus uhkaa useita meille tärkeitä valmiita jaotteluitamme, kuten valtioita, koko planeettaa ja yksilöllistä ruumista. Näin hi-viruksen leviämisen yhteydessä on ollut vaikea määrittää selkeää lähtökohtaa, josta viruksen leviämisen tarkastelu voisi lähteä liikkeelle.¹³

¹² Porter 1997, 213–214.

¹³ Binnie 2004, 107.

Johtuen monien eri tieteenalojen vaikeuksista hahmotella kokonaiskuvaa hi-viruksen leviämisestä katson, että Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta on parempi lähteä avaamaan käytännön toiminnan kautta. Käytännön toiminnan kautta Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuus hahmottuu paremmin, vaikka myös käytännön tasolla hi-viruksen nopeat ja huomaamattomat liikkeet ovat aiheuttaneet hahmotteluvaikeuksia. Hahmotteluvaikeuksia oli etenkin 1980-luvun alkupuolella kun vain muutaman vuoden kuluttua ensimmäisestä aids-havainnosta kävi selväksi, ettei aidsia voinut paikantaa maapallolla mihinkään tiettyyn paikkaan tai valtioon. Aids-oireita alettiin mysteerisesti havaita lähes samaan aikaan eri kulttuureissa ja eri puolilla maailmaa elävillä ihmisillä. Aidsin laaja levinneisyys yllätti poliittisten elimien edustajat, median ja tavalliset ihmiset paljastamalla globaalin yhteenliittyneisyyden pimeän puolen, kuten Patton asian ilmaisee. Patton jatkaa, että aidsin havaitsemisen jälkeen eri puolella maapalloa sijaitsevien alueiden ja ihmisten lähentymistä ei enää nähty minkään tahon näkökulmasta vain positiivisena ilmiönä, vaan nyt kyseinen lähentyminen oli pakko yhdistää myös tappavaan sairauteen.¹⁴

Alun hämmästyksestä huolimatta käytännön toimijoiden tasolla aids-ongelma hahmottui siis varsin pian hyvin maailmanlaajuisesti, kun aids liitettiin voimakkaasti yhteen maailman eri kolkat toisiinsa yhdistävien linkkien kanssa. Maailman valtioissa aidsin pelättiin kulkeutuvan tai katsottiin jo kulkeutuneen omaan maahan aina jostain muusta valtiosta.¹⁵ Aids-ongelman globaali hahmottaminen ohjasi eri toimijat reagoimaan aidsin muodostamaan uhkaan erityisesti kahdella tapaa. Ensinnäkin useat yksittäiset valtiot tiukensivat rajavalvontaansa ja yrittivät näin estää hiv-positiivisten henkilöiden pääsyn alueelleen. Toiseksi maailmalajuisista yhteistyötä eri toimijoiden välillä lisättiin, mikä johti Maailman terveysjärjestön alaisen globaalin aids-ohjelman GPA:n (*Global Program on AIDS*) perustamiseen vuonna 1986. GPA:n tarkoituksena oli kehittää sekä koordinoita globaalia aids-strategiaa, antaa asiantuntija-apua kehittyville maille ja mobilisoida rikkaat maat tukemaan multilateraaleja lähestymistapoja aidsin torjunnassa.¹⁶ Molemmat reagoitavat heijastelivat aidsin globaalia määrittelyä, mutta vain hieman eri näkökulmista. Rajavalvonnan tiukentaminen heijasteli aidsin määrittelyä *globaalina uhkana*, joka voi levitä hallitsemattomasti väestön siirtymien seurauksena. GPA:n perustaminen taas heijasteli aidsin määrittelyä *globaalina ongelmana*, kun aids-ongelman katsottiin kasvaneen niin laaja-alaiseksi, että sen ratkaisemiseksi tarvittiin kattavaa maailmanlaajuisia yhteistyötä.¹⁷

¹⁴ Patton 2002, x.

¹⁵ Muiden maiden syytelystä aidsin ensimmäisinä vuosina ks. Sabatier 1988.

¹⁶ Altman 1999, 564–566.

¹⁷ Fortin 1989, 195–197.

1980-luvun aikana vakiintuneet kaksi erilaista tapaa määritellä aids sekä globaalina uhkana että globaalina ongelmana eivät ole hävinneet nykypäivänä minnekään, vaan nämä kaksi tapaa ovat edelleen keskeisimmät maailmanlaajuisessa keskustelussa aidiin liitetyt määritelmät. Vaikka aidsin leviämishuoli ei enää aiheuta samanlaista paniikkia kuin 1980-luvulla, on maailmassa silti tällä hetkellä 106 valtiota, jotka asettavat jonkinlaisia ehtoja hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle.¹⁸

Myös maailmanlaajuista yhteistyötä painotetaan edelleen hyvin vahvasti. Nykyään Maailman terveysjärjestön GPA on yhdistynyt muiden Yhdistyneiden kansakuntien alaisten järjestöjen aids-ohjelmien kanssa nimen UNAIDS (Joint United Nations Program on HIV/AIDS) alle. Vuonna 1996 tapahtuneen UNAIDS-ohjelman perustamisen tarkoituksena oli luoda mahdollisuudet koordinoita entistä laaja-alaisemmin eri alueilla tehtävää aidsin vastaista työtä ja luoda yksi selkeä globaalinen hiv/aids-toiminnan pääedustaja. UNAIDS-ohjelman puitteissa entistä useammat aids-työtä tekevät ryhmät ovatkin tavanneet toisiaan ja sopineet entistä kattavammin yhteisistä linjoista, joita eri toimijoiden tulisi noudattaa aina ruohonjuuritasolle asti. UNAIDS-ohjelman perustaminen on parantanut globaalista hiv/aids-toiminnan kattavuutta ja yhtenäisyyttä myös muuten. UNAIDS-ohjelman perustaminen ansiosta hi-viruksen leviämisen seuranta on pystytty kehittämään entistä kattavammasi ja sofistikoituneemmaksi. Lisäksi UNAIDS-ohjelman puitteissa on pystytty valvomaan ja seuraamaan entistä paremmin yhteisesti sovittujen linjojen ja käytäntöjen toimeenpanoa sekä kansallisilla että paikallisilla tasoilla. UNAIDS-ohjelman puitteissa on myös saatu tuotua hiv/aids-ongelmaa entistä näkyvämmiin esiin, kun UNAIDS-ohjelman puitteissa on järjestetty vuosittaisia näkyviä aids-konferensseja ja lanseerattu Maailman aids-päivä.¹⁹

Edellä hahmotellut kaksi erilaista tapaa määritellä aids sekä globaalina uhkana että globaalina ongelmana ja näiden määritelmien seurauksena syntyneet käytännöt ovat vaikuttaneet kaikkein eniten Afrikkaan ja afrikkalaisiin ihmisiin. Tämä on varsin itsestään selvää yleisten hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettujen ehtojen tapauksessa, sillä Afrikassa on jo pitkään asunut suurin osa maailman hi-virusta kantavista ihmisistä. Yleiset hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetetut ehdot ovat rajoittaneet ja rajoittavat edelleen merkittävästi pääosin afrikkalaisista ihmisistä koostuvan ihmisjoukon mahdollisuuksia, kun heille esimerkiksi työskentely, opiskelu tai matkustelu suuressa joukossa maailman maita on vaikeaa.

¹⁸ Wiessner & Lemmen 2007, 4.

¹⁹ Poku 2002, 117–121.

Maailmanlaajuisen aidsin vastaisen työn yhä yhtenäisemmät linjaukset ovat myös vaikuttaneet hyvin paljon Afrikkaan. Aidsin vastaisen työn yhä globaalimpi koordinointi on jatkanut toisen maailmansodan jälkeistä kehitystä, jossa terveyttä koskevat linjaukset ovat siirtyneet kokoajan enemmän pois kansalliselta tasolta kohti terveyshallinnon kansainvälisiä keskuksia. Terveyden kansainvälistyminen on vaikuttanut kaikkiin maihin, mutta vaikutukset ovat olleet kiistatta suurimmat entisissä siirtomaissa. Syy tähän on siinä, että koloniaalisten hallintojen purkaminen entisissä siirtomaissa löysensi kansainvälisiä terveysorganisaatioita koskevia rajoituksia, jotka olivat olleet voimassa kolonialistien hallinnoissa. Samaan aikaan vasta itsenäistyneissä maissa oli kuitenkin suuri tarve terveysasiantuntijoille, joiden ei kuitenkaan haluttu olevan suoraan vanhan siirtomaavallan edustajia. Terveysasiantuntijoiden tarpeeseen vastaten Yhdistyneet kansakunnat perusti sopivasti erilaisia terveyteen liittyviä järjestöjä, kuten Maailman terveysjärjestön, joiden vaikutusvalta on tästä lähtien ollut entisissä siirtomaissa varsin suurta.²⁰

Afrikan tapauksessa terveyteen liittyvien järjestöjen vaikutusvalta on edelleen vain lisääntynyt kun Afrikan hiv/aids –epidemia on saavuttanut nykyisenlaiset mittasuhteensa. Afrikan hiv/aids –epidemian laajuudesta johtuen suurimmalla osalla Afrikan maista ei ole ollut yksinkertaisesti varaa torjua maailmanlaajuisen terveysorganisaatioiden linjauksien mukaisia menettelytapoja epidemioidensa suhteen. Suurimmalla osalla Afrikan maita ei ole omasta takaa riittäviä resursseja, joiden avulla kaikkia sairastuneita ihmisiä voitaisiin hoitaa tai hi-viruksen leviäminen pysäyttää. Tästä johtuen suurin osa Afrikan maista on omaksunut globaalien linjauksien mukaisen multisektoraalisen lähestymistavan hiv/aids –epidemiaansa. Näin eri maiden hiv/aids –epidemioiden tuhoisten vaikutusten hillitsemiseen tähtäävät kansalliset ohjelmat toteutetaan yleensä yhteistyössä lukuisten eri toimijoiden kanssa. Kansallisten ohjelmien yhteistyösapuoliin kuuluu yleensä esimerkiksi maan hallitus, kansainväliset kansalaisjärjestöt (eng. *international non-governmental organisations*), kansalaisyhteiskunta (eng. *civil society*), yksityinen sektori ja kansainvälisten rahoittajien yhteisö.²¹

Multisektoraalisen lähestymistavan seurauksena suurimmassa osassa Afrikan maita kansallisten hiv/aids –epidemioiden hallinnoinnin tunnuspiirteenä on se, että epidemioiden hallinnoinnin kansallisuuteen tulee suhtautua hyvin suurella varauksella. Eri Afrikan maiden epidemioiden hallinnointirakenteista ei yksinkertaisesti pystytä edes puhumaan viittaamatta suuren joukkoon erilaisia kansainvälisiä järjestöjä, kansainvälisiä rahoittajatahoja, kansalaisjärjestöjä tai kristillistä lähetystyötä tekeviä järjestöjä. Vaikka eri Afrikan maiden hallitukset ovatkin sisällytetty mukaan

²⁰ Packard 2000, 103.

²¹ Hope 2001, 29.

multisektoraaliseen lähestymistapaan, marginalisoi lähestymistapa kuitenkin usein niiden aseman. Multisektoraalisen lähestymistavan puitteissa kansainväliset järjestöt, kansainväliset rahoittajat, kansainväliset kansalaisjärjestöt ja kristillistä lähetystyötä tekevät järjestöt operoivat usein suoraan paikallisen tason kanssa ilman kunnan kontaktia eri Afrikan maiden hallituksiin. Kansainväliset toimijat rahoittavat tai toimeenpaneuvat itse erilaisia paikallisella tasolla toimivia projekteja, joista Afrikan maiden hallituksille toimitetaan yleensä vain pieni tiedonanto, jos sitäkään. Näin Afrikan hiv/aids –epidemialle on luonteenomaista se, että globaali taso on usein varsin suoraan kytköksissä paikalliseen tasoon ohi kansallisen tason päätöksenteon.²²

Globaalin ja paikallisen tason suora kytkös Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä on korostanut erityisesti kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottujen toimijoiden roolia. Kansallisen tason päätöksenteon ohittaminen on tarkoittanut sitä, että varsinaista paikallisissa konteksteissa tapahtuvaa kenttätöitä eivät tee valtion viranomaiset, vaan sekalainen joukko erilaisia kansainvälisiä, alueellisia sekä kansallisia kansalaisjärjestöjä, tavallisten ihmisten organisaatioita ja muita ei-valtiollisia toimijoita. Globaaleissa linjauksissa kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottuja toimijoita pidetään ideaalisina käytännön tason toimijoina sen tähden, että kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsotut toimijat nähdään tavallisia ihmisiä lähellä oleviksi paikallisen tason asiantuntijoiksi. Näin kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottujen tahojen rahoitus nähdään tehokkaimmaksi tavaksi paikallisella tasolla tehtävän käytännön toiminnan suorittamisen kannalta.²³

Kansalaisyhteiskunnan yhteydessä on kuitenkin tärkeää huomata, että vaikka kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottujen toimijoiden rooli käytännön tason hiv/aids –työn yhteydessä oikeutetaan ihmisläheisyydellä ja paikallisen tason asiantuntijuudella, voidaan kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottujen toimijoiden varsinaisen käytännön työn ihmisläheisyys ja herkkyys paikallisen tason erityispiirteille varsin usein kyseenalaistaa. Afrikan hiv/aids –epidemian tapauksessa kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi katsottujen tahojen ja heidän toimintansa rahoittavien kansainvälisten rahoittajatahojen välillä vallitsee niin suuri ero varallisuuden suhteen, että näkemyserojen ilmetessä näiden tahojen välillä rahoittajatahojen näkemykset ovat aina lopulta oikeita. Rahoittajatahojen näkemykset ovat lopulta ainoita mahdollisia oikeita näkemyksiä sen vuoksi, että ilman rahoittajatahojen näkemyksien kunnioittamista

²² Swidler 2006, 270–273.

²³ Ks. esim. UNAIDS 2006, 202–222.

kansalaisyhteiskuntatoimijoiden rahoitus loppuu, mikä tarkoittaa käytännössä samaa kuin toiminnan loppuminen.²⁴

Hakan Seckinelgin on kirjoittanut, että kansainvälisten rahoittajien ja kansalaisyhteiskuntatoimijoiden välisestä epätasapainoisesta varallisuustilanteesta johtuen kansalaisyhteiskuntatoimijoiden käytännön toiminta on lopulta yleensä lähempänä rahoittajien ajamia globaalien linjauksien ideoita kuin paikallisen tason varsinaisia tarpeita. Kansainväliset rahoittajat eivät yleensä toimi vain kasvottomina rahan jakajina, vaan rahoittajilla on usein itsellään globaalien linjauksien mukainen käsitys Afrikan hiv/aids –epidemiaan liittyvästä problematiikasta. Näin rahoitusta on jo lähtökohtaisesti saatavissa vain globaalien linjauksien mukaisiin projekteihin, mikä tarkoittaa sitä, että kansalaisyhteiskuntaan kuuluviksi katsotuista toimijoista tulee yksinkertaisesti globaalien linjauksien toimeenpanijoita käytännön tasolla.²⁵

Seckinelgin on kiinnittänyt huomiota myös siihen, että kansainvälisten rahoittajien ja paikallisen tason toimijoiden välinen epätasapainoinen varallisuustilanne johtaa kansalaisyhteiskunnan idean vääristymiseen. Vääristymistä esimerkillistään Seckinelgin kirjoittaa muun muassa ryhmästä hiv-positiivisia nuoria, jotka Gaboronessa Botswanassa halusivat alkaa kertoa muille ihmisille tilastaan ja rohkaista muita hiv-tartunnan saaneita ihmisiä elämään positiivisesti. Tähän tarkoitukseen kyseinen nuorten ryhmä tarvitsi kuitenkin jonkin verran rahoitusta ja näin heidän tuli lähestyä kansainvälisiä rahoittajia. Kansainvälisten rahoittajien toimesta heille kuitenkin kerrottiin, että heidän pitää rahoitusta saadakseen ensin järjestellä toimintansa vastaamaan kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia ja perustaa kansalaisjärjestö. Samalla heille lisäksi huomautettiin, että kansalaisjärjestön perustamistakin heidän tulisi harkita, koska alueella toimi jo muita järjestöjä samanlaisin tavoittein. Näistä esteistä johtuen kyseisen nuorten ryhmän täytyi hioa hakemustaan useita kertoja. Hakemuksen hiominen vei ryhmältä hyvin paljon aikaa ja myös heidän omia vähäisiä resurssejaan, kun he joutuivat ostamaan apua monimutkaisten hakemuspaperien täytössä, ennen kuin he lopulta oppivat itse hakemuksissa käytettävän globaalien linjausten mukaisen termistön.²⁶

Seckinelginin tekstistä ei lopulta käy ilmi sitä, saiko kyseinen nuorten ryhmä rahoitusta toiminnalleen vai ei. Tämä ei kuitenkaan ole edes olennaista, sillä tämä ei ole tässä yhteydessä esimerkin tärkein seikka. Esimerkin tärkein seikka tässä yhteydessä on siinä, että paikallisen toiminnan ehtona Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä on toiminnan asettuminen globaalien

²⁴ Rau, 2006, 290 ja Swidler 2006, 282–283.

²⁵ Seckinelgin 2005, 357–358.

²⁶ Seckinelgin 2006, 13–16.

linjausten sisään. Kansainväliset rahoittajat tarjoavat toimijuuden vain sellaisille tahoille, jotka pystyvät järjestämään paikallisen tason toimintansa vastaamaan kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia. Tämä osoittaa sen, että globaalien linjausten mukaista ideaa kansalaisyhteiskunnasta ei tule käsittää yhtäläiseksi paikallisen tason kanssa, vaan globaalien linjausten mukainen idea kansalaisyhteiskunnasta on vain abstrakti malli. Kansainvälisten rahoittajien ja paikallisten ihmisten välinen epätasapainoinen varallisuustilanne kuitenkin johtaa siihen, että vaikka globaalien linjausten mukainen idea kansalaisyhteiskunnasta onkin vain abstrakti malli, on tällä mallilla silti varsin suuri merkitys paikallisella tasolla. Ainoastaan järjestäytymällä kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia kunnioittavalla tavalla paikalliset ihmiset voivat saada toimijuuden. Jos paikalliset ihmiset eivät järjestäydy virallisten kansalaisyhteiskuntatoiminnan linjausten mukaisesti, ovat he silloin globaalien linjausten näkökulmasta vain kasvottomia epidemian uhreja.²⁷

Seckinelginin ajatusten kautta huomataan, että Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä myös aidsin määrittely globaaliksi ongelmaksi on johtanut käytäntöihin, jotka ovat vaikuttaneet afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksiin varsin paljon. Näin molemmat aidsin määrittelytavat sekä globaalina uhkana että globaalina ongelmana ovat hyviä osoituksia Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden ongelmallisista vaikutuksista. Molempien määrittelyjen synnyttämien käytäntöjen seurauksina afrikkalaisille ihmisille on syntynyt vain sellaisia rooleja, jotka on etukäteen määritelty heidän puolestaan. Aidsin määrittely globaaliksi uhaksi on johtanut siihen, että suuri joukko afrikkalaisia ihmisiä on lähtökohtaisesti leimattu uhkaaviksi tartuttajiksi, joiden liikkeet rajojen yli pitää estää. Aidsin määrittely globaaliksi ongelmaksi taas on johtanut siihen, että afrikkalainen ihminen tunnustetaan toimijaksi vain silloin, kun hän on järjestäytynyt kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia kunnioittavalla tavalla.

Afrikkalaisille ihmisille syntyneiden roolien ongelmallisuus tulee esiin kahden asian kautta. Ensimmäinen asia on se, että nämä etukäteen määritellyt roolit eivät ole vain yhdentekeviä abstraktioita, vaan vaikuttavat afrikkalaisten ihmisten käytännön elämään hyvin paljon. Etukäteen määritellyt roolit määräävät pitkälti sen, miten afrikkalaiset ihmiset voivat käytännössä toimia ja miten he eivät voi toimia. Toinen asia on se, että vaikka kyseisten määritelmien synnyttämät käytännöt vaikuttavat afrikkalaisten ihmisten käytännön elämään hyvin paljon, pääsevät afrikkalaiset ihmiset vain hyvin rajallisesti itse osallistumaan kyseisten käytäntöjen muotoiluun. Vain kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia kunnioittavalla tavalla järjestäytyneet afrikkalaiset ihmiset voivat jossain määrin saada omaa ääntään kuuluviin multisektoraalisen

²⁷ Emt, 19.

lähestymistavan puitteissa. Nämä ihmiset edustavat kuitenkin vain murto-osaa afrikkalaisista ihmisistä, eivätkä heidän äänensä näin edusta kaikkien afrikkalaisten ihmisten ääntä, vaikka esimerkiksi Yhdistyneiden kansakuntien toimintastrategioita lukemalla toisin voisikin luulla.

1.3. AFRIKAN HIV/AIDS –EPIDEMIA OSANA GLOBAALEJA MAISEMIA

Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta ei kuitenkaan tule käsittää ainoastaan afrikkalaisten mahdollisuuksia rajoittavaksi asiaksi. Vaikka Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä afrikkalaisia ihmisiä on joutunut maailmanlaajuisten määritelmien synnyttämien käytäntöjen kohteiksi varsin ongelmallisilla tavoilla, on epidemian globaalisuus synnyttänyt myös afrikkalaisille ihmisille uusia vaikuttamisen mahdollisuuksia. Uudet mahdollisuudet ovat seurausta siitä, että Afrikan hiv/aids –epidemiasta kärsiviä maita todella halutaan auttaa ympäri maailmaa ja epidemian katsotaan olevan kaikkia ihmisiä koskettava globaaliongelman laajemminkin kuin vain kansainvälisten terveysorganisaatioiden piirissä. Eri puolilla maailmaa Afrikan hiv/aids –epidemiaa pidetään jatkuvasti esillä ja pohditaan, miten epidemian tuhoisia vaikutuksia voitaisiin lievittää. Näin eri puolilla maailmaa asuvia ihmisiä on alkanut yhdistää se, että he ovat huolissaan Afrikan hiv/aids –epidemian tuhoisista vaikutuksista ja haluavat auttaa epidemian uhreja. Yhteinen huolehtiminen ja auttamisen halu ei ole jäänyt vain idean tasolle, vaan on johtanut myös siihen, että Afrikan mantereiden ulkopuolella asuvien ihmisten sekä Afrikan mantereella asuvien ihmisten välille on syntynyt erilaisia virallisista globaaleista linjauksista riippumattomia konkreettisia linkkejä. Esimerkiksi median ja internetin välityksellä erilaisia ideoita Afrikan hiv/aids –epidemiaan liittyen on matkannut Afrikasta muualle maailmaan sekä takaisin muualta maailmasta Afrikkaan. Näitä linkkejä hyödyntäen afrikkalaiset ihmiset ovat pystyneet toimimaan Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä laajemmin kuin virallisen multisektoraalisen lähestymistavan puitteissa olisi ollut mahdollista.

Dennis Altmanin ajatuksia seuraten katson, että aidsin yhteydessä yhteisen huolehtimisen sekä auttamisen halun synnyttämiä linkkejä ja näiden kyseisten linkkien hyödyntämistä voidaan parhaiten hahmottaa Arjun Appadurain globaalien kulttuurivirtojen monimutkaisien liikkeiden kokonaisuutta kuvaamaan pyrkivien ajatusten kautta.²⁸ Appadurain ajatukset ovat hyvin hyödyllisiä afrikkalaisten ihmisten uusien vaikuttamisen mahdollisuuksien hahmottamisessa sen takia, että Appadurai pyrkii kritisoimaan liiallista homogenisaation painottamista globaalien interaktion yhteydessä ja tuomaan esiin globaalien interaktion moninaisuutta. Appadurai katsoo, että erilaisten

²⁸ Altman 1999, 577–578

ideoiden, tuotteiden, uutiskuvien ja käyttäytymismallien leviäminen ympäri maailmaa leimataan usein liian helposti maailman amerikkalaistumiseksi tai hyödykkeistymiseksi (eng. *commoditization*). Tällöin Appadurain mukaan huomioimatta jää se, miten erilaisille maailman metropoleista muualle maailmaan matkanneille vaikutteille annetaan uusia paikallisia merkityksiä.²⁹

Appadurai kirjoittaa, että esimerkiksi terroristijoukko voi käyttää Hollywood-elokuvista tuttuja Rambon tapaisia hahmoja terroristi-taistelijan mallina, muslimiperhe voi huomata markkinoille saapuneen myös islamistijohtajien puheita nauhoitteina ja kotiäidit voivat käyttää toisella puolella maailmaa tuotettuja saippua-oopperoita oman elämänsä jäsentämiseen.³⁰ Näin siis vaikka globaalin interaktion puitteissa on mahdollista nostaa esiin erilaisia homogenisaatiovaikutteita, eivät vaikutteet kuitenkaan aina johda samanlaisiin seurauksiin eri puolilla maailmaa. Yksittäiset ihmiset, yhteisöt ja valtiot eri puolella maailmaa antavat erilaisia merkityksiä homogenisaatiovaikuteille, mikä johtaa erilaiseen reagointiin eri puolilla maailmaa.

Homogenisaatiovaikuteiden paikallisten sovellusten esiintuonnin lisäksi Appadurai jatkaa liiallisen homogenisaation painottamisen kritisointia kirjoittamalla siitä, miten eri toimijoiden reagoiminen erilaisiin vaikutteisiin usein sysää liikkeelle uusia globaaleja virtoja (eng. *global flows*), jotka eivät ole sopusoinnussa alkuperäisten vaikutteiden kanssa. Esimerkiksi jossain maailman kolkissa suuret ihmisjoukot voivat yrittää lähteä työskentelemään toiseen maahan muodostettuaan heille markkinoitujen elokuvien ja televisio-ohjelmien kautta käsityksen kohdemaan suotuisista työmahdollisuuksista. Kyseistä kohdemaata tämä ei kuitenkaan välttämättä miellytä ja se voi pyrkiä estämään ihmisjoukkojen maahan pääsyä, vaikka kohdemaata alun perin olisi tukenut omista suotuisista työmahdollisuuksistaan kertovien elokuvien ja televisio-ohjelmien markkinointia yli omien valtiorajojensa. Näin nykymaailmassa tapahtuvaa globaalia interaktiota ei voi tarkastella yksinkertaistetun teleologisesti. Globaalilla interaktiolla ei ole valmiiksi määrättyä päätepistettä, johon globaali interaktio lopulta välttämättä johtaisi. Päinvastoin Appadurain mukaan globaalia interaktiota luonnehtii erilaiset kompleksiset yhteensovittamattomat (eng. *disjunctive*) kulttuurivirrat, joiden kompleksisuudesta ja yhteensovittamattomuudesta johtuen globaalilla interaktiolla on hyvin epävarma sekä kaaosmainen luonne.³¹

Globaalin interaktion epävarmuudesta ja kaaosmaisuuudesta johtuen Appadurai katsoo, että globaalia interaktiota ei voi ymmärtää minkään valmiin mallin kautta, vaan ainoastaan dynamiikan kautta. Appadurai nostaa esiin viisi erillistä globaalia virtaa, joiden kautta globaalia interaktiota voidaan

²⁹ Appadurai 1998, 32.

³⁰ Emt, 7.

³¹ Emt, 46–47.

analysoida. Nämä viisi erillistä virtaa ovat ihmis-, informaatio-, teknologia-, rahoitus- ja ideologiavirta. Appadurai katsoo, että näiden viiden erillisen globaalien virran toiminta muodostaa viisi erillistä maisemaa, jotka ovat etnomaisema (eng. *ethnoscape*), mediamaisema (*mediascape*), teknomaisema (*technoscape*), rahoitusmaisema (*financescape*) ja ideologiamaisema (*ideoscape*). Etnomaisema muodostuu yli valti rajojen tapahtuvan ihmisvirtojen liikkeen seurauksena. Mediamaisema muodostuu sekä tiedon tuottamisen että jakamisen mahdollisuuksien maailmanlaajuisen jakautumisen ja eri medioiden synnyttämien kuvien seurauksena. Teknomaisema muodostuu teknologian globaalien levinneisyyden ja nopeasti erilaiset rajat ylittävien teknologiavirtojen seurauksena. Rahoitusmaisema muodostuu globaalien pääoman liikkeistä, jotka ovat nykyään hyvin nopeita ja vaikeampia seurata kuin koskaan aiemmin. Ideologiamaisema muodostuu erilaisten virallisten ideoiden, termien ja kuvien liikkeen seurauksena. Ideologiamaiseman sisältämällä elementeillä on vahva ideologinen sisältö, joka kumpuaa elementtien sidoksisuudesta valistuksen ajan maailmankuvaan. Esimerkiksi termit vapaus, hyvinvointi, oikeus, suvereniteetti ja demokratia ovat kaikki ideologiamaiseman osia.³²

Appadurai käyttää globaalien virtojen toiminnan yhteydessä jälkiliitettä –maisema havainnollistamaan globaalien virtojen toiminnan liukasliikkeisyyttä, epäsäännöllisyyttä ja suhteellisuutta. Kyseisillä maisemilla ei ole objektiivisesti annettua muotoa, vaan kyseisten maisemien muoto riippuu maisemien tarkastelijan historiallisesta, kielellisestä ja poliittisesta tilanteesta. Vaikka Appadurai erottelee viisi eri maisemaa toisistaan, eivät kyseiset maisemat kuitenkaan ole toisistaan riippumattomia kokonaisuuksia, vaan päinvastoin kyseiset maisemat muodostuvat ja muuttuvat suhteessa toisiinsa.³³

Appadurain maisemien avulla voidaan tuoda esiin myös Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden moninaisuutta. Appadurain maisemien avulla voidaan havainnollistaa sitä, miten Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuus on samaan aikaan sekä ihmisten mahdollisuuksia rajoittavaa että uusia mahdollisuuksia luovaa. Kompleksisuus hahmottuu erityisesti mediamaiseman ja ideologiamaiseman suhteen kautta niin, että mediamaisema edustaa uusia mahdollisuuksia ja ideologiamaisema taas rajoituksia.

Edellisessä luvussa esiin tuodut yleiset hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetetut rajoitukset ja kansalaisyhteiskuntaa koskevat globaalit linjaukset ovat molemmat ideologiamaiseman osia sikäli, että molemmat ovat virallisia ideoita, jotka ovat sidoksissa

³² Emt, 33–37.

³³ Emt, 33.

valistuksen ajan maailmankuvaan. Angus Bancroft on kirjoittanut, että pyrkimys hi-viruksen leviämisen estämiseen valtioiden rajojen avulla on valistuksen ajasta alkunsa saaneen moderniteetin (eng. *modernity*) mukainen yritys hillitä postmodernia virusta. Hi-viruksen päällepäin näkymätön siirtyminen valtiosta toiseen hämärtää rajoja postmodernilla tavalla, kun taas yritys tehdä valtioiden rajoista hi-virukselle läpäisemättömiä on yritys palauttaa rajoille niille moderniteetin sisällä annettu tärkeä merkitys.³⁴ Vastaavasti globaalien linjauksien mukainen kansalaisyhteiskunnan idea voidaan myös ketjuttaa osaksi valistuksen ajan maailmankuvaa. Globaalien linjauksien mukaisella kansalaisyhteiskunnan idealla on selkeä sidos valistuksen aikaan, jolloin valtion hallinnon ja perhe-elämän väliin jäävää ihmisten välistä interaktiota alettiin kuvata termillä kansalaisyhteiskunta.³⁵

Ideologiamaiseman sisältävän aineksen tavoin myös mediamaiseman sisältämää ainesta voidaan usein toki pitää afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavana Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä. Alan tutkimuskirjallisuudessa on varsin usein tuotu esiin se, miten eri medioiden kautta afrikkalaisista ihmisistä on usein välittynyt hyvin stereotyyppisiä, passiivisia ja vääristyneitä kuvia, joilla on ollut afrikkalaisia ihmisiä marginalisoivia vaikutuksia.³⁶ Samalla mediamaiseman sisältämien globaalien virtojen liike on kuitenkin luonut afrikkalaisille ihmisille myös uusia vaikuttamisen mahdollisuuksia. Uudet vaikuttamisen mahdollisuudet ovat seurausta laajemmasta kehityksestä, jonka seurauksena etenkin elektronisten medioiden välityksellä tapahtuvan tiedon tuotannon ja jakelemisen mahdollisuudet ovat levinneet myös maapallolla marginaalisessa asemassa olevien ihmisten pariin.

Appadurai kirjoittaa, että esimerkiksi videoelokuvien tuotantotekniikan leviäminen on tuonut hyvin pienillekin yhteisöille uudenlaisia mahdollisuuksia oman äänensä ja omien kulttuuristen erityispiirteidensä esiintuomiseen ympäri maailmaa. Videoelokuvien tuotantotekniikan leviämisen lisäksi Appadurai nostaa esiin faksin, sähköpostin ja muun tietokoneen avulla tapahtuvan viestinnän leviämisen. Kyseisten elektronisten medioiden avulla yli valtiorajojen tapahtuva kommunikaatio on mahdollistunut myös erilaisille valtioiden sekä markkinoiden valtaa vastustaville tahoille. Elektroniset mediat ovat mahdollistaneet uudenlaisten virtuaalisten yhteisöjen (eng. *virtual neighborhoods*) synnyn. Virtuaaliset yhteisöt eivät ole sidoksissa alueeseen tai kasvotusten tapahtuvaan viestintään, kuten yhteisöjen perinteisesti ajatellaan olevan. Appadurai kuitenkin huomauttaa, että tästä huolimatta virtuaaliset yhteisöt eivät ole täysin irrallisia alueeseen sidotuista yhteisöistä. Virtuaaliset yhteisöt pystyvät vaikuttamaan ideoihin, mielipiteisiin, rahavirtoihin ja sosiaalisiin linkkeihin, jotka puolestaan vaikuttavat konkreettisiin alueellisiin yhteisöihin, joissa

³⁴ Bancroft 2001, 96–97.

³⁵ Ks. esim Colás 2005, 2.

³⁶ Ks. esim. Sabatier 1988, 88–101, Patton 1990, 79, Treichler 1999, 105–109 ja Konick 2003, 38–39.

ihmiset elävät. Lisäksi alueelliset yhteisöt voivat yrittää ajaa paikallisia tavoitteitaan yrittämällä mobilisoida ihmisiä tavoitteidensa taakse virtuaalisesti. Toki samalla kun Appadurai tuo esiin virtuaalisten yhteisöjen luomia mahdollisuuksia hän muistuttaa myös siitä, miten virtuaalisiin yhteisöihin liittyminen ei ole samalla tavalla mahdollista kaikille ihmisille. Virtuaalisiin yhteisöihin liittyminen edellyttää tarvittavaan tekniikkaan käsiksi pääsemistä, minkä suhteen parhaassa asemassa ovat yleensä eliitit ja huonoimmassa asemassa köyhät ihmiset. Epätasa-arvoisuudesta huolimatta virtuaaliset yhteisöt ovat silti tärkeitä informaation välityskanavia, jotka vaikuttavat ihmisten elämään ympäri maailmaa.³⁷

Virtuaalisilla yhteisöillä on myös merkitystä Afrikan hiv/aids –epidemian tapauksessa. Patton kirjoittaa, että globaaleilla informaatiovirroilla on hyvin keskeinen rooli siinä, miten ymmärrämme hivin ja aidsin. Hiv ja aids ovat nykyään niin laajalle levinneitä, että kenelläkään ei voi olla suoraa kosketusta hiviin ja aidsiin kaikkialla. Lisäksi se, miten ihmiset kokevat hivin ja aidsin, on suuresti riippuvaista paikallisesta kontekstista. Näin mitään yhtä kokemusta hivistä ja aidsista ei voi nostaa universaaliksi hiv/aids –kokemukseksi. Patton jatkaakin, että hivin ja aidsin laaja-alaisuudesta ja moninaisuudesta johtuen ei-kasvotusten tapahtuva viestintä on hivin ja aidsin yhteydessä hyvin tärkeää. Ilman ei-kasvotusten tapahtuvaa viestintää kokonaiskuva hivistä ja aidsista jää vajavaiseksi, mikä johtaa vajavaisen ymmärryksen puitteissa tehtyihin poliittisiin linjauksiin. Linjaukset puolestaan vaikuttavat ihmisten materiaaliseen elämään eritoten maapallon taloudellisesti marginaalisissa kolkissa. Näin etenkin maailman taloudellisesti marginaalisten kolkkien tapauksessa virtuaaliset yhteisöt ovat avainasemassa siinä, kuinka hivin ja aidsin suhteen pystytään näissä taloudellisesti marginaalisissa konteksteissa tulevaisuudessa toimimaan. Virtuaaliset yhteisöt ovat taloudellisesti marginaalisille yhteisöille äärettömän tärkeitä vaikuttamisen kanavia etenkin silloin, kun taloudellisesti marginaalisten yhteisöjen tavoitteet eivät ole yhteensopivia virallisten globaalien linjausten kanssa. Sopivasti Afrikan hiv/aids –epidemian pariin siirtyen Patton kirjoittaa, että esimerkiksi kovinkaan moni länsimaalainen ihminen ei ole käynyt kongolaisessa kaivoskaupungissa havainnoimassa, mitä hiv tai aids merkitsee kyseisessä paikallisessa kontekstissa. Samalla kuitenkin moni länsimaalainen ihminen on kritisoinut oman valtionsa kehityspolitiikkaa kehittyvien valtioiden terveydenhuollon kehittämisen yhteydessä, kun esimerkiksi kongolaiset tutkijat ja klinikot ovat välittäneet länsimaiselle yleisölle omia kokemuksiaan terveydenhuollon vaikeuksista heidän taloudellisesti marginaalisessa kontekstissaan.³⁸

³⁷ Appadurai 1998, 194–196.

³⁸ Patton 2002, xix–xxvii.

1.4. TUTKIMUSKYSYMYKSET, TUTKIELMAN RAKENNE JA TUTKIELMAN ASEMOINTI

Tähän mennessä olen tuonut esiin Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuutta kahdesta eri näkökulmasta. Toisaalta olen esittänyt, miten Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuus on johtanut afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavien käytäntöjen syntyyn ja toisaalta olen esittänyt, miten epidemian globaalisuus on kuitenkin synnyttänyt myös maailmanlaajuisen ”virtuaaliyhteisön”, joka on valmis kuuntelemaan afrikkalaisten ihmisten ääntä epidemian tiimoilta myös silloin, kun afrikkalaisten ääni poikkeaa virallisten tahojen linjauksista. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuus on rajoittanut afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia, pitää epidemian globaalisuus kuitenkin itse sisällään myös mahdollisuuden näiden rajoitusten nujertamiseen. Näin muutos on siis mahdollista Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden luomien rajojen sisällä, mikä on hyvin tärkeää sen tähden, että epidemian tulevaisuus on vahvasti sidoksissa epidemian globaalisuuteen. Afrikan hiv/aids –epidemiasta kärsivät maat eivät yleensä omaa itse tarvittavia resursseja epidemian uhrien auttamiseen tai epidemian leviämisen estämiseen ja näin Afrikan maat ovat riippuvaisia ulkopuolisesta avusta. Tästä johtuen epidemian globaalisuus on afrikkalaisten ihmisten kannalta elintärkeää, koska ilman yhteisiä maailmanlaajuisia merkityksiä Afrikan hiv/aids –epidemian parissa ei yksinkertaisesti voida toimia tarpeeksi tehokkaasti.

Muutoksen mahdollisuuden suhteen ei kuitenkaan pidä olla naiivi. Kyse ei ole ainoastaan niin helposta toimenpiteestä, että kunhan vain kuunnellaan paikallisten ihmisten ääniä, katoavat Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämät rajoitukset samantien. Epidemian globaalisuuden synnyttämät afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavat käytännöt eivät nimittäin esiinny vain yhtenä mahdollisena tapana reagoida epidemiaan. Kyseiset käytännöt pyrkivät näyttätymään ainoina mahdollisina tapoina reagoida epidemiaan ja näin ne pyrkivät samalla myös vaientamaan niitä kohtaan esitetyn kritiikin.

Seckinelgin kirjoittaa, että Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä paikallisten ihmisten keskuuteen luodaan tietynlaista todellisuutta sitä kautta, että toimijuus myönnetään ainoastaan kansalaisyhteiskuntatoiminnan virallisia linjauksia kunnioittavalla tavalla järjestäytyneille ihmisille. Omissa tutkimuksissaan Seckinelgin onkin tuonut esiin sen, että afrikkalaiset ihmiset itse usein yhdistävät epidemian parissa toimimiseen ainoastaan kansalaisjärjestöihin ja muihin globaalien linjauksien mukaisiin organisaatiomuotoihin, koska näiden järjestöjen kautta toimiminen on

pystytty esittämään heille ainoana mahdollisena toimintatapana. Paikallisten ihmisten toimijuudesta puhuminen näistä organisaatiomuodoista irrallaan on tullut käsittämättömäksi.³⁹

Hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettujen ehtojen tapauksessa tilanne on pitkälti sama, vaikkakin pienin eroavaisuuksin. Maailmanlaajuisten verkostojen kasvaminen, rajojen merkitysten väheneminen sekä ihmisten lisääntyvä liikkuminen eri puolilla maailmaa on kasvattanut hi-viruksen ja myös muiden taudinaiheuttajien leviämisen uhkaa. Usein lausuttu kanta onkin, että nykyiselaissa yhä liikkuvammassa maailmassa tartuntatautien leviämisen ehkäisemiseen tulee kiinnittää yhä suurempaa huomiota.⁴⁰ Usein esiintyvä pyrkimys selvittää maahan pyrkijän hiv-status on edellä lausutun kannan yksi ilmentymä. Hiv-positiivinen ihminen koetaan uhkaksi ja yleisen hyvinvoinnin perusteella hänen maahan saapumiselleen halutaan asettaa yksipuolisia rajoituksia, vaikka kyseinen ihminen ei olisi koskaan harjoittanut riskikäyttäytymistä. Uhkanäkökuilmasta hiv-positiivisen ihmisen kuunteleminen olisi käsittämätöntä.⁴¹

Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämien rajoitusten nujertamisen mahdollisuuden yhteydessä pitää siis huomioida se, että paikallisten ihmisten ääni ei esiinny irrallaan globaalien linjauksien luomista rajoitteista. Päinvastoin globaalien linjauksien luomat rajoitukset muodostavat kontekstin, joka tekee hyvin vaikeaksi ihmisten itseilmaisun kontekstista poikkeavalla tavalla. Kyseinen konteksti antaa vain kontekstin mukaisien äänien kuulua kirkkaana ja vaimentaa kontekstia vastaan argumentoivat äänet lähes kuulumattomiin. Näin Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämät rajoitukset asettavat ehtoja myös paikallisten ihmisten äänelle samalla tavoin kuin Carolyn Ellis ja Michael Flaherty kirjoittavat sosiaalisen kontekstin aina tekevän. Ellis ja Flaherty jatkavat vielä, että sosiaalisen kontekstin merkityksestä johtuen ihmisten ”subjektiivisia” ilmauksia ei koskaan voida tarkastella täysin sosiaalisista rajoituksista irrallaan. Ihminen on aina eläessään kontekstin luomassa situaatiossa, joka ehdollistaa ihmisen mahdollisuuksia. Sosiaalisen kontekstin ja ihmisen subjektiviteetin suhde ei kuitenkaan ole kausaalinen, vaan ihmisen subjektiivinen kokemus muodostuu sosiaalisen kontekstin tulkinnan kautta ja näin ihmisillä on kuitenkin olemassa myös mahdollisuus jonkinlaiseen sosiaalisen kontekstin luomien rajoitusten ylittämiseen.⁴²

Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämien rajoitusten yhteydessä juuri tulkinnan kautta muodostetuissa kokemuksissa piilee mahdollisuus rajoitusten nujertamiseen. Vaikka

³⁹ Seckinelgin 2006, 14–19.

⁴⁰ Ks. esim. Cliff & Haggett 1996, 223.

⁴¹ Vertailukohtana mainittakoon se, miten Judith Butler kirjoittaa hyvin yleisellä tasolla siitä, miten aidsia sairastavat ihmiset katsotaan usein jo ennen kuolemaansa ”kuolleiksi” ja heitä ei haluta nähdä tai kuunnella. Ks. Butler 1997, 27.

⁴² Ellis & Flaherty 1992, 4–5.

Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämät afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavat käytännöt ovat voimakkaita, voivat ihmisten kokemukset silti poiketa käytäntöjen heille tarjoamista rooleista. Näin ihmisten kokemusten kautta voi avautua mahdollisuus toisinajatteluun. Rajoitusten tarjoamista rooleista poikkeavat kokemukset toimivat vastarintana etukäteen määritellyille ihmisten mahdollisuuksia rajoittaville rooleille, joita globaalit linjaukset usein afrikkalaisille ihmisille tarjoavat. Poikkeavat kokemukset tuovat esiin todellisuuden, jota globaalit linjaukset eivät ole huomioineet ja näin poikkeavat kokemukset nakertavat globaalien linjauksien arvovaltaa. Poikkeavat kokemukset edustavat ääntä, joka globaalien linjauksien tulisi ottaa huomioon, eikä unohtaa tai vaientaa. Jos Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämistä afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavista käytännöistä tahdotaan päästä eroon, pitää globaalien linjauksien tarjoamista rooleista poikkeavien kokemusten antaa kuulua ympäri maailmaa. Kuten jo todettua, ilman näitä poikkeavia kokemuksia kokonaiskuva hivistä ja aidsista jää vajavaiseksi, mikä johtaa vajavaisen ymmärryksen puitteissa tehtyihin globaaleihin linjauksiin, jotka puolestaan vaikuttavat ihmisten materiaaliseen elämään eritoten maapallon taloudellisesti marginaalisissa kolkissa.

Edellä esitetty poikkeavien kokemusten tärkeys on myös oman tutkimukseni lähtökohta. Varsinaiset tutkimuskysymykseni ovat, *miten Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämät rajoitukset osallistuvat paikallisten ihmisten kokemuksen muodostumiseen ja miten paikallisten ihmisten kokemus pystyy ylittämään epidemian globaalisuuden tarjoamia ihmisten mahdollisuuksia rajoittavia rooleja*. Tutkimuskysymyksiini vastaamisen kautta pyrin tuomaan esiin arvokkaita globaalien linjausten sivuuttamia tai vaientamia kokemuksia, jotka mahdollistavat toisinajattelua Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämien rajoitusten yhteydessä.

Tutkimuskysymyksieni kohteena on kaksi kertomusta, jotka molemmat sivuavat tunnistamiani Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuden synnyttämiä rajoituksia. Ensimmäinen kertomus on kenialainen romaani nimeltään *Confessions of an AIDS Victim*, jossa nuorelta kenialaisnaiselta evätään mahdollisuus opiskella Yhdysvalloissa hiv-positiivisen statuksensa takia. Toinen kertomus puolestaan koostuu aineistosta, jonka olen itse kerännyt Mosambikissa *Society for Women and AIDS in Africa - Mozambique (SWAA-MOZ)* –kansalaisjärjestön hiv/aids –epidemian leviämisen ehkäisyyn pyrkivän projektin yhteydessä. Joukko projektin parissa toimivia ihmisiä kirjoitti yhden heidän workshop-päivänsä yhteydessä henkilökohtaisen kertomuksen, jonka aiheena oli heidän tuleva epidemian parissa toimimisensa.

Katson, että kyseisistä kertomuksista löytyy ainesta, joka ilmentää globaalien linjausten sivuuttamia tai vaientamia kokemuksia tunnistamieni globaalisuuden synnyttämien rajoitusten yhteydessä ilman omaakin panostani. Näin tutkimuksessani ei ole kyse sellaisesta tutkimuksesta, jonka tavoitteena on tuottaa kohteestaan ainoa mahdollinen totuus, jota ei voi ilman tieteellistä esitystä havaita. Tämänkaltaisesta esityksestä poiketen tutkimukseni ei pyri ottamaan ihmisten kokemuksia haltuun heidän kerronnastaan poikkeavalla ”paremmalla” tavalla, vaan tutkimukseni pyrkii systemaattisesti nostamaan esiin ihmisten kerronnasta juuri niitä kokemuksia, joilla on aiheeni kannalta merkitystä ja systemaattisesti osoittamaan näiden kokemusten poliittisen arvon aiheeni yhteydessä. Kuten Appadurai kirjoittaa, tällaisella systematisoivalla tutkimuksella on potentiaalia tuottaa hyvin arvokasta tietoa marginalisoitujen ihmisryhmien kannalta nykyisessä kaaosmaisen globaalien interaktion luonnehtimassa maailmassa. Marginalisoidut ihmiset pystyvät kyllä lukuisilla tavoilla vastustamaan erilaisia homogenisaatiovaikutteita, mutta harvemmin he pystyvät tuottamaan systemaattisia käsityksiä omasta vastarinnastaan kaaosmaisen globaalien interaktion keskellä. Ruohonjuuritason näkökulmasta laadittavat systemaattiset esitykset ruohonjuuritason sekä globaalien linjauksien välisestä dynaamisesta suhteesta voivat tasoittaa tilannetta globaaleista prosesseista tuotetun tiedon tapauksessa ja näin mahdollisesti tuoda marginalisoiduille ihmisille lisää edustautumisen mahdollisuuksia globaalilla arenalla.⁴³

Ennen kuin kuitenkin voin aloittaa aineistoni analysoinnin, minun on syytä tuoda esiin analyysini mahdollistava teoriapohja, jonka kautta ihmisten kokemusten poliittinen arvo varsinaisesti hahmottuu. Teoriapohjani käytän työssäni pääasiassa kahden ajattelijan kirjoituksia, jotka valitsemani aiheen yhteydessä täydentävät hyvin toisiaan. Ensiksi perehdyn Michel Foucault’n ajatuksiin, joiden kautta yhdistän aidsista tuotetun tiedon valtaan ja valotan sitä, miten tiedon sekä vallan yhteenkietoutuneisuus tuottaa subjektipositioita, joihin ihmisen kokemus yritetään saada asettumaan. Foucault’n ajatuksien esittelyn jälkeen perehdyn Frantz Fanonin ajatuksiin, joiden kautta tuon esiin joitain foucault’laisen näkökulman puutteita aiheeni kannalta ja täydennän teoriapohjaani aiheeni kannalta sopivammaksi.

Vaikka täydennänkin Fanonin ajatuksilla Foucault’n ajatuksia, en kuitenkaan luo tätä kautta ainoastaan yhtä yhtenäistä näkökulmaa, josta aineistoani tarkastelisin. Päinvastoin täydentämällä Foucault’n ajatuksia Fanonin ajatuksilla synnyttän foucault’laisen subjekti-näkökulman rinnalle toisen näkökulman, jota kutsun feminististä keskustelua seuraten objekti-näkökulmaksi. Syytä on kuitenkin huomata, että kyseessä on nimenomaisesti kaksi erillistä näkökulmaa eikä kaksi erillisestä teoreettista lähestymistapaa. Molemmat erottelemani näkökulmat ovat saman teoreettisen

⁴³ Appadurai 2001, 19–20.

lähestymistavan osia, kun Fanoninkin ajatusten avulla synnyttämäni näkökulma nojaa tukevasti perustaltaan esittelemiini Foucault'n ajatuksiin. Ennen analyysiani perehdyn lisäksi työssäni vielä kokemuksen ja kertomuksen suhteeseen, sillä kokemuksen ja kertomuksen välillä ei ole suoraa vastaavuussuhdetta. Suoran vastaavuussuhteen puutteen vuoksi tärkeää on pohtia sitä, missä määrin kertomukset ylipäättään voivat heijastella ihmisten kokemuksia ja miten aineistonani olevia kertomuksia tulee lukea.

Tutkimukseni ongelmalähtöisyydestä johtuen en tule tutkimuksessani juurikaan viittaamaan kansainvälisen politiikan tieteenalan teoreettiseen keskusteluun.⁴⁴ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tutkimukseni ei voisi merkitä mitään tieteenalan teoreettiselle keskustelulle. Kuten Roland Bleiker kirjoittaa, tehokkain tapa haastaa vallitsevan totuuden asemassa olevat kansainvälisen politiikan teorit on kertoa näistä teorioista poikkeavia tarinoita kansainvälisestä politiikasta.⁴⁵ Katson, että oma tutkimukseni on juuri tällainen Bleikerin peräänkuuluttama poikkeava tarina. Tutkimukseni esittämässä tarinassa pääosassa eivät ole valtiot, jotka kamppailevat toistensa kanssa anarkian luonnehtiman kansainvälisen järjestelmän keskellä. Tutkimukseni esittämässä tarinassa pääosassa ovat tavalliset ihmiset, jotka kamppailevat mahdollisuuksistaan kansainvälispoliittisten diskurssien ja käytäntöjen keskellä. Näin tutkielmani esittämä tarina peräänkuuluttaa sitä, että kansainvälispoliittista ei ole ainoastaan valtioiden toiminta, vaan myös tavallisten ihmisten toiminta. Tutkielmani pyrkii osoittamaan, että kansainvälistä politiikkaa on mielekästä tarkastella myös inhimillisestä näkökulmasta käsin. Tällä tavalla tutkielmani voidaan asemoida osaksi kansainvälisen politiikan feminististä kirjoittelua, jossa jo pitkään on ollut esillä ajatus kansainvälisen politiikan henkilökohtaisuudesta ja henkilökohtaisuuden kansainvälispoliittisuudesta.⁴⁶

Nostamalla ihmisen henkilökohtaisen kokemuksen kansainvälisen politiikan tutkimuksen keskiöön sekä oma tutkimukseni että kansainvälisen politiikan tieteenalan feministien tutkimukset haastavat realismin lähtökohdat. Sekä oma tutkimukseni että feministien tutkimukset esittävät haasteen kansainvälisen politiikan valtiokeskeisyydelle ja valtioiden välisen kamppailun muodostamalle kansainvälistä politiikkaa säätelevälle anarkiselle rakenteelle. Osoittamalla myös muiden asioiden kansainvälispoliittisuuden kuin vain valtioiden toiminnan sekä oma tutkimukseni että feministien tutkimukset tuovat esiin realismin vaaliman maailmankuvan yksioikoisuuden. Realismin yksioikoisuuden esiin tuonti paljastaa sen, että realismi ei kuvaa kansainvälistä politiikkaa

⁴⁴ Kansainvälisen politiikan teoreettinen keskustelu ei yksinkertaisesti pysty tarjoamaan tutkimukselleni juuri mitään, koska kansainvälisen politiikan teoreettisessa keskustelussa ei ole juurikaan huomioitu tauteja tai sairauksia. Piristävänä poikkeuksena mainittakoon kuitenkin Mika Aaltolan teos hullunlehmäntaudista. Ks. Aaltola 1999.

⁴⁵ Bleiker 2001, 38.

⁴⁶ Cynthia Enloe julkaisi kyseiseen ajatukseen perustuvan teoksen jo vuonna 1989. Ks. Enloe 1989.

yksinkertaisesti sellaisena kuin se on, vaan realismin vaaliva maailmankuva on vain yksi mahdollinen malli kansainvälisestä politiikasta muiden mallien joukossa. Realismin peräänkuuluttamien totuuksien kyseenalaistaminen on hyvin tärkeää, koska jos realismin vaalima kansainvälisen politiikan malli hyväksytään kyseenalaistamattomana totuutena, alkaa todellisuuskin pikkuhiljaa muotoutua kyseisen mallin mukaan. Kuten Jill Steans on kirjoittanut, realismi oikeuttaa ja vahvistaa myös käytännön tasolla sellaista sosiaalista ja poliittista järjestelmää kuin mitä se teorian tasolla kuvailee.⁴⁷

Edellä sivuttu realismin feministinen kritiikki havainnollistaa sitä, miksi koen hengenheimolaisuutta kansainvälisen politiikan tieteenalan feministien pyrkimyksien kanssa. Tällä hetkellä kansainvälisen politiikan tieteenalalla feministiset kirjoittajat ovat voimakkaimmin niitä, jotka haluavat haastaa vallitsevan totuuden asemassa olevan tiedon kansainvälisestä politiikasta. Feministiset kirjoittajat haluavat kirjoittaa kansainvälisen politiikan tieteenalan valtavirran sivuuttamista kansainvälisepoliittisista ilmiöistä ja näin laajentaa kansainvälisen politiikan tieteenalan keskustelua moninaisemmaksi tuomalla siihen uusia näkökulmia. Feministit pyrkivät siis toisin sanoen tuomaan esiin vallitsevien totuuksien relatiivisuuden nostamalla esiin muita totuuksia. Tärkeää on huomata, että kyseisen pyrkimyksen tavoitteena ei useinkaan ole tarkemman tieteellisen tiedon tuottaminen, vaan kansainvälisessä politiikassa marginaaleissa olevien ihmisten poliittisten mahdollisuuksien lisääminen. Kuten Annick Wibben kirjoittaa, relatiivisuuteen ja moninaisuuteen keskittyminen on askel kohti vähemmän väkivaltaista suhtautumista marginaaleja kohtaan. Relatiivisuuteen ja moninaisuuteen keskittyminen peräänkuuluttaa suurempaa suvaitsevuuutta marginaaleja kohtaan ja pyrkii tuomaan esiin sen, miten myös marginaalien kanssa tulee ryhtyä ”normaaliin” poliittiseen kanssakäymiseen.⁴⁸ Näin minulle feminismi edustaa siis kaikkien marginaaleissa olevien ihmisten kohdalla sovellettavaa poliittisesti osallistuvaa tutkimuksen tekotapaa, jonka tavoitteena on suvaitsevampi maailma. Tähän tavoitteeseen haluan sitoa myös oman tutkimukseni.⁴⁹

⁴⁷ Steans 1998, 52.

⁴⁸ Wibben 1998, 88.

⁴⁹ Feministisen tutkimusotteen hyvästä sopivuudesta postkoloniaaliseen tutkimukseen, ks. Sharp 2003.

2. FOUCAULT, AIDS JA MODERNITEETIN SUBJEKTI

2.1. MIKSI FOUCAULT JA AIDS?

Aids on moderni sairaus. Aids on moderni sairaus sen takia, että modernin lääketieteen tekniikat ja tietämisen tavat ovat tehneet kyseisen oireyhtymän tunnistamisen mahdolliseksi. Ilman modernia länsimaista lääketiedettä aidsia tuskin olisi olemassa. Aids on modernin länsimaisen lääketieteen mahdollistama tiedon objekti.⁵⁰ Tällä toteamuksella tarkoitukseni ei ole millään tavalla vähätellä aidsia sairautena, sillä aids on epäilemättä hyvin tappava sairaus riippumatta siitä, miten aidsia käsitellään tiedon tasolla. Tarkoitukseni on vain tuoda esiin se, että tieto aidsista voidaan sijoittaa tietyn historiallisen ja kulttuurisen perinteen yhteyteen ja analysoida osana tätä perinnettä. Aidsin sijoittaminen moderniteetin yhteyteen mahdollistaa Michel Foucault'n ajatusten hyödyntämisen aidsin analysoimisessa, sillä Foucault'n mukaan modernin ajan tietämistä luonnehtii se, että tällöin ihminen astuu ensi kertaa näyttämölle itsenäisenä tiedon kohteena.⁵¹ Modernin ajan ajattelu mahdollistaa sen, että ihmisestä voidaan saada tietoa samalla tavalla kuin mistä tahansa muustakin asiasta ja näin se, miten ihminen ”toimii” voidaan saada tieteellisesti selville. Ihmisen elämä tieteellistyy ja ihmisen elämän eri puolia aletaan jäsentää tieteellisen tiedon avulla. Aidsin tapauksessa ihmiselämän tieteellinen jäsentyminen käykin hyvin selväksi, kun aids-termin takana oleva monimutkainen lääketieteellinen tieto tuodaan esille. Aids on yhteenkietoutunut tieteellisen tiedon kanssa niin vahvasti, että ilmiötä nimeltä aids on mahdotonta ajatella tieteellisestä tiedosta irrallaan.

Aidsin sidoksisuutta lääketieteelliseen tietoon kuvaa jo sairauden nimi omassa monimutkaisuudessaan. Kirjainyhdistelmä AIDS nimittäin tulee sanoista ”Acquired Immune Deficiency Syndrome”, eli hankittu elimistön puolustuskyvyn heikkenemisoireyhtymä. Aidsin varsinainen aiheuttaja on HIV⁵² (Human Immunodeficiency Virus), eli ihmisen immuunikatovirus. Ensimmäinen tunnettu aids-tapaus tuli esille vuonna 1981 Yhdysvalloissa ja hi-virus löydettiin puolestaan vuonna 1983. Hiv heikentää elimistön puolustuskykyä niin, että ihminen altistuu helposti erilaisille sairauksille. Aids on hiv-tartunnan viimeinen vaihe, jossa elimistön puolustuskyky on heikentynyt merkittävästi ja ihminen sairastuu johonkin oheistautiin. Tietyt oheistaudit ovat aidsin diagnosoinnissa merkittävässä asemassa, sillä oheistauteja käytetään aidsin

⁵⁰ Erni 1994, xii ja Grmek 1990.

⁵¹ Foucault 1989b, 318

⁵² Hi-virusta on itse asiassa olemassa kahta eri tyyppiä: HIV-1 ja HIV-2. Nämä kaksi hi-viruksen muotoa eroavat toisistaan jonkin verran esimerkiksi tarttuvuuden ja maantieteellisen esiintyvyyden suhteen.

indikaattoreina silloin, kun mitään muuta syytä ihmisen immuunikadolle ei ole tiedossa. Aids-diagnoosi tehdään myös silloin kun ihminen on serologisten testien kautta todettu hiv-positiiviseksi ja hänellä esiintyy ennalta määriteltyjä indikaattoritauteja, vaikka immuunikadolle olisi löydettävissä muitakin syitä. Lisäksi Yhdysvaltain tartuntatautien valvontakeskus (CDC) on kehittänyt laajasti käytössä olevan määritelmän, jonka mukaan henkilöllä on aids, jos hänen puolustusjärjestelmän toimintaa säätelevien T4-solujen luku on tarpeeksi alhainen. CDC:n määritelmää ei kuitenkaan ole hyväksytty käytettäväksi taudin seurannassa Euroopassa, jossa aids diagnosoidaan edelleen kliinisesti. Myös Maailman terveysjärjestö käyttää yleisesti aids-seurannassaan kliinisiä diagnooseja.⁵³

Kehitysmaiden aids-tilanteen seuranta varten Maailman terveysjärjestö on höllentänyt aids-diagnosointia niin, että diagnoosi voidaan tehdä vain oireisiin perustuen tilanteissa, joissa laboratoriovarmennusta taudille on mahdotonta saada. Pelkkiin oireisiin perustuva aids-diagnosointi on kuitenkin vaikeaa ja siellä, missä serologinen hiv-testaus on mahdollista pitää testin tulos ottaa diagnoosissa huomioon.⁵⁴ Serologinen hiv-testaus tarkoittaa sitä, että hiv-infektio todennetaan ihmisen elimistön tuottamien hi-viruksen vasta-aineen avulla. Hi-viruksen vasta-ainetta ihmisen elimistö alkaa tuottaa, kun hiv-tartunnasta on kulunut kolmesta viikosta kolmeen kuukauteen. Serologisen hiv-testin avulla pyritään siis selvittämään se, onko ihmisen elimistö alkanut muodostaa hivin vasta-ainetta ja henkilöllä todetaan hiv-tartunta, jos vasta-ainetta on muodostunut. Hiv-testi on ainoa tapa todeta hiv-tartunta, joka voi olla hyvinkin pitkään oireeton ja näin päällepäin mahdoton havaittava.⁵⁵

Hiviä ja aidsia koskevaa lääketieteellistä tietoa olisi mahdollista esitellä enemmänkin, mutta katson edellisen jo riittäväksi omiin tarkoituksiini. Omien tarkoitusteni kannalta olennaista on vain huomata se, että termit hiv ja aids kätkevät taakseen paljon monimutkaista lääketieteellistä tietoa, josta irrallaan termejä on mahdotonta ymmärtää. Lisäksi on tärkeää ymmärtää, että hivin ja aidsin monimutkainen luonne ei ole vain lääketieteen sisäinen asia, vaan hivin ja aidsin kantajina ovat aina ihmiset. Näin hiviä ja aidsia koskeva lääketieteellinen tieto jäsentää hiv-tartunnan saaneiden tai aidsia sairastavien ihmisten elämää suoraan, eikä lääketieteellinen tieto jää näille ihmisille vain abstraktiksi informaatioksi. Lääketieteellinen tieto on integraalinen osa näiden ihmisten elämää.

Lääketieteellinen tieto on integraalinen osa hiv-tartunnan saaneiden tai aidsia sairastavien ihmisten elämää, koska näiden ihmisten elämän jatkuminen riippuu lääketieteellisestä tiedosta. Hivin ja

⁵³ Adler 2001, 1.

⁵⁴ Grant & De Kock 2001, 62.

⁵⁵ Mortimer & Loveday 2001, 7–8.

aidsin tapauksessa lääketieteellisen tiedon ulkopuolelle asettuminen tarkoittaa kuolemaa. Näin käytännön tasolla lääketieteellisen tiedon ulkopuolelle on mahdotonta päästä hivin ja aidsin tapauksessa. Kuitenkin samalla kun aids on monimutkainen hi-viruksen aiheuttama oireyhtymä, hi-viruksen siirtyminen ihmisestä toiseen ei sinänsä tapahdu mitenkään järin monimutkaisesti. Hi-virus voi toki siirtyä esimerkiksi hiv-positiiviselta äidiltä vauvaan tai hiv-tartunnan voi saada infektoituneen veren kautta, mutta pääasiallisesti hi-virus leviää kuitenkin yhden reitin, eli sukupuoliyhdyntän välityksellä.

Useimmiten hi-virus leviää vain silloin, kun ihmiset kohtaavat toisiaan ja täten terveystieteellisten näkökulmasta katsottuna periaatteen tasolla on selkeää, mihin ihmiselämän osa-alueeseen heidän pitää pystyä puuttumaan estääkseen hi-virusta leviämistä. Terveystieteellisten pitää pystyä ehkäisemään hiv-tartuntaa kantavan ruumiin ja terveen ruumiin suojaamaton kohtaaminen. Näin käytännön ennaltaehkäisytoiminnan tasolla spesifi lääketieteellinen tieto viruksista, soluista ja vasta-aineista tms. ei ole niinkään oleellista, sillä hi-virus ei useimmiten siirry ihmisestä toiseen ilman ihmisen omaa toimintaa. Riskinä tällaisessa ajattelussa on kuitenkin se, että varsinainen taudin aiheuttaja unohdetaan kokonaan ja viruksen pelkääminen muuttuu ihmisten pelkäämiseksi. Tällöin voi käydä esimerkiksi niin, että joidenkin hi-viruksen kantajiksi ajateltujen ihmisryhmien elämää aletaan voimakkaasti rajoittaa yleisen hyvinvoinnin varjolla. Tällaisessa tapauksessa aidsista kärsijä on uhri, josta tehdään roisto samantapaisesti kuin aikoinaan spitaalisista, kuten Elizabeth Bird kirjoittaa.⁵⁶

Hivistä ja aidsista esitettävän tiedon sekä käsitysten osallistuminen ihmiselämän rajoittamiseen ja jäsentämiseen tuo meidät takaisin Foucault'n ajatusten pariin, sillä Foucault'n kirjoitusten keskeisimpänä pisteenä voidaan nähdä olevan se, miten ihmistä koskeva tieto järjestää ihmisen kuvaa itsestä. Ihmisen elämä jäsentyy häntä koskevan tiedon mukaan ja näin hän alkaa elää elämäänsä hänestä tuotetun tiedon ohjaamana.⁵⁷ Ihmisestä tuotettu tieto ei kuitenkaan ole aina neutraalia tietoa, vaan ihmistä käsittelevä tieto on usein hyvin suuresti sidoksissa vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen.

Tiedon ja yhteiskunnallisen tilanteen yhteys voidaan tuoda esille varsin hyvin myös aidsin tapauksessa. Aidsin historia on täynnä tapauksia, joissa aiheen ympärillä esiintyneet vakavat kannanotot eivät suinkaan ole olleet objektiivista tietoa, vaan kannanotot ovat pikemminkin saaneet totuuden leiman vain sen takia, että ne ovat sopineet yhteen vallalla olevien yhteiskunnallisten

⁵⁶ Bird 1996, 50.

⁵⁷ Foucault 1983, 208.

pyrkimyksien ja arvojen kanssa. Aidsin historian kautta on vielä nähtävissä se, että vallalla olevien yhteiskunnallisten pyrkimysten ja arvojen kanssa yhteenkietoutuvat kannanotot usein auttavat legitimoimaan jotain vähemmistöihmisryhmää syrjivää toimintaa. Syrjintää ovat joutuneet kokemaan etenkin homoseksuaalit, hemofiliaa sairastavat ihmiset, huumeiden käyttäjät ja niin kutsutun kolmannen maailman ihmiset. Aidsin varjolla näiden ihmisryhmien elämää on suoraan rajoitettu ja kontrolloitu huomattavasti.

Homoseksuaalien tapauksessa syrjintä oli selkeintä aidsin alkuaikoina. Tällä oli syynsä siinä, että aidsia tavattiin ensimmäisen kerran juuri yhdysvaltalaisien homoseksuaalien piirissä ja tätä kuvaten aidsin aikaisempi nimi olikin ”Gay Related Immune Deficiency” (GRID). Tällöin aids liitettiin yhteen homoseksuaalisen elämäntyylin kanssa ja taudin syyn ajateltiin piilevän jossain homoseksuaalisen elämäntavan käytännöissä. Yhdysvaltain valtaväestölle aidsin ei tällöin katsottu olevan uhka lainkaan.⁵⁸

Pian tutkimukset kuitenkin osoittivat, että myös joissain muissa marginaaliryhmissä esiintyi samoja oireita ja näiden todisteiden perusteella CDC katsoi, että aidsin suhteen riskiryhmiä olivat homoseksuaalien lisäksi hemofiliaa sairastavat ihmiset, heroinin käyttäjät ja Haitilta kotoisin olevat ihmiset. Edelleenkin aidsin ei katsottu muodostavan merkittävää uhkaa valtaväestölle, vaan aids assosioitui yhteen vain edellä mainittujen riskiryhmien kanssa. Yhdysvaltain terveysviranomaisten näkökulmasta merkittävää ei ollut se, mitä ihminen käytännössä teki, vaan se, minkälainen ihminen oli. Jos ihminen oli homoseksuaali, hemofiliaa sairastava ihminen, heroinin käyttäjä tai haitilainen hän kuului suoraan riskiryhmään. Aidsin näkeminen vain marginaaliryhmien ongelmana oli varsin erikoista siinä suhteessa, että jo lähes heti aidsin ilmaantumisesta lähtien tieteellisissä julkaisuissa raportoitiin aids-tapauksista, joita esiintyi edellä mainittujen riskiryhmien ulkopuolella. Terveysviranomaiset menettelivät kuitenkin niin, että riskiryhmien ulkopuolelta löytyneet tartunnat merkittiin terveysviranomaisten aids-seurannassa toistaiseksi nimikkeen tuntematon alle ja uskottiin, että lopulta riskiryhmien ulkopuoliset sairastuneet ihmiset osoittautuisivat riskiryhmiin kuuluviksi. Niinkin myöhään kuin vasta vuonna 1986 CDC suostui laajentamaan riskin omaavien ihmisten listaansa koskemaan muita kuin vain homoseksuaaleja, hemofiliaa sairastavia ihmisiä, heroinin käyttäjiä ja haitilaisia.⁵⁹

Homoseksuaalien, hemofiliaa sairastavien ihmisten, heroinin käyttäjien ja haitilaisten pitäminen riskiryhminä aidsin suhteen ei ollut sattumaa tai jonkin ennakkoluuloisen päättäjän keksintöä, vaan

⁵⁸ Grmek 1990, 9.

⁵⁹ Treichler 1999, 20.

perustui Yhdysvaltain terveydenhallinnon epidemiologisiin tutkimuksiin. Epidemiologia on lääketieteen ala, joka tutkii tautien esiintyvyyttä esimerkiksi väestössä kokonaisuutena tai eri väestöosissa. Epidemiologisilla tutkimustuloksilla on vahva yhteys käytännön toimintaan, koska epidemiologisten menetelmien avulla saatua tietoa voidaan helposti soveltaa käytäntöön. Etenkin terveydenhallinnon käytännön toiminnan kannalta epidemiologian tärkein tehtävä on terveydentilaan liittyvien riskitekijöiden löytäminen. Riskitekijät, jotka voivat olla yksilöllisiä piirteitä, elämäntavan piirteitä tai ympäristön piirteitä, on tärkeä saada terveyshallinnon tietoisuuteen mahdollisimman tarkasti, jotta terveydentilaan negatiivisesti vaikuttavaan tekijään voidaan puuttua tehokkaasti. Suuremman tehokkuuden kannalta tärkeää on myös tietää se, miten löydetty riskitekijät jakautuvat väestön keskuudessa. Riskien jakautumisen perusteella vaadittavat toimenpiteet voidaan suunnata suurimman riskin omaaviin väestöryhmiin.⁶⁰

Kuten aidsin alkuaikojen liioitellun vahva assosioituminen tiettyihin marginaaliryhmiin osoittaa, ei epidemiologian tulosten perusteella toimiminen ole kuitenkaan aina täysin ongelmaton. Aidsin alkuaikojen historian valossa voidaan todeta, että epidemiologiset tutkimukset voivat lisätä joidenkin jo ennalta marginaalisessa asemassa olevien ryhmien leimaamista ja näin epidemiologiset tutkimukset voivat osallistua jo ennalta yhteiskunnassa heikossa asemassa olevien ihmisten aseman ylläpitämiseen. Patton kirjoittaa, että epidemiologian ongelma on sen tutkimusalan rajattomuudessa. Potentiaalisesti taudit voivat tarttua keneen vaan, mutta käytännön toiminnan kannalta merkittäviä tuloksia tuottaakseen epidemiologia kuitenkin tutkii taudin etenemistä väestössä jo valmiiden väestöryhmien määritelmien mukaan. Näin epidemiologia käyttää tutkimuksissaan terveyden määritelmää, jossa terveys yhdistyy valtaväestön olemisen tapaan ja sairaudet puolestaan yhdistetään valtaväestön ulkopuolisiin ryhmiin.⁶¹ Kuten John Nguyet Erni toteaa, ongelmallista tämänlaisessa valmiiden väestöryhmien määritelmien käytössä aidsin tapauksessa on se, että tällaisen ajattelun perusteella eri väestöryhmien identiteetit vaikuttavat suojaavan joitain ryhmiä riskiltä ja altistavan jotkin toiset ryhmät riskille, vaikka todellisuudessa jokaisen yksilön oma käyttäytyminen vaikuttaa riskeihin.⁶²

Näin epidemiologinen ajattelu on usein hyvin mustavalkoista ja objektivointia, sillä esimerkiksi aidsin tapauksessa jotkin ryhmät leimataan helposti kokonaisuudessaan riskeiksi riippumatta kyseisen ryhmän yksilöiden hiv-positiivisuudesta tai käytöksestä. Lisäksi epidemiologisen ajattelun ongelmallisuutta kasvattaa entisestään se, että leimatut ryhmät ovat pakostakin valtaväestöstä poikkeavia ryhmiä. Riskiryhmät muodostetaan aina suhteessa valtaväestöön. Riskiryhmän jäsenillä

⁶⁰ Oleske 2001, 6.

⁶¹ Patton 2002, 41–42.

⁶² Erni 1994, 129.

on aina jokin valtaväestöstä poikkeava ominaisuus, joka määrittää heidät milloin mihinkin riskiryhmään. Näin epidemiologia myös vahvistaa jo ennalta olemassa olevia binaarisia jakoja niin kutsutun normaaliväestön ja riskiryhmien välillä.

Haluan tässä yhteydessä kuitenkin huomauttaa, että tarkoitukseni ei ole väittää epidemiologiaa miksikään huonoksi tieteen tai yrittää esittää, että epidemiologisten tutkimusten perusteella löydetty korrelaatiot eivät olisi tilastollisesti merkitseviä. Tarkoitukseni on vain tuoda esiin se, että epidemiologinen ajattelu on ainakin aidsin tapauksessa usein yhteenkietoutunut yhteiskunnallisista jaotteluihin. Epidemiologinen tieto on aidsin historian saatossa useasti vahvistanut eri yhteiskuntaryhmien välisiä hierarkisia jaotteluja.⁶³ Näin epidemiologinen tieto on syytä yhdistää valtaan, kuten Foucault on omassa tuotannossaan kehottanut meitä tekemään monissa muissa yhteyksissä. Foucault'n näkökulmasta tiedon tuottamisella on aina jotkin vallan luomat ehdot, ja tieto itsessään on valtaa tiedon julistaessa totuuden kohteestaan. Paula Treichler kirjoittaakin, että aids on hyvin monimerkityksellinen ja laaja ilmiö, josta ei voi puhua vain yhdellä tavalla. Kaikki viralliset ”aids-tarinat”, jotka julistavat olevansa kiistattomia totuuksia aidsista tekevät väkivaltaa muille aids-tarinoille julistaen niiden olevan epätosia. Näin virallisen totuuden saaneet aids-tarinat voidaan nähdä vallankäyttönä suhteessa aidsin ympärillä pyörivään todellisuuteen.⁶⁴ Esimerkiksi kaikkien riskiryhmään kuuluvien yksilöiden leimaaminen taudinkantajiksi on vallan käyttöä mitä suurimmassa määrin. Taudinkantajiksi leimaamisen seurauksena kaikista riskiryhmän yksilöistä pystytään *tekemään* jotain sellaista, jota he eivät aikaisemmin välttämättä olleet. Tällaisessa tapauksessa todellisuutta ei voi pitää objektiivisena, vaan tällainen todellisuus hyödyttää toisia ihmisiä ja syrjii toisia varsin kyseenalaisin perustein.

Samalla tavalla kuin erilaisia vähemmistöjä on hanakasti leimattu aidsin tapauksessa kyseenalaisin perustein eri yhteisöjen sisällä, on kyseenalaista leimaamista tapahtunut myös kansainvälisesti. Tämä ei ole ihme, sillä kuten Susan Sontag on esittänyt, tauteja pidetään hyvin epätoivottavina kaikissa yhteisöissä ja näin taudit halutaan nähdä yhteisön ulkopuolelta yhteisöön kulkeutuneina erilaisuuksina.⁶⁵ Sontagin näkökulmalle voidaan löytää hyviä perusteluja myös historiallisesti. Tautien historia on täynnä arvailuja ja muiden yhteisöjen syyttelyä erilaisten tautien alkuperäiseksi syntypaikaksi. Esimerkiksi 1400- ja 1500-luvuilla venäläiset syyttivät kupasta puolalaisia, englantilaiset ranskalaisia, ranskalaiset italialaisia ja italialaiset puolestaan käyttivät kupasta nimitystä ”espanjalainen tauti”.⁶⁶

⁶³ Ks. esim. Erni 1994, 129–132, Treichler 1999, 35–37 ja Patton 2002, 41–42.

⁶⁴ Treichler 1999, 40–41 ja 139.

⁶⁵ Sontag 1991, 135.

⁶⁶ Pucey 1933, cit Goldstein 2004, 78.

Vaikka lääketieteelliset menetelmät tautien alkuperän selvittämiseksi ovat edistyneet sitten 1400- ja 1500-lukujen, osoittaa aidsin historia silti, että ennakkoluuloisesta syyttelystä ja leimaamisesta ei ole päästy eroon vielä nykypäivänäkään. Aidsin ”alkukotia” ei ole yrityksistä huolimatta pystytty kiistattomasti todistamaan. Tämä on mahdollistanut sen, että ”aidsin alkuperä” –teorioihin on sotkeutunut paljon ennakkoluuloisia uskomuksia. Tämän ovat saaneet kokea muun muassa jo edellä mainitut haitilaiset, joiden kotisaari on joskus leimattu taudin alkukodiksi⁶⁷, ja eritoten viime aikoina afrikkalaiset ihmiset, kun aidsin alkukodiksi on varsin usein leimattu Afrikan manner. Uskomus aidsin alkukodin löytymisestä Afrikan mantereelta on myös ollut pohjana lääketieteellisillekin teorioille, joiden tavoitteena on ollut todistaa aidsin alkukodin todella löytyvän Afrikasta.

Kuuluisimman ”aidsin alkuperä” –teorian mukaan aids on kulkeutunut apinoista ihmisiin jossain päin Afrikkaa. ”Apinateoria” on hyvä esimerkki siitä, miten ennakkoluuloiset selitysmallit ja tiede usein yhdistyvät aidsin alkuperää selittävässä teorioissa. Apinateoria julkaistiin 1980-luvun puolivälissä ja se perustui länsiafrikkalaisista ihmisistä ja länsiafrikkalaisista sekä aasialaisista apinoista eristettyjen virusten analyyseille. Aasialaisilta laboratorioapinoilta löydettiin hi-virusta muistuttavan viruksen aiheuttama aidsin tapainen tauti. Tutkijat ajattelivat, että kyseinen virus voisi olla myös ”ihmisten aidsin” alkuperäinen syy. Aasialaisista laboratorioapinoista löydettyä virusta ei kuitenkaan löydetty villoista aasialaisista apinoista ja niin aasialaisten laboratorioapinoiden arveltiin saaneen viruksen samassa häkissä oleilleilta afrikkalaisilta apinoilta. Laboratorion afrikkalaisilta apinoilta löydettiinkin kyseinen virus ja tutkijat käänsivät katseensa kohti Afrikkaa. Myöhemmin tutkimuksissa paljastui, että Senegalissa otetuissa ihmisten verinäytteistä löytyi vasta-aineita, jotka reagoivat voimakkaasti apinoista löytyneen viruksen kanssa. Näiden todisteiden valossa tutkijat kehittivät teorian, jonka mukaan länsiafrikkalaisissa apinoissa olevan viruksen on täytynyt kulkeutua jotenkin länsiafrikkalaiseen ihmiseen samalla muuntautuen hi-virukseksi.⁶⁸

Muutaman vuoden kuluttua apinateorian julkaisemisesta kävi kuitenkin ilmi, että toisiinsa sekoittuneet laboratorionäytteet olivat selitys apinateorian todisteille ja näin teorian sisältämä selitys aidsin alkuperästä hylättiin. Media oli kuitenkin jo ottanut apinateorian omakseen ja uutisoinut näyttävästi apinateorian selittävän aidsin alkuperän. Myöhempi teorian kumoutuminen ei saanut yhtä suuria otsikoita ja apinateoria jäi elämään yleisenä uskomuksena. Apinateorian kumoutumisen yleistä sisäistämistä on vaikeuttanut lisäksi se, että myöhemmin tutkijat ovat osoittaneet eräiden

⁶⁷ Ks. Farmer 1993.

⁶⁸ Sabatier 1988, 53.

afrikkalaisilla apinoilla esiintyvien SI-virusten (Simian Immunodeficiency Virus) olevan hyvin läheistä sukua hi-virukselle. Mitään todisteita siitä, että tietty SI-virus olisi kulkeutunut apinoista ihmiseen ja muuntunut hi-virukseksi ei kuitenkaan ole. Erilaisia arvailuja asian suhteen on toki esitetty myös lääketieteellisten auktoriteettien taholta, mutta esitetyt arvailut ovat yleensä olleet enemmänkin osoitus kulttuurisista ennakkoluuloista kuin tieteellisistä todisteista. Teoreettiset arvailut siitä, miten SI-virus olisi kulkeutunut apinasta ihmiseen perustuvat usein vain uskoon johonkin outoon afrikkalaiseen seksuaaliseen tapaan tai johonkin muunlaiseen eksoottiseen traditioon, jossa ihmiset ja apinat ovat toistensa kanssa tekemisissä.⁶⁹ Patton onkin todennut, että länsimaailmassa tuntuu vallitsevan alitajuinen usko, jonka mukaan hi-virus ei voi olla peräisin bakteerivapaasta länsimaailmasta. Usko länsimaiden ”puhtauteen” on johtanut siihen, että tutkijat haluavat etsiä viruksen alkuperää jostain eksoottisemmasta paikasta.⁷⁰

Jälleen tarkoitukseni ei ole väittää, että esimerkiksi apinateoriassa ei voisi piillä totuuden siemen. Haluan vain muistuttaa siitä, että kyseessä on kuitenkin vain teoria, ei absoluuttinen totuus. Mahdollistahan on esimerkiksi se, että hi-virus on kulkeutunut ihmisestä apinaan ja muuntunut apinassa SI-virukseksi tai jokin muu vaihtoehtoinen tapahtumien kulku, joka selittää hi-viruksen ja SI-viruksen sukulaisuuden. Näin yleinen käsitys apinateorian paikkansapitävyydestä on hyvä esimerkki siitä, miten yleiseen tietoon kulkeutuu helpommin sellaiset tutkimustulokset ja uutiset, joissa aids yhdistyy outoon ja vieraaseen. Aidsin leimaaminen Afrikasta kotoisin olevaksi sopii yleiseen näkemyksen, jonka mukaan Afrika on tautinen manner. Afrikan leimaaminen ”aidsiseksi” alueeksi sopii fantasioituun maailmankuvaan, jossa Afrika yhdistetään jo lähtökohtaisesti mätänemiseen, liejuun, likaan, rappioon ja tauteihin, kuten Simon Watney esittää.⁷¹ Aidsin ja Afrikan välillä halutaan nähdä kiinteä yhteys, jolloin on luonnollista, että Afrika on aidsinen ja aids afrikkalainen. Tämän koko mantereen leimaavan näkemyksen mukaan aids on Afrikassa omalla paikallaan. Tällainen ajattelu jatkaa kolonialismin ajan perinteitä, jolloin Afrikassa esiintyviä tauteja pidettiin ilmastollisten tai geneettisten tekijöiden aiheuttamina. Kolonialismin aikaisessa siirtomaalääketieteessä maantiede, rotu ja taudit nähtiin yhtenä erottelemattomana kokonaisuutena. Näin maapallon trooppisia alueita ja trooppisten alueiden asukkaita pidettiin lähtökohtaisesti tautisina.⁷²

Kolonialismin aikaisen lääketieteellisen ajattelun sekä aidsin ja Afrikan yhteenliittävien käsitysten yhteyden avulla voidaan tuoda jälleen esiin vallan kytkeytyminen tietoon. Kolonialismin aikaisen

⁶⁹ Godstein 2004, 82–83.

⁷⁰ Patton 1990, 69.

⁷¹ Watney 1991, 95.

⁷² Ks. esim. MacLeod 1988, 6, Vaughan 1991, 52, Anderson 2000, 240 ja Patton 2002, 43.

siirtomaalääketieteen ajattelua pitää tarkastella laajemmassa kontekstissa kuin vain lääketieteen sisällä. Siirtomaalääketiede rakentui ennakkoluuloisten käsitysten pohjalle eri kulttuurien ja rotujen hierarkiasta ja yleensä käytännön tasolla siirtomaalääketieteen toiminta yhä edelleen vahvasti näitä hierarkioita. Esimerkiksi idea siitä, että eurooppalaiset voisivat menetelmillään parantaa paikallisen väestön terveydentilaa, tarjosi hyvän oikeutuksen siirtomaiden alistamiseen. Jean Comaroff on kirjoittanut, miten oikeutus muotoiltiin siten, että eurooppalaisilla oli edistyneemmän lääketieteensä perusteella jopa velvollisuus pitää kolonioita hallinnassaan ja tuoda korkeampaa sivistystä Afrikan alkuperäiskansojen pariin.⁷³

Samalla tavalla nykyään yleisesti esiintyvä näkemys Afrikasta aidsisena on rakentunut ennakkoluuloisten käsitysten pohjalle eri kulttuurien sekä rotujen hierarkiasta ja yleensä käytännön tasolla edelleen vahvistaa näitä hierarkioita. Näin aidsin kohdalla sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla joidenkin ryhmien identiteetit vaikuttavat suojaavan joitain ryhmiä hiviltä ja aidsilta, kun taas jotkin ryhmät yhdistetään hiviin ja aidsiin identiteettinsä vuoksi. Myös nykyään aidsin tapauksessa rotu, maantiede ja taudit nähdään usein yhtenä kokonaisuutena, ja afrikkalaisia pidetään lähtökohtaisesti tautisina. Aidsinen Afrikka/puhtaat länsimaat jaottelussa ei ole kyse luonnollisesta jaosta, vaan kyse on hyvin kyseenalaisesta menettelystä, jonka avulla materiaalista todellisuutta kontrolloidaan. Kyse on jälleen vallan ja tiedon yhteenkietoutumisesta.

Silloin kun valta ja tieto yhteenkietoutuvat aidsin tapauksessa esimerkiksi edellä mainituilla tavoilla, kyseessä ei ole enää vain lääketieteellinen kysymys. Kun valta alkaa järjestää tietoa aidsista ja tieto aidsista on samalla vallankäyttöä, tulee aidsista poliittinen kysymys. Aids on poliittinen kysymys, koska totuus aidsista ei ole enää itsestään selvyys. Esimerkiksi aidsin varjolla tapahtuvaa homoseksuaalien tai afrikkalaisten kokonaisvaltaista leimaamista voidaan tulkita poliittisesta näkökulmasta. Poliittisesta näkökulmasta homoseksuaalien tai afrikkalaisten kokonaisvaltainen leimaus on seurausta siitä, että tämänlainen totuus on sopinut parhaiten jo ennalta olemassa olevaan maailmankuvaan eikä siitä, että kaikkien homoseksuaalien tai afrikkalaisten terveydentila todella olisi näin huolestuttava. Tästä näkökulmasta homoseksuaalien tai afrikkalaisten kokonaisvaltainen leimaaminen on vain yksi mahdollinen toimintalinja aidsin suhteen ja näin homoseksuaalien tai afrikkalaisten kokonaisvaltainen leimaaminen on poliittinen teko, ei objektiivinen tosiasia.

Mielessäni on tässä yhteydessä erityisesti Kari Palosen idea politiikan konfliktuaalisuudesta, eli erilaisten näkökulmien vastakohtaisuudesta toisiinsa nähden. Palosen määritelmän mukaan jokin

⁷³ Comaroff 1993, 319.

asia on poliittinen silloin, kun siihen liittyy konfliktuaalisuutta. Tällöin asiaan suhteen ei ole olemassa yksiselitteisiä oikeita vastauksia, vaan asian pitäisi olla keskustelulle avoin. Näin ei kuitenkaan aina ole. Joskus vallitsevana olevan yksiselitteisen kannan asiaan on esittänyt osapuoli, joka tavalla tai toisella pystyy vaientamaan vastapuolensa. Näin poliittisuus voi olla myös piilotettuna johonkin asiaan ja asian poliittisena näkeminen edellyttää asiaan piilotetun poliittisen aspektin löytämistä.⁷⁴

Palosen politiikka-ajattelun kautta avautuu myös se, miksi näen Foucault'n ajatukset arvokkaiksi aids-tutkimuksen yhteydessä. Foucault'n ajatusten avulla on mahdollista analysoida aidsia koskevia totuuksia vallan termein ja tuoda esiin totuuksiin kätkeytyvä konfliktuaalisuus. Foucault'n ajatusten avulla monien aidsin ympärillä pyörivien asioiden piilossa oleva konfliktuaalisuus paljastuu. Foucault'n ajatusten avulla itse aids ja muu aidsin ympärillä pyörivä todellisuus voidaan problematisoida kattavammin. Foucault'laisesta perspektiivistä epidemiologian tai kolonialistisen lääketieteen tuottamia ihmisten tai maailman jaotteluja ei pidä ottaa annettuina. Foucault'laisesta perspektiivistä aidsia ei pidä ajatella vain meille valmiiksi annettujen jaotteluiden kautta, vaan jaottelut itsessään on syytä yhdistää valtaan ja täten nähdä poliittisina.

Jaotteluiden problematisointi on erittäin tärkeää, sillä jaotteluissa ei ole kyse ainoastaan tiedon tason yhteydestä valtaan. Kyse on myös siitä, että aids ja aidsia ympäröivä materiaallinen todellisuus alkavat käytännössä jäsentyä jaotteluiden mukaan ja näin ihmisten elämän eripuolet yhdistyvät suoraan valtaan. Esimerkiksi kun ihminen ajattelee itseään jonkin riskiryhmän jäsenenä, asettaa hän silloin itsensä vallan luomalle paikalle. Näin vaikka aidsista erityisesti Afrikassa pitää puhua välittömiä toimia vaativana terveyst katastrofina, ei välittömän toiminnan tarve saa silti estää meitä problematisoimasta aidsia laajemminkin. Aidsia vastaan toimimisessa on tärkeää myös se, että aidsia ympäröivää todellisuutta ei ymmärretä yksiselitteiseksi, vaan hyvin monimuotoiseksi poliittiseksi todellisuudeksi. Aidsin ja aidsin ympärillä pyörivän todellisuuden ymmärtäminen monimuotoiseksi poliittiseksi kokonaisuudeksi ei vie pohjaa aidsia vastaan toimimiselta, vaan päinvastoin avaa lisää mahdollisuuksia.

Lisää mahdollisuuksia aidsin parissa toimimiselle avautuu heti, kun ymmärretään, että Afrikan hiv/aids –epidemian parissa toimimista rajaavat asiat eivät tosiasiasa ole ehdottomia ja luonnollisia, vaan nämä rajat vain vaikuttavat luonnollisilta. Useat Afrikan hiv/aids –epidemian parissa toimimista rajaavat asiat vain vaikuttavat luonnollisilta ja ongelmattomilta, koska juuri nämä rajat sopivat muihin vallan päämääriin. Foucault'n ajatusten avulla nämä rajat voidaan ensin

⁷⁴ Palonen 1988, 19, 30 ja Palonen 1993, 12–13.

politisoida ja tämän jälkeen näitä rajoja voidaan yrittää ylittää. Näin tavoitteenani ei suinkaan ole käyttää Foucault'n ajatuksia vain siten, että niiden avulla osoittaisin vain kaiken aidsia koskevan tiedon sidoksisuuden valtaan ja tämän tehtyäni lopettaisin tutkimukseni.

Foucault'n ajatuksia voi aidsin tapauksessa soveltaa edellistä tapaa laajemminkin. Niin kuin muutamat Foucault-tutkijat ovat huomanneet, Foucault'n tuotantoa laajasti lukemalla hänen tuotannostaan voidaan löytää myös vallalta pakenevaa ainesta.⁷⁵ Foucault viittaa siis tuotannossaan myös vapauden alueeseen, jonka kautta vallan sekä tiedon yhteenpunoutumisen kautta syntyneitä verkostoja voidaan vastustaa ja niille voidaan kehitellä vaihtoehtoja. Myös tämän Foucault'n ajattelun puolen haluan työssäni hyödyntää. Katson juuri Foucault'n ajattelun vapaudesta aiheeni suhteen hyvinkin tärkeäksi, sillä Afrikan hiv/aids –epidemia ei selkeästikään ole jotain sellaista, jossa Afrikan ja länsimaiden välisistä epätasa-arvoisista suhteista voitaisiin täydellisesti emansipoitua. Inhimillistä kärsimystä estääkseen monet Afrikan maat todella tarvitsevat ulkopuolista apua, mutta ulkopuolista apua saadakseen Afrikan maat ja kyseisten maiden asukkaat joutuvat länsimaisen tiedon arvioimaksi. Afrikan maat ja afrikkalaiset joutuvat tiedon arvioimaksi, joka usein ei ole neutraalia, vaan tieto kietoutuu usein yhteen vallan kanssa ja asettaa Afrikan sekä afrikkalaiset eriarvoiseen asemaan suhteessa länsimaihin. Lisäksi aids on perustaltaan tiukasti lääketieteelliseen tietoon sidoksissa oleva asia ja näin aidsia ei voi myöskään ymmärtää lääketieteellisestä tiedosta irrallaan. Aids jäsentyy aina ainakin tietyin osin lääketieteellisen tiedon mukaan, mikä rajoittaa aidsin hahmottamista. Tästä syystä Afrikan hiv/aids –epidemian tapauksessa erilaisten rajoitusten välttäminen ei ole yksinkertainen tehtävä, vaan edellyttää luovaa toimintaa, mitä juuri Foucault omissa vapautta koskevissa kirjoituksissaan painottaa.

Ennen kuitenkin kuin voin kirjoittaa vapaudesta Foucault'n tarkoittamassa mielessä, on tarpeellista esitellä hänen tuotantaan muutenkin. Foucault'n ajatuksista kirjoitettaessa hänen tuotantonsa jaetaan usein kolmeen eri osaan. Tyypilliseksi on tullut tapa, jossa Foucault'n alkuaikojen tuotanto niputetaan nimityksen ”tiedon arkeologia” alle, arkeologista kautta seuraavaa kirjoittelua kutsutaan ”vallan genealogiaksi” ja Foucault'n loppuaikojen pohdintaa subjektin muodostumisesta kutsutaan ”etiikaksi”. Foucault'n tuotannon jakotavalla ei ole itselleni suurta merkitystä, koska monet jo alkuaikana esiintyneet teemat ovat nähtävillä myös Foucault'n loppuaikojen tuotannossa. Teemojen jatkuvuus mahdollistaa Foucault'n kirjoittelun eri osien näkemisen toisiaan tukevinä komponentteina ja rohkaisee soveltamaan Foucault'n tuotantoa kokonaisuutena, joka onkin tarkoitukseni. Paremman selkeyden saavuttamiseksi jonkinlainen jaottelu on kuitenkin paikallaan ja seuraankin Foucault'n ajatuksia esitellessäni hänen tuotantonsa

⁷⁵ Ks. etenkin Rajchman 1985 ja Oksala 2002.

tyypillistä jakoa kolmeen erilliseen osaan, eli tiedon arkeologiaan, vallan genealogiaan ja etiikkaan. Jako kolmeen on Foucault'n tuotannon kohdalla mielestäni hänen tuotantonsa luontevin käsittelytapa ja myös Foucault itse tuntuu näkevän tuotantonsa samantapaisessa valossa kirjoittaessaan, että hänen tuotantonsa on käsitellyt: ihmisen olemista suhteessa tietoon, ihmisen olemista suhteessa vallan kenttään ja ihmisen olemista suhteessa etiikkaan.⁷⁶

2.2. TIEDON ARKEOLOGIA

2.2.1. Diskurssi ja *epistémè*

Tiedon arkeologiaksi kutsutulla kaudella Foucault'n pohdinnan kohteena ovat erityisesti kysymykset tiedosta ja totuudesta. Foucault haluaa selvittää sen, mikä tekee tiedon ylipäättään mahdolliseksi ja sen, miten totuus lopulta muodostuu. Tärkeimmät käsitteet Foucault'n tiedon arkeologisen kauden kirjoittelussa ovat diskurssi ja *epistémè*, jotka muodostavat tiedon ja totuuden perustan. Diskurssin Foucault määrittelee siten, että diskurssi on joukko väitelausumia (ransk. *énoncé*), jotka yhdessä muodostavat tiedon (ransk. *savoir*) rakennelman. Foucault'lle diskurssi koostuu siis aina useasta väitelausumasta, joita yhdistää niiden kuuluminen samaan diskursiiviseen muodostelmaan. Näin esimerkiksi lääketieteen alaan kuuluvat väitelausumat muodostavat lääketieteellisen diskurssin ja talouden alaan kuuluvat väitelausumat muodostavat talouden diskurssin jne.⁷⁷

Foucault'lle diskurssin muodostavat väitelausumat eivät ole kuitenkaan mitä tahansa arkipäiväistä puhetta esimerkiksi lääketieteestä tai taloudesta, vaan Foucault kiinnittää huomionsa vakavasti otettaviin puhetapahtumiin.⁷⁸ Erotuksena arkipäiväisestä puheesta vakavasti otettavissa puhetapahtumissa esitetään väitteitä, jotka pyrkivät olemaan varmaa tietoa. Vakavasti otettava puhetapahtuma on näin esimerkiksi se, kun lääkäri puhuu terveyden asiantuntijan ominaisuudessaan. Vakavasti puhuessaan lääkäri esittää väitteensä hänestä riippumattomana tietona todellisuudesta, mikä johtaa siihen, että hänen väitteensä ei ole enää vain yksityishenkilön

⁷⁶ Foucault 2000a, 262.

⁷⁷ Foucault 1989a, 107.

⁷⁸ Laajemman ”diskurssi-keskustelun” kannalta tässä yhteydessä on huomion arvoista se, että Foucault'lle diskurssi tarkoittaa huomattavasti rajatumpaa kielen aluetta, kuin usein etenkin englantilaisessa diskurssi-kirjoittelussa esiintyvä määritelmä, jossa diskurssi tarkoittaa usein kaikkea puhetta ja kirjoitusta kaikissa muodoissa. Ks. Husa 1995, 43. Englantilaiseen kielifilosofian traditioon laskettavalla puheaktiteorialla sen sijaan on yhtäläisyyksiä Foucault'n ajatusten kanssa. Foucault'n väitelausumat ja puheaktit ovat lähellä toisiaan, mutta eroavat siinä, että Foucault ei ole kiinnostunut jokapäiväisestä puheesta toisin kuin puheaktiteoria. Ks. Dreyfus & Rabinow 1983, 45–47.

mielipide. Näin vakavan puhetapahtuman sisältämä väite irtoaa puhujan persoonasta ja väitettä aletaan toistaa muissakin yhteyksissä välittäen sitä muille ihmisille.⁷⁹

Vakavissa puhetapahtumissa tuotettujen väitelauseiden kiertäminen ihmiseltä toiselle ja niiden toistaminen tarkoittaa sitä, että Foucault'lle diskurssi muodostuu huomattavan rajatusta määrästä väitteitä. Diskurssiin ei kuulu olennaisesti esimerkiksi se, mitä vivahde-eroja asiantuntijoiden ilmaisuissa on, vaan Foucault'n tarkoituksena on pikemminkin kiinnittää huomio eri puheissa toistuvasti esiintyviin säännönmukaisuuksiin. Näin Foucault'n kiinnostuksen kohteena eivät ole henkilöt, vaan tiukasti ”tekstimuotoinen” tieto ja siitä löytyvät ”tekstien” väliset suhteet. Foucault'ta kiinnostaa tekstien välisissä suhteissa erityisesti se, miten tekstien välillä esiintyvät säännönmukaisuudet pystyvät muokkaamaan tekstien kohteena olevaa objektia. Diskurssin sisältämät väitelauseet pyrkivät julistamaan totuuden objektistaan ja näin niillä on vaikutukseen pyrkivä luonne. Diskurssin sisältämällä väitelauseilla on tosiasian leima ja näin ne kertovat esimerkiksi sen, mitä objektille on tapahtunut, mikä objekti on ja mitä objektille voidaan tehdä. Aina kun diskurssin sisältämä väitelause lausutaan, muokataan objektia samalla käytännössä diskurssin mukaiseksi.⁸⁰

Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä muistuttaa siitä, että objekti ei muovaudu minkälaiseksi tahansa erilaisten oivallusten ja kehittelyjen avulla, vaan diskurssi myös ohjaa aina kaikkia oivalluksia sekä kehittelyjä. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka diskurssilla on todellisuutta muokkaava luonne, ei silti ketään selkeää ”muokkaajaa” voida nähdä olevan olemassa. Foucault'n mukaan diskurssi on pikemminkin autonominen kokonaisuus, joka luo myös tietäjän position, johon ihmisen pitää asettua, jos hän haluaa esiintyä diskurssin ”subjektina”.⁸¹ Erilaisten oivallusten ja kehittelyjen täytyy näin asettua diskurssin tarjoamien rajojen sisään tai muuten niitä ei yksinkertaisesti tunnisteta asiantuntijan oivalluksiksi tai järkeviksi kehittelyiksi. Diskurssin tarjoamilla rajoilla Foucault viittaa diskursiiviseen käytäntöön, joka juontuu tietyssä ajassa ja paikassa olemisesta sekä tietyistä sosiaalisista, taloudellisista, maantieteellisistä että kielellisistä ehdoista.⁸²

Tiedon arkeologisella kaudellaan Foucault'n huomion kohteena eivät kuitenkaan ole ainoastaan eri alojen diskurssit, vaan myös kaikkien alojen diskurssien yhtäläisyydet. Vakavien puhetapahtumien synnyttämien diskurssien väliltä löytyvien yhtäläisyyksien Foucault katsoo muodostavan tiedon

⁷⁹ Foucault 1989a, 120.

⁸⁰ Emt, 49.

⁸¹ Emt, 95–96.

⁸² Emt, 117.

syvimmän rakenteen. Tiedon syvimmästä rakenteesta Foucault käyttää nimitystä *epistémè*, joka on eräänlainen koodi, joka ylipäätään sallii tavallisen tietämisen ja tiedon.⁸³

Perinteiselle tieteenfilosofian kielelle käännettynä termin *epistémè* voidaan ymmärtävää tarkoittavan tiedon *apriorisia* ehtoja, jotka asiantuntijan täytyy sisäistää, jotta hän voi esiintyä asiantuntijana ja jotta muut voivat hänet asiantuntijaksi tunnistaa. Tässä yhteydessä Foucault kuitenkin huomauttaa, että *epistémè* ei ole mitään sellaista, jota voisi tietoisesti opetella. *Epistème* edustaa kaiken tietämisen tiedostamatonta puolta, eikä *epistémèn* ehtoja ole näin esimerkiksi kirjattu mihinkään. Foucault'n *epistémè* pitää yhdistää samalla tavoin kuin diskurssikin tiedostamattomasti opittuun historialliseen diskursiiviseen käytäntöön, joka juontuu tietyssä ajassa ja paikassa olemisesta sekä tietyistä sosiaalisista, taloudellisista, maantieteellisistä että kielellisistä ehdoista. Näin Foucault'n tiedon arkeologiassa todellisuus nähdään läpikotaisesti diskursiivisten muodostumien ja diskursiivisten käytäntöjen läpäisemäksi sekä kaiken tietämisen taustalla olevan *epistémèn* ehdollistamaksi. Foucault katsoo, että totuudesta ja tiedosta puhuminen on mielekästä vain näiden rajojen sisällä.

Diskurssiin ja *epistémèen* vetoaminen kaiken totuuspuheen ja tiedon kohdalla ei kuitenkaan tarkoita sitä, että mikään ei koskaan muuttuisi. Foucault'n *epistémè* ei ole ymmärrettävissä tiedon universaaliksi *aprioriksi*, vaan *epistémè* on historiallinen. Diskursseja rajaavat käytännöt eivät ole aina samat ja muuttumattomat. Eri aikoina erilaisia väitteitä pidetään tietona tai totuutena ja aikakausien välillä esiintyy vaihtelua myös siinä, miten tietoa tuotetaan tai mistä asioista ylipäätään voidaan katsoa olevan mahdollista saada tietoa. Arkeologisella kaudellaan Foucault'n analyysien keskiössä olivatkin tiedon tuottamisen ehtojen historialliset muutokset. Foucault'n arkeologisen kauden teokset olivat historiallista tukimusta, vaikka ne eivät esitelleetkään historiaa perinteisen historiantutkimuksen tyyliin. Foucault ei pyrkinyt selvittämään esimerkiksi sitä, miten eri tapahtumat seurasivat toisiaan lopulta muodostaen yhden merkityksellisen kokonaisuuden, vaan Foucault kiinnitti huomionsa siihen, millainen tiedon *a priori* hänen historiallisien lähteidensä taustalla vaikutti. Foucault'n tiedon arkeologian tavoitteena olikin uudelleen löytää ja tuoda julki ne perusteet, joiden pohjalta tieto mahdollistui minäkin tiettyinä historiallisena ajanjaksona. Tämän perusteella Foucault'n ei ollut tarkoitus osoittaa tietämisen edistystä kohti aina suurempaa objektiivisuutta, vaan hänen tavoitteenansa oli pikemminkin osoittaa kaiken tietämisen sidonnaisuus omaan historialliseen aikaansa ja paikkaansa.⁸⁴

⁸³ Foucault 1989b, xxii.

⁸⁴ Emt, xxi–xxii.

2.2.2. Ihmistieteiden arkeologia

Tiedon arkeologisella kaudellaan Foucault sovelsi kehittämänsä metodia kahteen kertaan teoksissa *Naissance de la clinique* ja *Les Mots et les choses*.⁸⁵ Teoksessa *Naissance de la clinique* Foucault jäljitti lääketieteellisessä ajattelussa 1800-luvulla tapahtunutta muutosta, jonka seurauksena moderni lääketiede syntyi. Foucault mukaan lääketieteen muutoksessa ei vastoin yleistä käsitystä ollut niinkään kyse lääketieteen edistyksestä, vaan lääketieteellisen tietämisen ehtojen perinpohjaisesta uudistumisesta.⁸⁶

Teoksessa *Les Mots et les choses* Foucault'n tavoite oli samansuuntainen, mutta laajempi. *Les Mots et les choses* –teoksessa Foucault otti tavoitteekseen löytää kolmen erillisen aikakauden tietämistä mahdollistaneet *epistémè*t. Foucault kiinnitti huomionsa siihen, miten eri historiallisina aikakausina tietäminen perustuu hyvin erilaiselle pohjalle ja miten eri aikakausien tietämisperusteet ovat yhteismitattomia suhteessa toisiinsa. Näin eri aikakausien välillä tietämisessä esiintyy pikemminkin katkoksia kuin kehitystä, koska eri aikakausien välissä tietämisen perusta järjestellään kokonaan uudelleen. Havainnollistamaan tätä katkoksellisuutta Foucault valitsi tarkastelunsa kohteeksi renessanssin, klassisen ajan sekä modernin ajan tietämisen ja näiden aikakausien väliset katkokset. Kyseessä olevat aikakaudet rajautuvat siten, että Foucault katsoi ensimmäisen katkoksen renessanssin ja klassisen ajan välissä olleen noin 1600-luvun puolivälissä ja toisen katkoksen klassisen ajan ja modernin ajan välissä olleen 1800-luvun alussa.⁸⁷

Foucault'n analyysin aloitti renessanssin aika, jonka tietämistä Foucault'n mukaan luonnehti usko samankaltaisuuksien selitysvoimaan. Toinen toistaan lähellä olevien asioiden ajateltiin renessanssin ajattelussa olevan samanlaisia tai ainakin toisiaan muistuttavia. Samankaltaisuus veti eri asioita toistensa luo ja vastaavasti erilaisuuden perusteella tietyt asiat pysyivät toisistaan erillään. Esimerkiksi painavat esineet putoavat maata kohti, koska maa itsessään on painava ja kevyet esineet pyrkivät puolestaan nousemaan ilmaan, koska ilma on painotonta jne. Samankaltaisuus ei kuitenkaan selittänyt vain eri asioiden liikettä, vaan samankaltaisuuden selitysvoiman nähtiin olevan paljon perustavamman luontoista. Renessanssin ajattelussa koko maailmankaikkeus oli rakentunut samankaltaisuuksien varaan ja näin esimerkiksi taivaan ja tähtien suhde toisiinsa oli sama kuin maan ja kasvien. Samankaltaisuuksien leimaamassa maailmassa tietäminen tarkoitti yksinkertaisesti maailman ja sen sisällä tapahtuvien tapahtumien selittämistä osoittamalla niiden samankaltaisuus toisiin tapahtumiin ja asioihin. Tietämisen tavoitteena oli näin pystyä sijoittamaan

⁸⁵ Teokset käännetty englanniksi nimillä: *Birth of the Clinic* ja *The Order of Things*.

⁸⁶ Ks. Foucault 1989c.

⁸⁷ Foucault 1989b, xxii.

selitettävä asia samankaltaisuuksien ketjuun, johon kuului kaikki olemassa oleva. Edes samankaltaisuuksien esiintuomiseen tarvittava kieli ei ollut samankaltaisuuksien verkosta erillään, vaan kielen ilmausten katsottiin saavan merkityksensä siitä, että ilmaisut muistuttivat viittauksensa kohdetta ja näin kielen ilmauksia ei voinut ymmärtää erillään asioista. Vastaavasti mitään muutakaan ihmisen olemisen aluetta ei renessanssin ajattelussa eroteltu omaksi itsenäiseksi tiedon kohteekseen, vaan samaa tietämisen tapaa voitiin ja täytyi soveltaa kaikissa yhteyksissä.⁸⁸

Renessanssia seurasi klassinen aika, jolloin tietämisen tavassa tapahtui muutos. Foucault'n mukaan klassisella ajalla samankaltaisuudella ei enää ollut samanlaista asemaa tietämisessä kuin renessanssin aikana. Samankaltaisuuksiin vetoaminen nähtiin nyt vaarallisena selitystapana, koska sen ajateltiin helposti johtavan pelkästään luulon perusteella tehtäviin virheellisiin yleistyksiin. Oikeana pidetty selitystapa lähti nyt siitä, että esimerkiksi kaksi samantapaista asiaa asetettiin tarkastelun alle tavoitteena selvittää asioiden yhtäläisyydet ja erot. Tietämisen malliksi nousi nyt yhtenäiseen mittayksikköön perustuva mittaaminen, jonka avulla asioiden paikka yhtenäisessä järjestyksessä saatiin selville. Kaikki tieto organisoitiin yhdeksi systeemiksi, jossa jokaisen asian paikka määräytyi suhteessa toisiin. Foucault jatkaa, että näin klassisella ajalla tietämisen tärkein edellytys ei enää ollut eri asioiden yhdistely toisiinsa samankaltaisuuksiin vedoten, vaan asioiden erottelu toisistaan. Tiedon tuli nyt pystyä selvittämään asioiden itsenäinen olemus vertailemalla, joka kuitenkin samalla linkitti kaikki asiat osaksi samaa erojen ja yhtäläisyyksien kokonaisuutta. Verrattuna renessanssin ajan tietämiseen klassisen ajan tietäminen oli näin nykyaikaisin käsittein ilmaistuna rationaalisemmin järjesteltyä. Tietäminen ei perustunut mihinkään tiedon ulkopuoliseen, vaan tietämisen pohjana ollut asioiden järjestys oli itsessään luotu yhdellä tietämisen menetelmällä, eli vertailulla.⁸⁹

Klassiselle ajalle ominainen asioiden erottelu mahdollisti myös eri tiedon muotojen syntyminen. Foucault kirjoittaa teoksessaan klassisen ajan yleisestä kieliopista, luonnonhistoriasta ja varallisuuden analyyseistä, jotka kaikki eriytyivät klassisena aikana omiksi tiedon alueikseen. Näitä klassisella ajalla eriytyneitä tiedon alueita ei kuitenkaan tule pitää nykyisten vastineidensa edeltäjinä, sillä klassisen ajan tiedon muodot olivat kaikki saman klassisen *epistémèn* ehdollistamia. Yleinen kielioppi, luonnonhistoria ja varallisuuden analyysit pyrkivät kaikki tutkimuksissaan tuloksiin, jotka vastasivat jo maailmassa olevaa järjestystä. Klassinen tietäminen kaikissa eriytyneissä muodoissaankin keskittyi vain tutkimuskohteensa eri asioiden välisten suhteiden osoittamiseen sellaisena kuin ne löytyivät maailmasta itsestään. Esimerkiksi klassisen ajan yleisen

⁸⁸ Emt, 17–42.

⁸⁹ Emt, 54–55.

kieliopin piirissä ei sinänsä problematisoitu itse kieltä näkemällä kielen käsitteiden merkitykset muuttuviksi, vaan yleisen kieliopin tarkoitus oli ainoastaan järjestellä sanat ja niiden väliset suhteet vastaavaan järjestykseen kuin sanojen viittauskohteilla todellisessa maailmassakin oli. Näin yleinen kielioppi oli todellisuuden suoraa representointia ja kielen järjestys oli sama kuin maailman järjestys. Foucault'n mukaan todellisuuden representointi tarkoitti sitä, että klassisella ajalla tieto olevasta ei ollut enää täysin sama asia olevan kanssa toisin kuin oli ollut vielä renessanssin aikana. Kun renessanssin aikana sanat ja asiat olivat olleet täsmälleen sama asia, erottuivat klassisella ajalla sanat asioista, vaikka kuitenkin sanat olivatkin ymmärrettäviä vain sikäli kun ne representoivat maailman yhtenäistä järjestystä. Näin klassisella ajalla kieli ja representaatio olivat yhtä, mikä johti siihen, että tietämisestäkin tuli representaatiota.⁹⁰

Klassisen ajan tietäminen tuli päätökseensä 1700-luvun lopulla, jolloin klassisen ajan tietämisen perusrakenteet murtuivat. Representaatio ei ollut enää riittävä tietämisen tapa, koska klassisen ajan ja modernin ajan välisessä murroksessa usko maailman yhtenäiseen näkyvään järjestykseen katosi. Järjestyksen murtuessa asiat eivät enää määrittäneet suhteessa toisiinsa, vaan eri asioilla ajateltiin olevan oma orgaaninen rakenteensa, piirteensä, tilansa ja aikansa. Näin asioiden näkyvästä puolesta tuli alisteinen asian sisäisten elementtien suhteille, näiden elementtien muodostamalle rakenteelle ja aikaisemmin asian tietämisen suhteen ulkopuolella olleille vaikuttajille, kuten ajalle. Klassisena aikana tietämisen tavoitteena ollut ajaton luokittelu ei enää tyydyttänyt modernin ajan *epistémè*ä tiedon keskittyessä nyt erilaisiin vaikutusten sarjoihin ja kehitykseen.⁹¹

Foucault havainnollistaa muutoksen seuraamuksia erillisten tiedon alueiden kautta kirjoittamalla esimerkiksi siitä, miten moderni aika mahdollistaa ensi kertaa biologian. Biologiasta tulee nyt mahdollista, koska pinnalla näkyvät eroavaisuudet eivät enää muodosta klassisen ajan tapaan tietämisen perustaa ja näin näkyvien eroavaisuuksien syitä voidaan etsiä näkyvän pinnan alta, jossa erot lopulta kuihtuvat olemattomiin kaikkien erojen takana olevien elämän biologisten peruselementtien edessä. Samantapaisesti kielen tutkiminen filologian tapaan tulee modernina aikana ensi kerran mahdolliseksi, koska kieli nähdään asioista riippumattomana itsenäisenä kokonaisuutena. Nyt sanojen merkitys ei ole enää sidoksissa representaatioon, vaan merkityksellisyys syntyy suhteesta kieliopilliseen kokonaisuuteen.⁹²

Modernilla ajalla monelle muullekin tiedon alueelle, kuin vain biologialle ja filologialle, koittaa itsenäistymisen aika. Olennaista tieteenalaketän pirstaloitumisessa on se, että se osoittaa modernin

⁹⁰ Emt, 79 ja 120.

⁹¹ Emt, 251 ja 262.

⁹² Emt, 269 ja 280–281.

ajan *epistémèn* hajanaisen luonteen. Modernina aikana tiedolla ei ole enää pohjanaan mitään yhtenäistä järjestystä, josta kaikki tietäminen lähtee liikkeelle ja näin eri tiedon alueet voivat perustaa toimintansa toisistaan erillisiin lähtökohtiin. Yhtenäisen pohjan puuttuminen ei ole kuitenkaan vain mahdollistavaa, vaan myös uusia ongelmia aikaansaavaa. Uudet ongelmat eivät koettele niinkään niin kutsuttuja *a priori* tieteitä, sillä ne voivat tutkimuskohteensa selkeyden vuoksi yhä edetä tutkimuksissaan suuremmaksi osaksi deduktiivisin menetelmin. Ongelmat koettelevat lähinnä sellaisia modernin ajan synnyttämiä tiedon alueita, jotka empiiristä todellisuutta käsitellessään joutuvat toimimaan inhimilliseen havaintoon perustuen. Yhtenäisen järjestyksen puuttuminen tarkoittaa näille empiirisille tiedon alueille sitä, että ne eivät voi vedota enää mihinkään ihmisen ulkopuoliseen auktoriteettiin ja näin yksin ihmisestä tulee ensikertaa historiassa tietämisen lähtökohta.⁹³

Foucault'n mukaan ihmisen rajallisuus saattaa modernin ajan tietämisen paradoksaalisiin tilanteisiin, jotka tulevat erityisesti esiin modernin ajan mahdollistamissa ihmistieteissä. Ihmistieteillä Foucault viittaa sellaisiin empiirisen tiedon alueisiin, jotka pyrkivät tuottamaan tietoa ihmisestä maailmassa toimivana entiteettinä. Ihmistieteiden tutkimusasetelma on erityisen ongelmallinen siksi, että nyt ihminen toimii rajallisuudestaan huolimatta ristiriitaisesti sekä tiedon subjektina että objektina.⁹⁴

Ihmisen rajallisuuden tähden ristiriitaisesta ihmistieteiden tutkimusasetelmasta Foucault erottelee kolme eri paradoksia. Ensimmäisessä paradoksissa on kyse siitä, että ihminen esiintyy empiirisesti tutkittavana asiana, mutta on samalla itse tiedon transsendentaalinen ehto. Näin tuloksena on paradoksaalinen kierre, jossa tiedon *a priori* muuttuu empiiristen havaintojen pohjalta. Tämä johtaa siihen, että empiiriset havainnot alun perin mahdollistanut *a priori* ei todellisuudessa ollutkaan *a priori*. Toinen paradoksi koskee sitä, että vaikka ihmisen oleminen on selvittämättömyyden ympäröimää, esiintyy ihminen silti kaiken ymmärrettävyyden lähteenä *cogitona*. Paradoksissa kyse on siitä, että ajattelu on kykenemätön todistamaan olevan olemassaoloa. Foucault'n mukaan, ”ajattelen” ei enää johda Descartesin päättelyn tapaan seuraukseen ”olen olemassa”, sillä mikään ei enää liitä ajatuksia varmuudella olevaan. Näin ihminen pystyykin esiintymään ymmärrettävyyden lähteenä vain unohtamalla ajattelun epävarmuuden, mikä kuitenkin asettaa samalla asioita ihmisen ymmärryksen saavuttamattomiin. Kolmannessa paradoksissa puolestaan ihminen on samanaikaisesti sekä historian tuote että lähde. Nyt ihminen tunnustaa sen, että hänen olemisellaan on aina tausta, jonka muotoon hän ei ole ainoastaan itse vaikuttanut. Mutta vaikka ihminen ei

⁹³ Emt, 246 ja 312.

⁹⁴ Emt, 312.

koskaan voikaan päästä oman historiansa alkuun, näkee ihminen silti itsensä kykenevänä historiansa kirjoittajana. Näin maailmasta tulee historiallista ihmisen kautta ja hänen oman käsityskykynsä rajat ovat samalla koko historian rajat, vaikka hän itse onkin samanaikaisesti samaisen historian tuote.⁹⁵

Edellä esiteltyjen paradoksien huomiotta jättämiseen viitaten Foucault näkee, että ihmistieteiden vaivana on ”antropologinen uni”. Foucault’n mukaan, meidän tulisi herätä tästä unesta ja ymmärtää ihmistieteiden historiallinen sidonnaisuus aikamme *epistémèn* kanssa. Foucault’laisesta näkökulmasta ihmistieteet eivät ole seurausta tietämisen muotojen lineaarisesta edistymisestä läpi historian, vaan ihmistieteet ovat kaikkea muuta kuin ongelmaton tiedon alue, joka perustuu historiallisesti spesifiin tapaan asettaa ihminen tietämisen keskipisteeseen. Foucault jatkaa, että jos emme ymmärrä ihmistieteiden historiallisuutta ja herää antropologisesta unestamme, niin vaarana on tiedon ”antropologisaatio”, jolloin ihmistieteiden rooli tiedon välittäjänä kasvaa liian keskeiseksi.⁹⁶ Näin antropologisaatiossa ei ole kyse vain epistemologisista huolen aiheista, vaan sosiaalisen todellisuuden muokkaamisesta. Ihmistieteet pyrkivät julistamaan totuuden ihmisenä olemisen eri puolista ja näin muokkaamaan todellisuutta. Foucault alkaakin herätellä jo arkeologisella kaudellaan hänelle genealogiassaan keskeistä teemaa tieteellisen tiedon sidoksesta sosiaaliseen valtaan. Foucault huomaa jo tiedon arkeologisella kaudellaan sen, että koska diskurssin ulkopuolella ei ole mitään perustavammanluontoista totuuden tasoa, on diskurssissa kyse aina myös valtakamppailusta.⁹⁷ Foucault ei kuitenkaan vielä tiedon arkeologiassaan sido samalla tavalla tietoa ja valtaa yhteen kuin genealogiassa, jolloin tiedosta ja vallasta on enää mielekästä puhua vain toistensa yhteydessä.

2.3. VALLAN GENEALOGIA

2.3.1. Mitä on valta?

Foucault’n genealogisella kaudella valta nousee keskeisimmäksi voimaksi sosiaalisessa todellisuudessa. Keskeisin on kuitenkin väärä sanavalinta sikäli, että oikeastaan vallasta tulee ainoa todellisuutta määrittävä asia Foucault’lle: ”Valta on kaikkialla, koska se kattaa kaiken ja etenkin koska se tulee kaikkialta.”⁹⁸ Foucault nostaa teorioissaan vallan teemaksi, jonka avulla periaatteessa

⁹⁵ Emt, 318–335.

⁹⁶ Emt, 348.

⁹⁷ Foucault 1989a, 120.

⁹⁸ Foucault 1998, 70.

mitä tahansa asiaa voidaan lähteä analysoimaan. Erittäin tärkeää on kuitenkin ymmärtää, ettei vallan termein tehty analyysi tarkoita Foucault'le sitä, että analyysissä voitaisiin paljastaa yhteiskunnassa esiintyvät yksilöä rajoittavat valtasuhteet ja sitten vapautua niistä. Foucault'lle mitään vallan ulkopuolista tasoa ei ole olemassa, eikä vallasta vapautuminen voi siten esiintyä Foucault'n genealogian tavoitteena. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ihminen olisi Foucault'n ajatuksissa vain asetettu elämään erilaisten vallan asettamien kieltojen alla ja näin aina tuomittu rajoittamaan potentiaaliaan. Vallan luonne ei ole Foucault'lle vain negatiivista, toisin kuin usein ”perinteisissä” valta-analyyseissa ajatellaan. Foucault puhuikin vallan juridis-diskursiivisesta mallista, jonka vangiksi vallan analysointi on jäänyt. Juridis-diskursiivisen valtakäsityksen pääpiirteinä ovat kiellot, estäminen, naamioiminen, laki, sensuuri ja hierarkia. Valta on tässä käsityksessä ainoastaan tukahduttava voima, jonka ainoa keino on kieltää ja jonka vallassa oleva taho omistaa käyttäen sitä ylhäältä alaspäin.⁹⁹

Foucault'n mukaan moderneissa yhteiskunnissa vallan toiminta on juridis-diskursiivista mallia paljon monimutkaisempaa ja päätöksiä on yhä vaikeampi palauttaa suoraan mihinkään kaikesta päättävään tahoon. Kysymyksiä kuten ”mikä saa minut tekemään jotain?” tai ”miksi teen jotain?” ei voida enää ratkaista yrityksillä seurata päätöksentekoketjua valtapiramidin huipulle asti. Moderneissa yhteiskunnissa vallan toiminnan ytimeen johdattavat pikemminkin juuri edellisten kaltaisten kysymysten tarkastelu itsessään.

Foucault'laisessa vallan analytiikassa keskiössä on kysymys siitä, miten itseään arvioiva yksilö on ylipäättään syntynyt. Kysymyksen relevanssia Foucault hahmottaa muutoksella, joka tapahtui siirryttäessä kuninkaanvallasta moderneihin hallintamuotoihin. Monarkioissa valta oli selkeästi kuninkaan omaisuutta ja jaottelu hallitsijan ja hallittujen välillä oli absoluuttinen. Mitkä tahansa hallinnalliset päätökset voitiin palauttaa hallitsijaan tai vielä tarkemmin itse kuninkaan persoonaan. Tähän persoonaan kietoutuvaa valtaa pyrittiin lisäksi kokoajan tekemään mahdollisimman näkyväksi erilaisten seremonioiden ja näyttävien toimitusten kautta. Yksilöllisyys kuului nimenomaan kuninkaalle ja alamaiset hahmotettiin vain massana. Moderneissa yhteiskunnissa ”individualisoinnin poliittinen akseli”¹⁰⁰ kääntyi kuitenkin pikkuhiljaa ylösalaisin. Hallitsija katosi valtapiramidin päältä ja vallan erittelyoperaatiot alkoivat tuottaa alenevaa yksilöitymistä. Alenevan yksilöimisen tarpeen ytimessä oli nyt uudenlainen yksilöiden muodostama yhteiskunta, jossa esimerkiksi kysymykset väestöstä ja terveydestä tulivat uudella tavalla esille, kun yhteiskunnan kapasiteetin alettiin nähdä muodostuvan sen osina olevista yksilöistä. Eripuolella yhteiskuntaa

⁹⁹ Emt. 62-68.

¹⁰⁰ Foucault 1980, 217.

alkoikin esiintyä käytäntöjä ja tekniikoita, joiden tarkoituksena oli parantaa yksilöiden ominaisuuksia ja hyödyntää heitä entistä paremmin ja tehokkaammin.¹⁰¹

Juridis-diskursiivisesta valtakäsityksestä poiketen Foucault perustaakin oman valtakäsityksensä juuri erilaisiin yksilöiviin käytäntöihin ja tekniikoihin. Paradigmaattisena esimerkkinä moderneista yksilöivistä käytännöistä ja tekniikoista Foucault nostaa esiin Jeremy Benthamin suunnitelman Panopticon-vankilasta. Benthamin vankilan muodostaa kehän muotoinen rakennus ja kehän keskellä oleva vartiotorni, jonka ikkunoista näkyy kehän sisäpuoli. Vankien sellit ovat sijoitettu kehän muodostavalle rakennukselle siten, että jokaisessa on ikkuna sisäpuolelle päin ja näin tornista on näköyhteys jokaiseen selliin. Vankien valvomiseen Panopticonissa riittää kun torniin sijoitetaan vain yksi valvoja. Tämä yksinkertainen tilan järjestely tarjoaa siis mahdollisuuden jatkuvaan yksilön tarkkailuun mahdollisimman tehokkaasti. Panopticonin toiminta on kuitenkin vielä perustavamman luontoista, kuin vain yksilöiden ulkoista valvontaa. Panopticonin suunnitelmaan kuuluu lisäksi se, että vangit eivät itse pysty näkemään sisään vartiotorniin ja tästä johtuen vangit ovat omasta näkökulmastaan katsoen potentiaalisesti koko ajan valvonnan alla. Näin Panopticon alkaa toimia itsestään, kun koko ajan potentiaalisen valvonnan alla olevat vangit tiedostavat tilanteensa ja alkavat valvoa ja säädellä itse omia tekemisiään. Näin pystytään tuottamaan, ei vain korjaustoimille altistuva yksilö, vaan yksilösubjekti, joka hallitsee ja normalisoi itse itsensä.¹⁰²

Panopticonin kyky tuottaa itse itseään hallitseva yksilösubjekti esimerkillistää sitä, että vallan toiminta ei ole Foucault'lle vain rajoittavaa, kuten juridis-diskursiivisessa mallissa. Foucault'n ajattelussa valta ei toimi kielloin tai estoin, vaan päinvastoin vallan toiminta on ensisijaisesti todellisuutta tuottavaa. Valta vaikuttaa toimintaan ja päämääriin, mutta tavalla, joka saa näyttämään asioiden kulun luonnolliselta. Esimerkiksi kategoriat normaali/epänormaali ja terve/sairas syntyvät lääketieteellisten tai psykiatristen jaotteluiden seurauksena ja siirtyvät sieltä erilaisten vallan käytäntöjen ja tekniikkojen avulla jäsentämään tavallista elämää. Jaotteluiden sisäistäminen muokkaa sekä suhtautumista itseän että muiden suhtautumista jaotteluiden kohteeksi joutunutta ihmistä kohtaan. Näin valta pystyy tuottamaan kohteensa todellisuuden, joka nyt näyttää ainoalta mahdolliselta todellisuudelta. Tätä vallan toiminnallista aspektia kuvaten Foucault käyttääkin vallasta ranskankielistä termiä *pouvoir*, joka viittaa osaamiseen, kykyyn ja toimivaltaan.

Valta on kiinnittynyt toimintaan ja foucault'laisessa valta-analyysissä ei olekaan mieltä etsiä vallan keskuksia tai kysyä, kenellä valta on. Valtaa ei nimittäin voi omistaa, vaan sitä voidaan ainoastaan

¹⁰¹ Emt. 263.

¹⁰² Foucault 1980, 225–226.

käyttää. Valtaa on olemassa ainoastaan käytännöissä ja niiden perustana olevissa diskursseissa ja näin valta on jo valmiiksi olemassa ennen kuin sitä käytetään. Valtasuhteen osapuolet syntyvät vallankäytön kautta, eivät sitä ennen. Foucault’laisessa tutkimuksessa kysymystä ”kenellä valta on?” ei voidakaan ratkaista ennen kuin pystytään vastaamaan kysymykseen ”kuinka valta toimii?”.¹⁰³ Seuraus tästä ajattelusta on, että tarkastelu siirtyy mikrotasolle, jossa erilaiset strategiat, taktiikat ja tekniikat toimivat ja jossa niitä käytetään. Valta nousee mikrotason käytännöistä, jotka luovat perustan kaikille suuremmille vallanmuodoille. ”Vallan termin tehty analyysi ei saa olettaa lähtökohdaksi valtion suvereeniutta, lain muotoa tai herruutuksen kaikenkattavaa ykseyttä – ne ovat vasta sen lopputuloksia.”¹⁰⁴, kirjoittaa Foucault.

Mikrotason vallankäytön painotus ei tarkoita kuitenkaan sitä, että mikrotaso olisi Foucault’lle ainoa hänen valta-analyysinsä taso. Foucault analysoi myös makrotason valtamekanismeja, mutta katsoo, että makrotason valtamekanismeissa on kyse aina lukuisten eri mikrotason asetelmien yhteenpunoutumisesta. Lukuisten vallan mikrotason strategioiden, tekniikoiden ja taktiikoiden muodostamasta yhteiskunnallisen vallan kokonaisasetelmasta Foucault käyttää nimitystä dispositiivi (*dispositif*). Dispositiivi on vallan/tiedon tai toisin sanoen eri tekniikoiden ja diskurssien muodostama verkosto. Dispositiivissä erilaiset vallan tekniikat ja tietoa säätelevät diskurssit yhdistyvät toisiinsa, jolloin vallan vaikutukset eivät enää rajoitu vain tietyn makrotason tekniikan sovellusalueelle, vaan erilaisten tekniikkojen pyrkimykset alkavat järjestää tiedon tuottoa.

Dispositiivina ei tule kuitenkaan ymmärtää kaikkea sääteleväksi rakenteeksi, vaan Foucault painottaa sen olevan eräänlainen ”strateginen tilanne”. Dispositiivi on koko ajan potentiaalisesti muutoksen alainen, dynaaminen kokonaisuus, eikä jähmeä institutionalisoitunut valtakoneisto. Dispositiivi koostuu lukuisten vallan tekniikoiden ja diskurssien yhteenpunoutumisesta. Näin muutokset yhdessäkin dispositiivin osassa tarkoittavat helposti sitä, että kokonaisasetelma järkkyy. Dispositiivin pitääkin pystyä tuottamaan itsensä jatkuvasti uudelleen. Dispositiivi-käsitteellä Foucault pyrkii siis kuvaamaan yhteiskunnallista valtamekanismia, joka ei perustu mihinkään dispositiivin ulkopuoliseen. Dispositiivin ”sääntöjä” ei voi kirjata ylös säädöskokoelmaksi tai erilliseksi lakitekstiksi, vaan dispositiivi oikeuttaa ja saattaa toimintaan itse itsensä. Näin dispositiivi viittaa soveltamisalueellaan vallitsevaan järjestykseen, joka onnistuu tuottamaan dispositiivin jatkuvuuden kannalta tarvittavia subjektipositioita. Tässä tehtävässä dispositiivi ei

¹⁰³ Foucault 1988b, 103–104.

¹⁰⁴ Foucault 1998, 69.

kuitenkaan hyödynnä liberalistisia oikeudellisia periaatteita, vaan dispositiivin keskiössä ovat erilaiset vallan ja tiedon liitoksissa syntyvät normit.¹⁰⁵

2.3.2. Normi, normalisaatio, biovalta ja *gouvernementalité*

Foucault ei genealogiassaan hylännyt tiedon arkeologisen kauden kehittelyitään. Genealogiassaan Foucault pikemminkin vain muovasi tiedon arkeologisella kaudellaan kehittämiään ideoita nostamalla tiedon yhteyteen vallan. Genealogiassa Foucault'n kehittelyjen logiikka säilyy hyvin samanlaisena kuin aiemminkin, mikä voidaan huomata vertaamalla tiedon arkeologian *epistémè* genealogian dispositiiviin. Näillä kahdella käsitteellä on Foucault'n ajattelussa hyvin samanlainen funktio ja Johanna Oksala onkin todennut, että genealogisella kaudella dispositiivi korvaa *epistémèn* Foucault'n teoretisointien transsendentaalina.¹⁰⁶

Dispositiivi esiintyy genealogiassa tiedon *a priorina* samoin kuin *epistémè* tiedon arkeologiassa, mutta näiden käsitteiden välillä on silti ero. Eroavaisuutena näiden käsitteiden välillä on se, että dispositiivin soveltamisala on paljon laajempi kuin *epistémèn*. Foucault kirjoittaakin, että kun *epistémè* on vain diskursiivinen järjestelmä, on dispositiivi järjestelmä, jonka alle kuuluu paitsi diskursiiviset niin myös ei-diskursiiviset elementit, eli toisin sanoen erilaiset vallan käytännöt ja tekniikat. Vaikka Foucault erotteleekin *epistémèn* dispositiivista selventäessään genealogiansa kehittelyjä suhteessa tiedon arkeologiaan, kyse ei ole kuitenkaan siitä, että genealogiassa *epistémè* voisi esiintyä irrallaan dispositiivista. Genealogiassa käsite *epistémè* katoaa lähes täysin Foucault'n kirjoittelusta, koska Foucault katsoo, että tieto ei voi enää esiintyä vallasta irrallaan. Valta ja tieto esiintyvät nyt aina toisiinsa kytkeytyneinä, eikä niitä voi enää ymmärtää toisistaan erillisinä.¹⁰⁷

Foucault'n genealogisen kauden näkemystä vallasta ja tiedosta yhteenkietoutuneena kokonaisuutena kuvaa se, miten hän uudelleen arvioi ihmistieteiden syntyä. Foucault kirjoittaa nyt siitä, miten modernin *epistémèn* synty oli sidoksissa erilaisiin vallan tekniikoihin. Foucault'n mukaan ihmisestä tuli ensisijaisesti tiedon kohde sen takia, että eripuolilla yhteiskuntaa syntyneet ihmiseen keskittyvät kurinpidolliset, valvonnalliset ja muut hallinnalliset tekniikat asettivat ihmisen uudenlaiseen asemaan. Kun ihminen asetettiin erilaisten tekniikoiden arvioitavaksi, alettiin hänet samalla käsittää oliona, jonka käyttäytyminen voidaan ottaa haltuun tieteellisesti. Näin modernien ihmistieteiden

¹⁰⁵ Emt, 76–84 ja Dreyfus & Rabinow 1983, 121.

¹⁰⁶ Oksala 2002, 136.

¹⁰⁷ Foucault 1988a, 194–197.

juuret ovat hallinnallisissa tarpeissa, kun kohteiden ja keinojen arviointi tarvitsi tuekseen entistä systemaattisempaa tietoa.¹⁰⁸

Genealogiassa ihmistieteiden tuottamaa tietoa ei voikaan erottaa vallan toiminnasta, sillä näiden tieteiden kohde – yksilö – on vallan tuottama. Vallan ja tiedon yhteenkietoutuneisuus on kuitenkin genealogiassa monimuotoisempaa kuin vain yksinkertainen ”valta edeltää tietoa” –suhde. Nimittäin samalla kun ihmistieteet alkavat tuottaa ihmisen lajiolemuksesta ”luonnollista” tietoa, voidaan yhteiskunnallinen hallinta järjestää niiden pohjalle. Ihmistieteet alkavat nyt määrittää esimerkiksi sitä, mikä on missäkin suhteessa normaalia ja mikä taas ei ole. Näin ihmistieteet osallistuvat suoraan vallan toimintaan, ja yhteiskunnallinen valtamekanismi muodostuu katkoksellisen valta/tieto –verkoston eli dispositiivin pohjalle.¹⁰⁹

Foucault'n genealogisella kaudella jo hänen arkeologiassaan esiintynyt huoli todellisuuden ihmistieteellistymisestä siis säilyy. Enää Foucault ei tässä yhteydessä kuitenkaan puhu todellisuuden ”antropologisaatiosta”. Nyt kun valta liittyy entistä vahvemmin ihmistieteiden toimintaan, hän alkaa puhua todellisuuden normalisaatiosta. Arkeologisen kauden antropologisaatio eroaa genealogian normalisaatiosta siinä, että kun antropologisaatio viittaa pitkälti vain ihmistieteellisen tiedon tasoon, viittaa normalisaatio tiedon tason lisäksi myös ihmistieteellisen tiedon käytännön vaikutuksiin. Normalisaatiossa ihmistieteen tuottama tieto ei jää vain tiedeyhteisön haltuun, vaan se tarjoaa vallalle eri yksilöiden arviointiin tarvittavan perusteen, eli normin. Näin ihmistieteellinen tieto on tärkeä osa modernia yhteiskunnallista valtamekanismia, sillä normi on dispositiivin keskipiste. Normissa kohtaavat sekä tieto että valta ja myös mikro- ja makrotaso. Normi on mekanismi, jonka avulla jokainen ihminen voidaan yksilöidä suhteessa yhteiseen mittayksikköön, mutta samalla normi on myös kaiken alleen kattava totaliteetti. Kukaan ei voi enää olla normin ulkopuolella, sillä ketä tahansa voidaan verrata normiin. Näin normi integroi kaiken kiinni itseensä. Edes epänormaalia ei tule ymmärtää normin ulkopuoliseksi, koska epänormaali on epänormaali vain suhteessa normiin. Epänormaali ja normaali ovatkin vain saman jatkumon eri pisteitä, eikä normalisoivan yhteiskunnan ulkopuolella näin ole enää ketään.¹¹⁰

Normalisoiva yhteiskunta on kuitenkin ihmisiä arvottava yhteiskunta, vaikka kenenkään ei enää katsotakaan sen ulkopuolella olevan. Normiin perustuvan mittaamisen lähtökohta on, että epänormaali on normaalille uhka. Epänormaalin ja normaalin välillä vallitsee näin hierarkkinen suhde. Eripuolella yhteiskuntaa esiintyvä normiin perustuva mittaaminen pyrkii tunnistamaan

¹⁰⁸ Foucault 1980, 419.

¹⁰⁹ Helen 1994, 285.

¹¹⁰ Ewald 1992, 172–174.

poikkeavuudet sen tähden, että poikkeavuuksiin voidaan puuttua ja tällä tavalla ohjata poikkeava ihminen kohti normaalia. Normiin perustuvan mittaamisen tavoitteena on näin tuottaa poikkeavan yksilöruumiin ”tapaus”, jonka kimppuun korjaustoimet voidaan kohdistaa kouluissa, varuskunnissa, sairaaloissa, vankiloissa jne. Näin normalisoivan yhteiskunnan ominaispiirteenä on se, että ennen yhteiskunnan ulkopuolelle suljetut poikkeavat yksilöt nostetaan nyt yhteiskunnan ytimeen. Esimerkiksi lainrikkojaa ei enää modernissa yhteiskunnassa juurikaan uhata kuolemalla niin kuin ennen oli tapana, vaan hänen elämänsä pyritään ennemminkin ottamaan eri keinoin yhteiskunnan haltuun ja ohjailemaan sitä entistä paremmin kohti lainkuuliaista elämää. Tästä johtuen Foucault’n mukaan normalisoivassa yhteiskunnassa on tarpeellista, että ”lapsi on paremmin yksilöity kuin aikuinen, sairas paremmin kuin terve, mielenvikainen ja rikollinen paremmin kuin normaali ja rikkeetön henkilö”¹¹¹.

Pyrkimys normista poikkeavien elämän ohjailuun ei kuitenkaan tarkoita sitä, että normalisoivan yhteiskunnan valta olisi ulkoista suhteessa normista poikkeaviin. Kuten jo todettua, modernin valta ei toimi käskyn, kiellon tai pakon avulla, vaan poikkeavan aineksen yksilöinnissä on kyse panopticonmaisesta itseään kontrolloivan kurinalaisen subjektin tuottamisesta. Moderni valta pyrkii siihen, että yksilöity henkilö sisäistää normin ja tietää tämän jälkeen sen, mikä on normaalia ja käyttäytyy normin mukaan. Esimerkiksi normalisoivan yhteiskunnan tavoitteena voi olla, että ylipainoiset ihmiset ymmärtäisivät itse ylipainonsa riskit, alkaisivat kuntoilla ja näin säästäisivät yhteiskunnan varoja vähentyneiden terveystkustannusten johdosta. Modernissa normalisoivassa yhteiskunnassa valta kiinnittyy näin suoraan ihmiskehoihin, jotka käsitetään eräänlaisina manipulaation avulla hyödynnettävinä koneina. Ylipaino-esimerkkiä jatkaen kyse on siis siitä, että hoikemmasta ihmisestä on enemmän hyötyä yhteiskunnalle kuin ylipainoisesta, koska hoikan vähäisistä terveysongelmista johtuen hän on yhteiskunnalle tuottavampi osanen kuin ylipainoinen.

Näin Foucault liitti ihmisen sisäisen maailman kehityksen yhteiskunnallisen vallan tavoitteisiin ja kirjoitti siitä, että ihmisen subjektiviteetti on itse asiassa seurausta vallan tavoitteista. Samantapaisesti kuin ihmistieteilläkin, myös ihmisen subjektiviteetilla on perustansa yksilöivissä vallan tekniikoissa. Foucault’n mukaan ruumiista erillinen sielu on vain kristillisen teologian haavekuva. Todellisuudessa sielussa on kyse ruumiin subjektivaatiosta, jonka avulla ruumiin tuottava potentiaali halutaan hyödyntää paremmin. Foucault kääntääkin vanhan sanonnan, jonka mukaan ruumis on sielun vankila, pääläelleen ja toteaa, että modernissa yhteiskunnassa sielu on ruumiin vankila.¹¹²

¹¹¹ Foucault 1980, 218.

¹¹² Emt, 44–45.

Foucault'n sijoittaa siis sekä modernin subjektiviteetin että ihmistieteiden synnyn samojen vallan tekniikoiden yhteyteen, mikä tietenkään ei tapahdu sattumalta. Samaan aikaan kun moderneissa vallan yksilöivissä tekniikoissa ihminen alettiin käsittää muovattavana oliona, syntyi myös ihmistieteellinen tieto ja pian tämän jälkeen ihmistieteissä alkoi esiintyä sellaisia termejä kuten psyyke, persoonallisuus, tietoisuus ja subjektiivisuus.¹¹³ Näin modernia valtaa analysoitaessa foucault'laisesta näkökulmasta minkäänlainen ihmisten ohjaaminen, tieto ihmisestä tai ihmisen sisäinen maailma ei ole tarkastelun ulkopuolella, vaan kaikkien näiden elementtien voidaan nähdä tukevan toinen toisiaan. Foucault'n vallan genealogiaan ei täten kuulu vain ihmistieteellisen tiedon ja yksilöivien käytäntöjen problematisointi, vaan kyse on koko inhimillisen olemisen problematisoinnista. Etenkin genealogian loppuvaiheessa ihmisen elämän sidonnaisuus yhteiskunnassa vallitsevaan strategiseen tilanteeseen tulee korostetusti esiin, kun Foucault alkaa puhua biovallasta. Biovalta on modernin vallan muoto, jossa elämästä tulee vallan ensisijainen kohde ja ihmisen elämälle ominaiset ilmiöt tuodaan tiedon ja vallan järjestyksen piiriin. Elämä pyritään sulauttamaan sitä ohjaaviin tekniikoihin jäsentelemällä elämää esimerkiksi perustarpeiden, keskimääräisen eliniän, hyvän terveyden ja hygienian kautta. Foucault kirjoittaa, että näin ensimmäistä kertaa historiassa ”biologinen oleminen heijastuu poliittisessa olemisessa.”¹¹⁴

Biovallan ideaa voidaan parhaiten selventää sen kautta, mitä Foucault kirjoittaa seksuaalisuuden¹¹⁵ saamasta ihmisten hallinnallisesta merkityksestä. *Seksuaalisuuden historia (Histoire de la sexualité)* –teoksensa ensimmäisessä osassa Foucault kirjoittaa, että seksuaalisuudesta on tullut sekä yksilöllisyyden tunnusmerkki että hallinnallisten menettelyiden teema. Seksuaalisuuden kautta yksilöllisyyden analysointi mahdollistuu seksuaalisuuden luomien linjojen mukaan. Samalla seksuaalisuus on keskiössä yhteiskunnallisissa pyrkimyksissä, kuten esimerkiksi kehotuksissa lisääntyä tai rajoittaa lisääntymistä. Seksuaalisuus on näin ruumiin ja väestön yhtymäkohta, jonka hallitsemisesta on tullut vallalle keskeinen maalitaulu. Valta hyödyntää, käyttää ja hahmottelee seksuaalisuutta erilaisin tavoin ja menetelmin tavoitteensa saavuttamiseksi.¹¹⁶

Näin seksuaalisuus siis syntyy ja muotoutuu erilaisten vallan mekanismien vaikutuksesta, eikä niistä irrallaan. Mitään luonnollista ihmisen syntymässä meille annettua seksuaalisuutta ei ole olemassakaan, vaan seksuaalisuus on vallankäytön tulos. Seksuaalisuuden sidos valtaan ei

¹¹³ Emt, 45.

¹¹⁴ Foucault 1998, 101.

¹¹⁵ Seksuaalisuus pitää ymmärtää Foucault'n ajatusten yhteydessä varsin laajassa merkityksessä. Laajassa merkityksessä seksuaalisuus kattaa alleen biologisen sukupuolen, sukupuoli-identiteetin, seksuaalisen suuntautuneisuuden, seksuaalisen halun, suvun jatkamisen jne.

¹¹⁶ Foucault 1998, 104–105.

kuitenkaan poista sitä, että ihmisenä olemme jäsenyy vahvasti seksuaalisuuden kautta. Ymmärrämme itsemme seksuaalisiksi olioiksi ja näin toimimme itse osasina vallan tavoitteissa seksuaalisuuden dispositiivissa. Näin biovallassa on kyse siitä, että asetamme oman elämämme eri puolia vallan luomiin kategorioihin, jotka samalla alkavat jäsentää kokemustamme kyseisistä elämämme puolista. Nyt valta ei ole enää vähäisimmässäkään määrin ulkoista suhteessa itsemme, vaan elämämme merkityksellistyy vallan vaikutuksesta.

Biovallan toiminnan kautta hahmottuu myös Foucault'n vallan genealogian keskeisin piste, eli subjekti. Foucault'n genealogiassa yhteiskunnallinen valta ei ole enää yksilölle ulkoista, vaan se muuttuu subjektin tuottamisen tekniikaksi. Niin kuin Panopticonissa tavoitteena oli luoda itse itseään kontrolloiva vanki, on Foucault'n mukaan modernin yhteiskunnan tavoitteena luoda omaa elämäänsä kontrolloiva subjekti.

Foucault kiinnitti suhteellisen paljon huomiota siihen, että kyseisessä tavoitteessa onnistuakseen modernin poliittisen järjen on pitänyt pystyä yhdistämään sekä yksilöinti että totalisointi. Foucault katsoi, että yksilöivien ja totalisoivien hallinnan tekniikoiden keskinäinen yhteensovittaminen luo jännitteen, joka on luonteenomaista etenkin länsimaisissa yhteiskunnissa. Tälle modernille poliittiselle hallinnan logiikalle, joka pyrkii yhdistämään sekä yksilöinnin että totalisaation, Foucault antoi nimen *gouvernementalité* (eng. *governmentality*). *Gouvernementalité* viittaa siis hallinnolliseen rationaalisuuteen, jossa on kyse siitä, minkälaisilla käytännöillä ja tekniikoilla pystytään hallitsemaan nykypäivän ”vapaata” yksilöä, eli miten hallinta saadaan toimimaan niin, että ihmiset noudattavat sitä omasta vapaasta tahdostaan. Foucault'n *gouvernementalité*-teeman sisällä hallinta pitää näin ymmärtää käytöksen ohjaamisena tai muovaamisen, eikä suoranaisena alistamisena. Foucault'n ajatus hallinnasta käytöksen ohjaamisena tai muovaamisena johti siihen, että Foucault ei rajoittanut *gouvernementalité*-tutkimuksiaan vain esimerkiksi valtion harjoittaman hallinnan tutkimukseen, vaan hän katsoi hallinnan problematiikan olevan läsnä useissa muissakin yhteyksissä. Foucault katsoi, että oli kyse sitten byrokraattisesta hallinnasta, kasvatuksellisesta hallinnasta tai itsehallinnasta, säilyi sama tarve käytöksen ohjaamiseen myös näissä yhteyksissä.¹¹⁷

Gouvernementalité-teeman piirissä esiintyneet kiinnostuksen kohteet, kuten yksilönvapaus ja ihmisen sisäinen itsehallinta, ennakoivat Foucault'n tuotannossa pian tapahtuvaa siirtymää pois yksioikoisesta vallankentän analysoinnista. Genealogia on tullut tiensä päähän ja Foucault nostaa kirjoittelunsa keskiöön subjektin sisäisen kokemuksen. Jälleen kerran Foucault ei kuitenkaan hylkää aikaisempien kausiensa kehittäjiä, vaan hän muovaa ja kehittää niitä palvelemaan entistä

¹¹⁷ Foucault 1981 ja Gordon 1991, 2–3.

paremmin uusia kiinnostuksen kohteitaan. Foucault asettaa vielä entistä vahvemmin subjektin teoretisointinsa keskeisimpään pisteeseen ja samalla sitoo myös hänen aikaisemmankin tuotantonsa subjekti-teeman ympärille.

Foucault kirjoittaa nyt, että subjektiksi tuleminen perustuu kolmeen eri vaiheeseen, jotka samalla myötäilevät hänen tuotannostaan löytyviä erillisiä kausia. Tiedon arkeologiaa myötäilevä ensimmäinen vaihe liittyy siihen, että kielellisesti subjekti objektivoidaan. Tähän liittyy yleensä jonkinlainen tieteellinen kategorisointi ja kyse on siis siitä, että synnytetään jonkinlainen subjektin kategoria. Vallan genealogiaa myötäilevässä toisessa vaiheessa subjekti objektivoidaan erottelemalla hänet muista tai synnytetään erottelu subjektin sisäiseen maailmaan. Syntyy objektivoivia erotteluita, kuten esimerkiksi järkevä/hullu, kunnollinen/rikollinen tai terve/sairas. Subjektiksi tuleminen kolmas vaihe viittaa puolestaan siihen, että subjekti tekee itse itsestään subjektin kahden ensimmäisen vaiheen kategorisointien perusteella.¹¹⁸ Nyt Foucault nostaa siis subjektiksi tuleminen kolmannen vaiheen kirjoittelunsa keskiöön ja alkaa puhua siitä etiikkana.

2.4. ETIIKKA

2.4.1. Valta/tieto –verkostosta irrallinen subjekti

Subjektilla oli keskeinen asema Foucault'n ajattelussa jo genealogisella kaudella, jolloin Foucault keskittyi subjektin muodostumiseen vallankäytön näkökulmasta. *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisen ja toisen osan välillä Foucault alkoi kuitenkin tuntea hänen genealogisen kautensa pohdinnan subjektin muodostumisesta puutteelliseksi ja tästä johtuen hän päätyi laajentamaan analyysinsä alaa. Jo *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa Foucault'n tavoitteena oli tutkia seksuaalisuuden historiaa kokemuksena, mutta tällöin Foucault vielä katsoi, että ihmisen seksuaalisuuden kokemus voidaan löytää analysoimalla vain seksuaalisuutta sääteleviä valtajärjestelmiä, jotka pakottavat ihmisen seksuaalisuuden haluamaansa muotoon. *Seksuaalisuuden historian* toisen osan johdannossa Foucault alkoi kuitenkin kritisoimaan tätä lähestymistapaa ongelmalliseksi kirjoittaen: ”Tuntui vaikealta ryhtyä analysoimaan seksuaalisuuden kokemuksen muotoutumista ja kehittymistä 1700-luvulta lähtien ilman historiallista ja kriittistä tutkimusta halusta ja haluavasta subjektista”.¹¹⁹

¹¹⁸ Foucault 1983, 208.

¹¹⁹ Foucault 1998, 118–119.

Foucault näki näin riittämättömäksi aikaisemman genealogisen näkemyksensä, jossa ihmisen sisäisen maailman kehitys yksinkertaisesti perustuu siihen, että ihminen asettaa itsensä vallan osoittamalle paikalle. Tämän asetelman Foucault halusi etiikassaan problematisoida uudelleen ja kysyi: ”Minkälaisen totuussuhteen myötä ihminen ryhtyy ajattelemaan omaa olemistaan, kun hän kokee itsensä hulluksi tai sairaaksi, kun hän pohtii itseään elävänä, puhuvana ja työtä tekevänä oliona tai kun hän tuomitsee itsensä ja rankaisee itseään rikollisena?”¹²⁰ Näin termi etiikka ei Foucault’n tuotannon kohdalla viittaa yrityksiin kehittää yleistä moraaliteoriaa, vaan Foucault käyttää termiä etiikka kokoavana ilmauksena tarkoittaessaan kaikkia niitä itsesuhteen muotoja, joilla ihminen tekee itsestään moraalisubjektin.

Foucault’n etiikan lähtöasetelma vaikuttaa kuitenkin helposti ensi näkemältä hyvin ongelmalliselta. Foucault’n genealogisen kauden ajattelussahan subjekti oli puhtaasti vallan tuotos ja näin integraalinen osa valta/tieto –verkostoa. Genealogiassa ei ollut kyse siis siitä, että subjekti jollain tavalla vain sisäistää vallan tavoitteet, vaan siitä että subjektiä ei voi ymmärtää valta/tieto –verkosta irrallaan. Esimerkiksi haluava subjekti on yhtä aikaa sekä seksuaalisuuden dispositiivin tuotos että toiminnallinen osa seksuaalisuuden dispositiivia, jolloin hän haluamalla toteuttaa koko ajan vallan tavoitteita. Tärkeää on ymmärtää, että foucault’laisesta näkökulmasta seksuaalisuuden dispositiivi on se, joka luo halun. Subjektilla ei ole olemassa mitään seksuaalisuuden dispositiivia edeltävää halua. Foucault’n idea subjektista ei näin ole täysin yhteneväinen esimerkiksi sosiaalisen konstruktivismin ideoiden kanssa, koska Foucault’n ajattelussa subjektin muodostumisessa kyseessä ei ole oppiminen tai sosialisatio. Foucault’n ajattelussa kyse on nimenomaisesti siitä, että subjektilla ei ole olemassa mitään aikaisempaa olemusta ennen subjektiksi tuloaan. Samalla kun valta/tieto –verkosto luo subjektin, valta/tieto –verkosto muodostuu subjektin tietämyksen rajaksi, eli transsendentaaliksi. Genealogiassaan Foucault pyrki historiallisen aineiston avulla jäljittämään näitä subjektin olemassaolon ehtoja, jotka hän näki subjektin toimintaa määrääväksi. Nyt etiikassaan Foucault on kuitenkin paradoksaalisen oloisesti sitä mieltä, että vaikka subjekti onkin täysin valta/tieto –verkoston muodostama, niin subjektin ei tule katsoa olevan valta/tieto –verkostosta täydellisen riippuvainen ja ihmisen itsesuhteessa piilee mahdollisuus vastarintaan.

Foucault’n paradoksaalisen oloisen subjekti-käsityksen ei kuitenkaan tarvitse johtaa umpikujaan, sillä kyseinen paradoksi on mahdollista ratkaista. Judith Butler on kirjoittanut, että Foucault’n subjektiksi tuleminen vaikuttaa ongelmalliselta, koska subjektin toimijuus syntyy alistussuhteen seurauksena. Näin subjektin myöhempi toiminta tuntuu olevan vain heijastumaa aikaisemmasta

¹²⁰ Emt, 120.

alistussuhteesta. Butler kuitenkin jatkaa, että näin ei kuitenkaan aina ole, sillä subjektin synnyttävä valta ei välttämättä ole sama kuin subjektin itsensä omassa toiminnassaan käyttävä valta.¹²¹

Butlerin esiin tuomassa vallan katkoksesta kyse on siitä, että valta/tieto –verkosto toki synnyttää subjektiposition, johon yksilö asettuu, mutta samalla valta/tieto –verkosto ei kuitenkaan ole deterministinen kaiken vallan omistava rakenne. Näin subjektin kaikkia tulevaisuuden tekoja ei voida johtaa suoraan siitä hetkestä, kun valta luo subjektin. Tämä johtuu siitä, että Foucault'n ajattelussa valta on aina kiinnittynyt toimintaan, ja näin valta/tieto –verkoston jatkuvuus perustuu nimenomaisesti toiminnalliseen subjektiiin, joka oman toimintansa kautta toimii valta/tieto –verkon osana. Valta/tieto –verkoston luoma subjekti on näin samassa itsessään *vallan subjekti*, eli toiminnassaan valtaa käyttävä subjekti. Butler kirjoittaa, että seurauksena tästä vallan jakautumisesta on se, että valta/tieto –verkosto ei ole enää yhtä kuin valta kokonaisuudessaan. Subjekti on näin valta/tieto –verkosta erillään oleva toimija. Nyt se, miten hyvin valta/tieto –verkosto pystyy pitämään subjektia otteessaan, riippuu siitä, kuinka hyvin valta/tieto –verkosto pystyy aina yhä uudelleen uusintamaan itsensä subjektin sisäisessä maailmassa.¹²²

Foucault'n etiikan lähtökohdan ymmärtääksemme meidän täytyy siis muistaa, että valta ei ole yksi, vaan on olemassa monia valtoja. Foucault tuo vallan eri tasojen moninaisuuden esiin myös itse toteamalla yhdessä viimeisimmistä haastatteluistaan, että hänen valta-analytiikastaan voidaan löytää kolme erillistä tasoa: strategiset suhteet, hallinnan tekniikat ja hallitsemistilat (ransk. *les états de domination*, eng. *levels of domination*).¹²³ Vallan monitasoisuus onkin juuri se, joka tekee subjektin itesuhteen tarkastelun mielekkääksi, koska enää kaikkea valtaa ei tarvitse samaistaa esimerkiksi johonkin hallitsemistilaan. Näin ei-subjektiiiviset vallan ja tiedon makrorakennelmat voidaan erottaa subjektien mikrotason toiminnasta ja heidän omasta vallan käytöstään. Erottelu on kuitenkin nyt vasta teoreettinen. Mahdollisuus erotella subjektin oma valta massiivisista vallan ja tiedon makrorakennelmasta ei poista sitä, että eri asiat, joiden kautta jäsenämme elämäämme, syntyvät edelleen valta/tieto –verkoston vaikutuksesta ja näin valta/tieto –verkosto uusintaa otteensa meistä usein varsin helposti. Esimerkiksi seksuaalisuus on yhä vallan synnyttämä ja edelleen meidän on vaikea ajatella elämäämme seksuaalisuudesta irrallisena. Näin valta/tieto –verkosto säilyy joka tapauksessa osana subjektin kokemuksesta myös etiikassa, vaikka Foucault onkin nyt antanut subjektille hieman enemmän pelivaraa kuin aikaisemmin.

¹²¹ Butler 1997, 12.

¹²² Emt, 16.

¹²³ Foucault 1988c, 19.

Valta/tieto –verkoston roolista johtuen etiikka onkin lähempänä Foucault’n tuotannon muita kausia kuin saattaa äkkiseltään näyttää. Foucault’n etiikassa keskeisellä sijalla on edelleen kysymys siitä, miten valta järjestää ihmisen sisäistä maailmaa. Vastaukseksi tähän kysymykseen Foucault’lle ei kuitenkaan enää riitä erilaiset jaottelut hullujen ja järkevien tai sairaiden ja terveiden välillä, vaan huomioon pitää nyt ottaa myös itesesuhteessa piilevä potentiaali näiden jaotteluiden muovaamiseen.¹²⁴ Epäselvää on kuitenkin edelleen se, missä ja miten subjektin vapaus suhteessa normalisoivaan valtaan ilmenee, jos valta/tieto –verkosto yhä säätelee totuuden muodostusta ihmisen elämästä.

2.4.2. Vapaus

Puhuttaessa vapaudesta Foucault’n ajattelun yhteydessä on tärkeää muistaa Foucault’n kirjoitusten konteksti. Vapaus ei Foucault’n ajatusten yhteydessä voi viitata mihinkään täydellisesti vallasta vapaaseen tilaan, sillä valta foucault’laisittain ymmärrettynä on aina kietoutunut ihmisten toimintaan. Näin valtaa on aina siellä, missä on ihmisiä. Vallan ainainen läsnäolo ihmisten välisissä suhteissa ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ihminen olisi aina ja ikuisesti vain vallan ”uhri”. Foucault’n ajattelussa ihminen ei ole ainainen vallan uhri, vaikka valtaa onkin aina ja kaikkialla, koska Foucault’lle vallassa itsessään ei lähtökohtaisesti ole mitään pahaa. Vallan neutraaliutta esimerkittääkseen Foucault kirjoittaakin, että hänen on vaikea ymmärtää sellaisia näkökantoja, jotka näkevät pedagogisen instituution yksinomaan oppilasta sortavana. Foucault’n mukaan siinä ei ole mitään paha, että joku jolla on enemmän tietoa kuin toisella opettaa toiselle taitoja ja siirtää hänelle informaatiota. Foucault jatkaa, että ongelmalliseksi opettajan ja oppilaan välinen valtasuhde tulee vasta sitten, jos lapsesta tai opiskelijasta tulee opettajan auktoriteetin täydellisesti dominoima ja valtasuhde jähmettyy muuntumattomaksi.¹²⁵

Omassa tuotannossaan Foucault ei näin kohdistakaan kritiikkiään valtaa vastaan sinänsä, vaan hänen kritiikkinsä kohteena ovat spesifisti ehdottomat modernit vallanmuodot, kuten esimerkiksi normalisoiva valta, biovalta jne. Foucault katsoo, että nämä modernit vallanmuodot toimivat poikkeuksellisen ovelasti ja salakavalasti esimerkiksi siten, että ne ajavat omia tavoitteitaan pakottamalla ihmisen seksuaalisuuden tiettyyn muottiin. Näin moderni valta kiinnittyy suoraan ihmisen elämän eri puoliin, mikä tekee vapauden pohdinnasta moderniteetin yhteydessä perinteistä emansipaatio-ajattelua monimutkaisempaa.

¹²⁴ Foucault 2000b, 88.

¹²⁵ Foucault 1988c, 18.

Vaikka Foucault näkee perinteisen emansipaatio-ajattelun riittämättömäksi modernien vallanmuotojen kohdalla, hänen tarkoituksenaan ei ole kuitenkaan kieltää sitä, että emansipaatiota ei koskaan tapahtuisi. Foucault mukaan esimerkiksi silloin, kun kolonialismin tyrannisoimat ihmiset yrittävät vapauttaa itsensä kolonialistin hallinnasta, voidaan puhua vapautumiseen tähtäävästä toiminnasta. Tämän toiminnan onnistuessa tapahtumaa voidaan todella kutsua vapautumiseksi. Samalla Foucault kuitenkin jatkaa samaan esimerkkiin viitaten, että pelkkä kolonialistien karkotus ei välttämättä kuitenkaan riitä siihen, että kyseinen maa ja sen asukkaat saisivat vapautumisensa jälkeen vapaasti ja hyväksyttävästi itse päättää tulevaisuudestaan.¹²⁶

Näin Foucault näkee monet vapaustaistelut pyrkimyksiltään riittämättöminä, mutta ei suinkaan tarpeettomina, vapauden saavuttamiseen, sikäli kun niiden tarkoitus on tuoda ihmisille vain oikeus johonkin ennalta määriteltyyn vapauteen. Ennalta määritellyn vapauden ongelmallisuus Foucault'lle piilee siinä, että esimerkiksi pyrkimykset seksuaalisuuden vapauttamiseen tai vaatimukset oikeudesta omaan seksuaalisuuteen hyväksyvät lähtökohtaisesti modernin seksuaalisuuden luonnollisena kategoriana ja jättävät huomioimatta kategorian lähtökohtaisen sidoksisuuden vallan instituutioihin. Näin vapaus jo jonain ennalta määriteltynä alueena tai oikeutena on foucault'laisesta näkökulmasta ongelmallista, koska tällainen vapaus kätkee helposti sisäänsä erilaisia moderneja vallanmuotoja. Pyrkimys ennalta määriteltyyn vapauteen ei välttämättä edistäkään vapautta, vaan päinvastoin modernien vallanmuotojen toimintaa.¹²⁷

Vapaus moderneista vallanmuodoista ei kuitenkaan ole Foucault'n ajattelussa täydellinen mahdottomuus, vaikka ennalta määritellyt vapauden kategoriat ovatkin riittämättömiä modernin vallanmuotojen yhteydessä. Loppuaikojen kirjoituksissaan Foucault tekee selväksi sen, että hän näkee moderniteetissa myös vapautta. Moderniteettia toki luonnehtii edelleen ihmistieteiden synty, erilaiset vallan mikrotason tekniikat sekä syntyneiden ihmistieteiden ja vallan mikrotason tekniikkojen yhteenpunoutuminen massiivisiksi vallan/tiedon –verkostoiksi, joihin moderni subjekti on edelleen sidoksissa. Tästä huolimatta moderniteetti ei kuitenkaan enää ole Foucault'lle vain ihmisen mahdollisuuksia rajoittavaa, vaan moderniteetti on myös mahdollistavaa.

Viimeisissä kirjoituksissaan Foucault reflektoi omaa filosofin positiotaan suhteessa moderniteetin perustaan, eli valistuksen ajan perintöön. Monien hämmästykseksi Foucault asemoi näissä kirjoituksissa oman tuotantonsa kiinteäksi osaksi valistuksen traditiota ja painottaa oman

¹²⁶ Emt, 2–3.

¹²⁷ Sawicki 1998, 100.

projektinsa yhteyttä esimerkiksi Hegelin, Nietzschen, Weberin ja Frankfurtin koulukunnan teksteihin. Foucault'n mukaan hänen omaa tuotantoaan yhdistää edellä mainittujen kanssa se, miten sekä hän itse että edellä mainitut ovat pyrkineet kirjoituksissaan kriittisesti refleктоimaan omaa olemistaan omana ajankohtanaan. Foucault kutsuu tällaista oman nykyhetkensä kriittistä refleктоimista nykyisyyden ontologian selvittämiseksi ja katsoo, että nykyisyyden ontologian mahdollistava perusta on valistuksessa.¹²⁸

Foucault selvittää näkemystään valistuksen perinteen tärkeydestä nykyisyyden ontologian selvittämisessä arvioimalla Kantin valistuksen ajalla kirjoittamaa tekstiä *Was ist Aufklärung?* Foucault katsoo, että kyseinen Kantin teksti edustaa uudenlaista tapaa harjoittaa filosofiaa suhteessa aikaisempaan ja on tässä suhteessa hyvin merkittävä. Foucault'n mukaan Kantin tekstissä filosofi yrittää ensi kertaa vain omaa aikaansa refleктоiden vastata kysymykseen, mitä hänen oma aikansa on. Ensi kertaa filosofi ei tulkitse omaa aikaansa sijoittamalla sitä historiallisten aikakausien joukkoon, pitämällä sitä tulevaisuuden enteenä tai jonkinlaisena tulevaisuuden esiasteena. Ensi kertaa filosofi haluaa löytää eron menneisyyteen vain nykyhetkeä katsoen ja kysyy, mikä on se nykyisyydessä oleva merkki, joka erottaa nykyisen menneestä.¹²⁹

Kantin tekstin kautta Foucault haluaa kiinnittää meidän huomiomme valistukseen asenteena, eikä niinkään historiallisena ajanjaksona. Foucault'lle positiivista valistuksen perinnössä on se tapa, jolla kysymys nykyisyydestämme voidaan valistuksen perinteen sisällä asettaa. Ensi kertaa historiassa nykyisyys voidaan problematisoida sellaisella tavalla, joka ei perustu mihinkään valmiiseen arvoon tai ennakkokäsitykseen. Tätä annetuista arvoista ja ennakkokäsityksistä riippumatonta kysymisen tapaa Foucault painottaa edelleen kirjoittaessaan siitä, miten valistus pitää erottaa humanismista. Foucault kirjoittaa, että vaikka valistus näkikin itsensä humanismina, ei humanismia ja valistusta pidä kuitenkaan sekoittaa keskenään. Foucault'n mukaan humanismi ei ole koskaan ollut nykyisyydessä olemisen kriittistä refleктоintia, vaan aina joihinkin valmiisiin arvoihin perustuvaa. Humanismi on aina perustanut itsensä sille ennalta annettuun ihmiskäsitykseen, joka on pohjautunut esimerkiksi uskontoon tai tieteeseen.¹³⁰ Näin Foucault tekee selväksi sen, että hänen mukaansa valistuksessa ei ole kyse valmiiksi määriteltyihin ihanteisiin sitoutumisesta, vaan puhtaasti kriittisestä asenteesta suhteessa nykyhetkeemme.

Foucault jatkaa vielä edelleen valistuksen aikaan sidoksissa olevan kriittisen asenteen positiivisuuden painottamista toteamalla, että kyseinen kriittinen asenne on aina vapauteen

¹²⁸ Foucault 1995, 253.

¹²⁹ Foucault 1986a, 33–34.

¹³⁰ Emt, 44.

suuntautunutta. Foucault kuvailee kriittistä asennettamme nykyhetken rajoja ylittämään pyrkiväksi asenteeksi. Valistuksen ajan perintöön perustuvassa nykyisyyden kriittisessä ontologiassa tarkoitus on siis paitsi selvittää Kantin tapaan ajattelumme rajat, niin myös ylittää nämä meille annetut rajat.¹³¹

Foucault viittaa Kantin lisäksi lyhyesti Charles Baudelairen ajatuksiin, joiden Foucault katsoo esimerkillistävän sitä, miten valistuksen perinteen kriittiseen asenteeseen kuuluu suuntautuminen kohti vapautta. Foucault kirjoittaa Baudelairen ajatuksista, joissa Baudelaire pohtii moderniteettia maalaustaiteessa. Baudelaire ylistää modernia taidemaalaria, joka pystyy tuomaan maalauksissaan esiin modernin ajan arkipäivän sankarillisuuden. Moderni taidemaalari pystyy tuomaan esiin esimerkiksi sen, että 1800-luvun tumma lievetakki ei ole vain arkipäiväinen ruma vaate, vaan symboloi universaalia ihmisten välistä tasa-arvoa. Baudelairelle moderni taidemaalari ei ollut näin arkipäivän tarkkailija, joka maalaa ”totuudenmukaisen” kuvan todellisuudesta, vaan moderni taidemaalari on jotain enemmän. Moderni taidemaalari etsii arkipäivästä sankarillisuutta ja maalauksissaan kaunistaa kuvaa arkipäivästä. Foucault painottaa, että Baudelaire ei tarkoittanut tällaisessa arkipäivän kaunistamisessa todellisuuden mitätöintiä, vaan todellisuuden ja vapauden monimutkaista vuorovaikutusta. Foucault kirjoittaa, että valistuksen ajan perintöön perustuvan moderniteetin asenteeseen kuuluu todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi kuin todellisuus kyseisellä hetkellä näyttää. Todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi ei pyri kuitenkaan muuttamaan todellisuutta tuhoamalla sitä, vaan todellisuutta pyritään muuttamaan käsittämällä todellisuus uudella tavalla. Todellisuutta koetellaan vapaudella, joka samaan aikaan myötäilee todellisuutta ja rikkoo sitä.¹³²

Foucault tuo esiin myös sen, että Baudelairen kirjoituksissa modernista taidemaalari ei ole kyse vain maalaustaiteen suhteesta näkyvään todellisuuteen. Foucault kirjoittaa siitä, miten Baudelaire katsoi moderniteettiin kuuluvaksi myös itsesuhteen, joka oli muodoltaan hyvin samanlainen kuin maalauksen ja todellisuuden välinen suhde. Baudelairelle modernina ihmisenä olemisessa ei ollut kyse siitä, että ihminen löytää aiemmin piilossa olleet salaisuutensa. Modernina ihmisenä olemisessa oli kyse siitä, että ihmisen pitää tarttua toimeen, jonka tarkoituksena on itsensä kehittäminen. Moderni ihminen ei näe itseään fatalistisesti vain ohi menevänä historiallisena hetkenä muiden hetkien joukossa ja vain hyväksy vallitsevaa todellisuutta, vaan moderni ihminen ottaa itsensä aktiivisesti oman arviointinsa kohteeksi ja kaunistelee elämäänsä.¹³³

¹³¹ Emt, 45.

¹³² Emt, 40–41.

¹³³ Emt, 41–42.

Näin Foucault löytää valistuksen ajan perinteestä pohjan kaikille hänen omille kriittisille historiallisille ontologioilleen. Valistuksen ajan perintöä on niin tiedon arkeologiaa ja vallan genealogiaa luonnehtiva rajojen etsiminen kuin myös etiikan puhe kriittisestä itsesuhteesta ja valmiiksi annettujen rajojen ylittämisestä. Tällä tavalla Foucault linkittää koko oman tuotantonsa valistuksen perinteen osaseksi tekemällä normatiivisen tunnustuksen. Kuten Oksala toteaa, kirjoituksissaan valistuksesta Foucault sitoutuu kahteen arvoon: kriittiseen järkeen ja yksilön autonomiaan. Nämä ovat kaksi arvoa, joihin Foucault kriittiset historialliset tutkimuksensa perustaa. Tärkeää on kuitenkin muistaa, että nämä kaksi arvoa eivät ole Foucault'lle absoluuttisia transsendentaaleja arvoja, vaan juuri valistuksen perinteeseen sidoksissa olevia historiallisia arvoja, kuten Oksala jatkaa.¹³⁴

Valistuksen arvojen historiallisuus Foucault'lle näkyy siinä, miten Foucault'n sitoutuminen valistuksen perinteeseen ei tarkoita sitä, että hän nyt julistaisi valistuksen perinnön loppujen lopuksi yksiselitteisesti vain hyväksi asiaksi. Foucault varoittaa meitä valistuksen kiristyksestä, jossa meidän pitäisi valita, olemmeko valistuksen puolesta vai vastaan. Foucault katsoo, että valistuksen perinteen kriittinen järki vastustaa juuri tämän kaltaista ajattelua. Valistuksen ajan kriittiseen järkeen kuuluu pikemminkin se, että meidän pitää torjua yksinkertaistetut ja meille valmiiksi tarjotut vaihtoehdot. Näin Foucault mukaan keskustelut siitä, onko valistus hyvää vai pahaa tai mitä hyvää ja mitä pahaa valistuksesta löytyy, ovat väärää tapoja lähestyä asiaa. Foucault kirjoittaa, että valistus joukkona poliittisia, taloudellisia, sosiaalisia, institutionaalisia ja kulttuurisia tapahtumia on jotain sellaista, johon olemme historiallisesti edelleen olemisessamme vahvasti sidottuja ja näin valistus luo vain historiallisen pohjan analyysillemme.¹³⁵

Toimimme valistuksen perinteen sisällä ja näin valistus sekä rajoittaa toimintaamme että luo meille toimintamahdollisuuksia. Foucault painottaa, että valistuksen perinteen mahdollistavaa nykyisyyden ontologiaa ei tule käsittää yleiseksi teoriaksi tai tiedon alueeksi, jonka sisällä tieto kasautuu.¹³⁶ Näin valistuksen perinteestä kumpuava positiivinen muutokseen tähtäävä kriittinen omat rajamme problematisoiva asenne ei välttämättä ole ikuisesti tavoiteltavana pidettävää, mutta nykyisyydessämme se on keino vastustaa ja vapautua juuri moderniteetin meille asettamista rajoitteista ja täten nykyisessä moderniteetin sisällä olevassa historiallisessa pisteessä kriittinen järki sekä yksilön autonomia ovat positiivisia arvoja.

¹³⁴ Oksala 2002, 252.

¹³⁵ Foucault 1986a, 42–43.

¹³⁶ Emt, 50.

Foucault'ille kriittinen järki ja yksilön autonomia ovat tavoiteltavia positiivisia arvoja, koska moderniteetin sisällä todellista vapautta ei yksinkertaisesti voida saavuttaa millään muulla tavalla kuin oman olemisen kriittisen reflektion avulla. Kuten Foucault on meille osoittanut, moderniteettiin kuuluu erottamattomana osana niin tiedon yhteenkietoutuminen valtasuhteisiin kuin myös oman subjektiviteettimme sidos tiedon/vallan –verkostoon. Tästä johtuen on erittäin tärkeää, että kysymys vapaudesta pystytään irrottamaan kysymyksestä tiedosta. Moderniteetin sisällä todellinen vapaus ei löydy tiedon alueelta. Vapauden yhdistäminen tietoon tuottaa vain valmiiksi muotoiltuja vapauden kategorioita, jotka pystyvät kertomaan meille, millaista vapaus on vain sen kustannuksella, että kategorian kuulumaton aines rajataan lähtökohtaisesti vapauden ulkopuolelle. Todellisen vapauden löytäminen moderniteetin sisällä edellyttää vapauden ja tiedon suhteen muuttamista, joka voi tapahtua juuri kriittisen reflektion avulla. Kriittisen reflektion avulla on mahdollista ylittää valmiit kategoriat ja päästä todellisen vapauden alueelle. Kuitenkaan sitä ei voida sanoa tarkemmin, mitä todellinen vapaus on, koska todellisen vapauden sisältöä ei voi määritellä valmiiksi. Kuten John Rajchman Foucault'n vapauskäsitteestä kirjoittaessaan on painottanut, ei todellinen vapaus ole koskaan lopullisesti määriteltävissä. Todellinen vapaus on aina muutokselle ja keskustelulle avointa. Näin todellinen vapautemme on ennen kaikkea poliittista.¹³⁷

Todellisen vapauden idean kautta avautuu se, että Foucault'n tuotantoa on mahdollista lukea jo alkuaajoistaan lähtien vapauteen suuntautuneena. Foucault haluaa kritiikkinsä avulla tuoda esiin todellisuutemme kategorioiden sattumanvaraisen historiallisen luonteen ja avata samalla silmämme vapauden mahdollisuuksille. Näin ollen vaikka Foucault'n tuotannosta ei löydykään valmista vapauden kategoriaa, on Foucault'n tuotannosta kuitenkin mahdollista löytää vapauden idea. Idea viittaa valmiiden kategorioiden kyseenalaistamiseen ja toisinajattelun mahdollistamiseen, kuten sekä Rajchman että Oksala ovat painottaneet.¹³⁸ Moderniteetin yhteydessä todellista vapautta ei ole mahdollista johtaa valmiista vallan luomasta kategoriasta, kuten ihmislunnonsta, vaan vapautta pitää pystyä ajattelemaan näistä kategorioista erillään. Todellisen vapauden kategoriattomuus johtaa siihen, että vapauden alueesta on vaikea puhua suoraan, sillä moderniteetin yhteydessä todellinen vapaus vastustaa artikulaatiota. Valta/tieto –verkoston osasena toimimisen välttääkseen Foucault'n ei ole mahdollista tuotannossaan antaa vapaudelle valmista määritelmää. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että abstrakti lähtökohtainen idea olisi ainoa asia, jonka Foucault voi vapauden suhteen tarjota. Foucault'n tuotantoa tarkasti lukemalla voidaan huomata, että Foucault kirjoittaa tuotannossaan valmiiden kategorioiden ylittämistä myös konkreettisella tasolla. Foucault'n tuotannosta on mahdollista löytää myös valtamuodostelmilta pakenevaa ainesta ja Oksala onkin

¹³⁷ Rajchman 1985, 123.

¹³⁸ Rajchman 1985, 45 & Oksala 2002, 254.

todennut, että Foucault'n tavoite oli tuotannossaan paitsi kartoittaa tietämisen rajoja, niin myös osoittaa meille nämä rajat ylittävä vapauden alue.¹³⁹

Foucault'n tuotannon jokaiselta erilliseltä kaudelta voidaan löytää ainesta, joka ei asetu suoranaisesti diskurssimuodostelmien tai dispositiivien alaisuuteen. Vaikka Foucault itse vain hyvin harvoin puhuu suoranaisesti vapaudesta diskurssimuodostelmilta tai dispositiiveilta pakenevan aineksen kohdalla, voidaan diskurssimuodostelmilta tai dispositiiveilta pakenevan aineksen nähdä viittaavan juuri todellisen vapauden alueeseen, joka sijaitsee vallitsevan järjestyksen ulkopuolella. Esimerkiksi tiedon ja tietämisen rajoja muotoilevalla tiedon arkeologisella kaudella ulkopuoli löytyy avantgardekirjallisuudesta. Teoksessaan *Les Mots et les choses* Foucault siteeraa avantgardistisia kirjoittajia, kuten esimerkiksi Markiisi de Sadea ja Miguel de Cervantesia, samalla kun hän kirjoittaa eri aikakausien tietämisen rajoista. Foucault'n siteeraamat avantgardistiset tekstit seuraavat kunkin kauden *epistémèn* rajoja, mutta samalla heidän teksteissään on aina jotain joka ylittää vallitsevan *epistémèn*. Esimerkiksi renessanssin ajan *epistémèn* ja klassisen ajan *epistémèn* murroksen paikkeille sijoittuvassa Cervantesin *Don Quijotessa* päähenkilö ymmärtää maailman renessanssin *epistémèn* mukaisesti analogioina, mutta häntä pidetään teoksessa hulluna klassisen ajan *epistémèn* perusteella. Näin foucault'laisesta näkökulmasta katsottuna luova kirjoittaminen on jotain sellaista, joka pystyy toimimaan ainakin osittain vallitsevien tiedon kriteerien ulkopuolella ja näin samalla osiltaan myös vapautumaan oman aikansa diskurssimuodostelmien alta.¹⁴⁰

Samantapaisesti myös vallan genealogiassa voidaan löytää vastaava vapauden alue kuin, mitä avantgardistinen kirjoittaminen edusti tiedon arkeologiassa. Genealogian tapauksessa vapauden löytäminen on kuitenkin edellistä haastavampaa, koska kyse ei ole vain tietämisen rajoista, vaan subjektin koko olemassaolon rajoista. Foucault antaa kuitenkin *Seksuaalisuuden historia* -teoksen ensimmäisen osan lopussa vihjeen siitä, mistä vapautta tulisi genealogiassa etsiä kirjoittaessaan, että ”seksuaalidispositiiviin suunnatussa vastahyökkäyksessä ei pidä ottaa tukikohdakseen sukupuolihalua, vaan ruumiit ja nautinnot.”¹⁴¹ Foucault'n vihjeen ymmärtääksemme meidän tulee muistaa modernien vallanmuotojen toimintalogiikka, jossa modernit vallanmuodot pyrkivät hyödyntämään ihmisen ruumista tekemällä sielusta ruumiin vankilan. Näin halu psyykkisenä ilmiönä on modernien vallanmuotojen tuotos, jolla pyritään kontrolloimaan ruumista, mutta ruumis itsessään pelkkänä ruumiina ei sitä ole. Foucault kehottaakin meitä nyt etsimään vapautta

¹³⁹ Oksala 2002, 255.

¹⁴⁰ During 1992, 114. Avantgardekirjallisuudesta vapautena Foucault'n ajattelussa ks. myös Rajchman 1985, 24–25 & Oksala 2002, 123.

¹⁴¹ Foucault 1998, 113.

ruumiistamme ja nautinnoistamme siten, että emme vetoa tätä tehdessämme järkeen tai ajatteluun, sillä tämä on juuri vallan tapa.

Vapautta pitää etsiä yllättävistä, odottamattomista ja arvaamattomista ruumiillisista kokemuksista ja nautinnoista, jotka eivät ole jo lähtökohtaisesti täysin vallan kesyttämiä, vaan sijaitsevat vallan tavoittamattomissa. Esimerkillistääkseen mitä vallan ulkopuoliset ruumiilliset nautinnot voisivat olla Foucault kirjoittaa, että meidän tulee kokeilla esimerkiksi huumeiden tuottamia nautintoja ja näin avata uusia mahdollisuuksia olemisellemme.¹⁴² Tämä radikaali esimerkki havainnollistaa hyvin sitä, että kaikki mahdolliset kokemuksemme eivät todellakaan ole valta/tieto –verkoston konstituioimia, vaan valta/tieto –verkosto konstituoii vain niin kutsuttuja normaaleja kokemuksiamme. Valta/tieto –verkosto konstituoii suoranaisesti vain sellaisia kokemuksia, josta on hyötyä itse valta/tieto –verkoston uusiutumisen kannalta. Valta/tieto –verkoston ulkopuolella ovat kokemukset, jotka valta/tieto –verkosto leimaa esimerkiksi hulluudeksi, perverssiydeksi, sopimattomuudeksi tai epänormaaliudeksi.

Hulluuden, perverssiyden, sopimattomuuden ja epänormaaliuden alueilla sijaitsevien kokemusten ja nautintojen tapauksessa ongelmana kuitenkin säilyy se, että vaikka tämän tapaisien kokemusten ja nautintojen avulla valta/tieto –verkoston ulkopuolelle voidaankin päästä, pidetään kyseisenlaisia nautintoja ja kokemuksia yleisesti katsottuna järjettöminä. Näin niitä on vaikea tuoda esiin kielellisesti järkevällä tavalla. Kuten Oksala Foucault'n huume-esimerkin yhteydessä toteaa, puhe huumeiden avulla saatavista kokemuksista on vaikeaa, koska tällaiset kokemukset leimataan järjettömiksi tai sensuroidaan kuulumattomiin meidän kulttuurissamme. Näin on turha kuvitella, että voisimme ruumiillisten nautintojen tai kokemusten avulla vapautua täysin valta/tieto –verkoston luomista merkityksistä, vaikka kokevan ruumiin avulla voimmekin ajoittain mennä valta/tieto –verkoston ulkopuolelle. Kyse on siitä, että ”järjettömiä kokemuksia” ei voi koskaan ilmaista täydellisesti järjen avulla, mikä tarkoittaa sitä, että emme voi pysytellä jatkuvasti ”järjettömällä alueella”. Valta/tieto –verkoston konstituioimista merkityksistä vapautuminen voikin genealogiassa esiintyä mielekkäästi vain jatkuvana tasapainoiluna valta/tieto –verkoston rajoilla.¹⁴³

Täydellinen valta/tieto –verkoston ulkopuolelle pääseminen voisi tapahtua vain esimerkiksi täydellisen hulluuden pauloihin heittäytymällä, ja silloin todennäköisesti loppuelämämme kuluisi eristyksissä jossain yhteiskunnan ylläpitämässä laitoksessa. Näin genealogiassa vapaus ei voi

¹⁴² Foucault 2000c, 165–166.

¹⁴³ Oksala 2002, 181 ja 183.

koskaan olla lopullista, vaan vapaus on genealogian näkökulmasta häilyvää ja aina jotenkin valta/tieto –verkostoon sidoksissa olevaa.

Vapauden häilyvyys ja sidoksisuus valta/tieto –verkostoon ei kuitenkaan tarkoita sitä, että vapaus olisi Foucault’lle aina vain negatiivista vapautta jostakin. Kuten jo Foucault’n valistuksen perintöä pohtivien kirjoitusten esittelyn yhteydessä todettua, Foucault perustaa vapautensa kahteen arvoon: kriittiseen järkeen ja yksilön autonomiaan. Etiikassaan Foucault nostaakin vapauden ideansa esille jonain sellaisena, jonka eteen tulee tehdä töitä ja jota ihmisen tulee tietoisesti tavoitella elämässään. Foucault’n etiikan tapauksessa kyse ei kuitenkaan edelleenkään ole siitä, että tavoittelisimme elämässämme jotain valmiiksi määriteltyä vapauden kategoriaa, vaan kyse on enemmänkin tietynlaisesta elämää kohtaan otettavasta asenteesta. Foucault painottaa sitä, että meidän tulee ottaa omaa elämäämme kohtaan asenne, johon kuuluu jatkuva oman elämän kriittinen reflektio ja reflektion avulla saavutettava henkilökohtaisen vapauden kasvu. Foucault haluaa, että oman olemisemme kriittisen reflektion avulla ylitämme vallan synnyttämän subjektiviteettimme ja uudelleen muotoilemme elämäämme. Oman olemisen kriittisen reflektion kautta subjektiviteettimme uudelleen muotoiluun tähtäävän elämän Foucault katsoo olevan eettistä elämää. Eettinen elämä on olennainen modernien vallanmuotojen vastustamisen tapa, koska omien eettisten ohjeiden luominen tarkoittaa samalla vallan synnyttämän subjektiviteetin ylittämistä ja uudelleen muotoilua. Eettisesti eläessään ihminen ei tottele yhteiskunnallisia normeja sokeasti, vaan hän ottaa vastuun omasta elämästään ja pyrkii elämään eettisesti omien periaatteidensa mukaan samalla kuitenkin myös näitä omia periaatteitaan reflektoiden.

Foucault muistuttaa etiikassaan kuitenkin meitä siitä, että modernien vallanmuotojen vastustaminen kriittisen itsesuhteen avulla ei ole helppoa ja luonnostaan tapahtuvaa, vaan modernien vallanmuotojen vastustaminen vaatii erilaisten tekniikoiden hyödyntämistä. Foucault alkaakin etiikassaan puhua minuustekniikoista (ransk. *pratiques de soi*, eng. *technologies of the self*), joilla hän viittaa erilaisiin käytäntöihin, joiden avulla ihminen voi muodostaa suhteen itseensä. Yhtenä esimerkkinä minuustekniikoista Foucault nostaa esiin kreikkalaisroomalaisessa kulttuurissa esiintyneen *hupomnēmata* –päiväkirjojen käytön. *Hupomnēmata* –päiväkirjoissa tarkoitus on kirjoittamisen kautta arvioida aiemmin tehtyä ja sanottua, ja itsereflektion kautta muotoilla omalle tulevaisuuden toiminnalle käytännöllisiä ohjeita. *Hupomnēmata* –päiväkirjan ei ole tarkoitus siis olla tunnustuksellinen päiväkirja, vaan *hupomnēmata* –päiväkirjan kirjoittamisen ja kirjoituksiin

uudelleen palaamisen motivaationa on nimenomaisesti itsensä työstäminen, oman identiteetin ykseyden synnyttäminen ja omaan käytökseen järjestyksen tuominen.¹⁴⁴

Hupomnēmata –päiväkirjan kirjoittaminen ei suinkaan ole ainoa mahdollinen minuustekniikka, vaan minuustekniikkoja voivat olla minkälaiset itse työstämisen muodot tahansa. *Hupomnēmata* –päiväkirjat hahmottavat kuitenkin sitä, että Foucault’n minuustekniikoissa on aina kyse käytännön toiminnasta. Foucault’n perspektiivistä eettinen elämä edellyttää aina toimintaa. Eettinen elämä nojaa aktiiviseen subjettiin, joka erilaisten minuustekniikkojen avulla ylittää hänelle annetun subjektiviteetin rajoituksia ja parhaassa tapauksessa pystyy kehittämään itselleen moderneja vallanmuotoja vastustavan subjektiviteetin. Näin Foucault’n etiikan näkökulmasta vapaus on sidoksissa aina käytännön toimintaan – kuten modernit vallanmuodotkin.

Sekä vapauden että modernien vallanmuotojen kytkös toimintaan osoittaa niiden varsin läheisen luonteen. Näin myös Foucault’n etiikan voi hyvin sijoittaa hänen valta-analytiikkansa jatkumoon. Sekä vapaus että modernit vallanmuodot toimivat subjektin toiminnan välityksellä ja näin subjektin oma käsitys itsestään on sekä modernin vallanmuotojen että näiden vallanmuotojen vastarinnan keskiössä. Foucault’n etiikka tuo hänen valta-analytiikkaansa mukaan aktiivisen subjektin, joka asettuu genealogian passiivisen subjektin tilalle. Tämä mahdollistaa sen, että foucault’laista valta-analytiikkaa on mahdollista tehdä myös subjektin näkökulmasta pureutumalla subjektin itsesuhteeseen.

Subjektikähtöisen lähestymistavan etu on siinä, että näin voidaan välttää modernien vallanmuotojen tutkiminen vain vallan itsensä näkökulmasta. Nimittäin jos tutkitaan modernien vallanmuotojen toimintaa vain erilaisten virallisten ”vallan puolella” olevien lähteiden varassa, päädytään helposti sellaiseen näkemykseen, jossa modernit vallanmuodot tuntuvat kontrolloivan kaikkea. Tällaisen näkemyksen voi nähdä vaivaavan usein juuri Foucault’n genealogiaa, kun hän johtaa subjektin kaiken kokemuksellisuuden modernin vallan toiminnasta. Subjektin näkeminen aktiiviseksi toimijaksi ja tähän perustuva valta-analytiikan kääntäminen subjektin itsesuhteen tutkimukseksi poistaa kuitenkin nämä ongelmat, sillä subjektin itsesuhteesta voidaan olettaa löytyvän myös aseita vallitsevan järjestyksen vastustamiseen. Subjektin itsesuhteen tutkimuksella annetaan samalla ääni subjektille itselleen. Parhaassa tapauksessa itsesuhteesta löytyvien subjektin omien luovien ja rakentavien problematisointien ja kehittelyjen avulla subjekti voi kertoa vallantekniikkojen ”versiosta” poikkeavan oman totuutensa itsestään.

¹⁴⁴ Foucault 2000d, 213.

Katson, että edellä esitetty Foucault'n ajatuksista kumpuava subjektilähtöinen tarkastelutapa on varsin hyödyllinen myös Afrikan hiv/aids –epidemian tapauksessa. Foucault'n tiedon ja subjektin politisoinnin kautta Afrikan hiv/aids –epidemiaa voidaan tarkastella poliittisena ilmiönä laajemmin kuin mitä yleensä tehdään. Foucault'n tiedon ja subjektin politisointien kautta myös tieto epidemiasta ja tiedon synnyttämät subjektipositiot tulee ottaa kriittisen tarkastelun kohteeksi.

Näin Foucault'n ajatuksista kumpuava kriittinen lähestymistapani Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuteen kiinnittääkin huomion tiedon ja subjektipositioden rajoihin ja tarkastelee sitä, miten ihmisten oma kokemus sekä asettuu että ylittää kyseisiä rajoja. Ihmisten omien kokemusten painottaminen on tärkeää, koska näin ihmiset pääsevät tutkimuksessa itse ottamaan kantaa Afrikan hiv/aids –epidemiaan, eikä tutkija vain ota kantaa näiden ihmisten puolesta. Ihmisten oman ääneen esiintuomisen kautta voidaan vastustaa moderniteettia luonnehtivaa tiedon ja vallan yhteenpunoutumista massiiviseksi valta/tieto –verkostoiksi, jotka pyrkivät kertomaan ihmisten puolesta, mitä ihmiset ovat. Samalla kuitenkin aidsin tapauksessa on tärkeä ymmärtää se, että monien ihmisten elämän jatkuminen on sidoksissa moderneihin lääketieteellisiin tekniikoihin. Näin Afrikan hiv/aids –epidemian tapauksessa kriittisen ajattelun pyrkimyksenä ei voi olla emansipaatio perinteisessä mielessä. Lopullisen emansipaatio-pyrkimyksen puuttuminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Foucault'n ajatuksista ponnistava nykyhetken kriittinen problematisointi ei voisi olla merkittävää käytännön poliittisen toiminnan kannalta, vaikka lukuisat Foucault'n kirjoitusten kriitikot ovatkin näin väittäneet. Foucault'n ajatuksia on hyvin kyseenalaista kritisoida käytännön poliittisen toiminnan kannalta merkityksettömiksi, koska itse käytännön toiminta on osoittanut Foucault'n ajatukset varsin toimiviksi.

David Halperin on muun muassa todennut, että käytännön tasolla Foucault'n ajatukset ovat olleet hyvin inspiroivia poliittisen vastarinnan kannalta etenkin sellaisille ryhmille, jotka eivät ole voineet järjestää vastarintaansa ja vaatia vapauttaan perinteisten ihanteiden, kuten vapauden, totuuden ja rationaalisuuden pohjalta. Halperin nostaa esiin erityisesti homot ja lesbot, joita äsken mainittujen ihanteiden nimissä on pikemminkin sorrettu kuin pyritty vapauttamaan. Halperin kirjoittaa, että näille kahdelle ihmisryhmälle Foucault'n tiedon ja subjektin politisointi on avannut lukuisia uusia vastarinnan mahdollisuuksia, sillä Foucault'n ajatusten avulla on voitu esimerkiksi osoittaa seksuaalisuuden kategorioitten keinotekoisuus ja epäluonnollisuus. Foucault'n ajatusten avulla homot ja lesbot ovat voineet nousta vastustamaan kategorioita, joihin heidät on perinteisesti asetettu erilaisten auktoriteettien toimesta. Näin homo- ja lesboaktivistien ei ole tarvinnut ajaa asiaansa vain heistä riippumattomasti luotujen kategorioiden antamissa rajoissa, vaan he ovat voineet problematisoida luonnollisiksi ajatellut kategoriat ja vaatia itselleen oikeutta itsemäärittelyynsä.

Foucault'n ajatusten käytännöllistä arvoa homo- ja lesboaktivisteille arvioidessaan Halperin menee jopa niin pitkälle, että hän kirjoittaa, että homo- ja lesboaktivistien olisi pitänyt itse keksiä ”Michel Foucault”, jos häntä ei valmiiksi olisi ollut olemassa.¹⁴⁵

Foucault'n ajatusten inspiroimasta homoaktiivien käytännön poliittisesta toiminnasta ja toiminnan avaamista hyödyllisistä uusista mahdollisuuksista voidaan antaa käytännön esimerkki juuri aidsin tapauksessa. Yhdysvalloissa 1980-luvun lopulla homoyhteisöistä nousseet aids-aktivistit alkoivat vaatia itsemäärittelyoikeutta ihmisille, jotka omasta mielestään olivat hiv-tartunnan saaneita, mutta jotka eivät mahtuneet sen hetkisen virallisen aids-määritelmän rajojen sisälle. Vaikka näillä ihmisillä omasta mielestään selkeästi oli lukuisia hiv-tartuntaan ja jopa aidsiin yhdistettäviä oireita, heillä ei ollut oikeutta vakuutusyhtiöiden korvauksiin tai sosiaaliavustuksiin, koska he eivät virallisen aids-määritelmän mukaan voineet sairastaa aidsia. Esimerkiksi joukolta sairaita naisia evättiin vakuutusyhtiöiden korvaukset ja sosiaaliavustukset sen perusteella, että naiset eivät kuuluneet virallisen aids-määritelmän sisään. Aktivistien kampanjoinnin ja painostuksen seurauksena näiden sairaiden, mutta virallisen määritelmän ulkopuolelle jäävien ihmisten oma kanta suostuttiin kuitenkin lopulta ottamaan vakavasti. Tämän seurauksena virallista aids-määritelmää muutettiin. Kuten Cindy Patton toteaa, olennaista tässä tapauksessa on huomata, että aktivistit ottivat kampanjointinsa kohteeksi tieteellisen diskurssin, jolla oli varsin suuria materiaalisia vaikutuksia ihmisten käytännön elämään. Foucault'n ajatuksia seurailleen aktivistit suhtautuivat kriittisesti tieteelliseen diskurssiin ja vaativat, että diskurssin sisällä myös sairaiden ihmisten oma ääni tulisi saada kuuluviin. Kyse oli uudenlaisesta Foucault'n ajatusten inspiroimasta poliittisesta toiminnasta, joka otti kohteekseen kasvottoman vallan, joka kategorisoi ja jaotteli ihmisiä.¹⁴⁶

Ennen kuitenkin kun suitsutan Foucault'n ajatusten käytännön sovellettavuutta liikaa länsimaisten esimerkkieni perusteella, on syytä kuitenkin pitää mielessä se, että työni koskee varsinaisesti Afrikan hiv/aids –epidemiaa. Katson nimittäin, että Afrikan tapauksessa Foucault'n ajatukset ovat tietyin osin vajavaisia ja eivät näin sovellu afrikkalaiseen kontekstiin täydellisesti. Afrikkalaisessa kontekstisissä Foucault'n ajatukset tulee problematisoida sen takia, että afrikkalaisten ihmisten kokemus moderniteetista on usein varsin erilainen kuin länsimaalaisten ihmisten. Kun länsimaalainen ihminen on ollut moderniteetin keskiössä, ei afrikkalaisten ihmisten tapauksessa näin suinkaan ole aina ollut. Afrikkalaiset ihmiset kohtasivat moderniteetin kolonialismin välityksellä, mikä on jalostanut afrikkalaista kokemusta moderniteetista toisenlaiseksi. Elísio Macamo kirjoittaa, että kolonialismi toi moderniteetin Afrikkaan, mutta samalla kolonialismi halusi

¹⁴⁵ Halperin 1997, 120–123.

¹⁴⁶ Patton 2002, 3.

torjua moderniteetin afrikkalaisilta. Afrikkalaisista ei tullut näin samalla tavalla moderniteetin subjekteja kuin länsimaalaisista ihmisistä, vaan eriskummallisella tavalla heiltä haluttiin evätä moderniteetin subjektius samalla kun kolonialismi muuten modernisoi Afrikkaa.¹⁴⁷ Seuraavaksi otankin työssäni esille afrikkalaisen moderniteetin kokemisen ambivalenssin ja tuon esille sen, miten Foucault'n ajatuksia tulee afrikkalaisessa kontekstissa jonkin verran täydentää.

3. FANON JA KOLONISOIDUN KOKEMUS

3.1. FOUCAULT'LAISEN NÄKÖKULMAN VAJAVAISSUUS

Edward W. Said on kritisoinut Foucault'ta siitä, että Foucault kirjoitti teoksiaan eurosentriseltä pohjalta. Foucault ei osoittanut juurikaan kiinnostusta postkoloniaalista teoretisointia kohtaan, vaikka myös postkoloniaalisessa teoretisoinnissa kritisoitiin samankaltaisia valta-asetelmia.¹⁴⁸ Saidin kritiikki on osuvaa, sillä Foucault'n tuotannosta on vaikea löytää minkäänlaista mainintaa entisistä siirtomaista tai näiden siirtomaiden asukkaista. Tämän ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa sitä, että Foucault'n perusideat eivät olisi sovellettavia myös postkoloniaalisessa kontekstissa. Etenkin Foucault'n idea tiedon ja vallan yhteenkietoutuneisuudesta oli kolonialismin aikana ja on yhä edelleen postkoloniaalisessa kontekstissa huomionarvoinen seikka, jonka myös Said myöhemmin samassa kirjoituksessaan tunnustaa.¹⁴⁹

Saidin huomio Foucault'n ideoiden käytettävyydestä postkoloniaalisessa kontekstissa ei tietenkään ole yllättävää sitä taustaa vasten, että hänen itsensä kuuluisin teos *Orientalism* lähtee liikkeelle hyvin foucault'laisista lähtökohdista. *Orientalism*-teoksensa johdannossa Said hahmottelee omaa Foucault'n ajatuksista ammentavaa perspektiiviään. Hän kirjoittaa siitä, miten hänen kirjansa aiheena oleva Euroopassa syntynyt Orienttia koskeva tietorakennelma pitää ymmärtää foucault'laisena diskurssina. Foucault'n ajatuksia myötäillen Said jatkaa, että diskurssi on samanaikaisesti myös valtarakennelma, koska kyseinen diskurssi määrittelee Orientin eurooppalaisten tavoitteiden ja tarpeiden mukaiseksi.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Macamo 2005, 8.

¹⁴⁸ Said 1988, 9.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Said 1987, 5.

Samanlaisista foucault’laisista lähtökohdista liikkeelle lähtien kuin Saidin, Valentin Mudimbe on kirjoittanut siitä, että kolonialismin aikainen eurooppalainen tieteellinen diskurssi Afrikasta ja afrikkalaisista ihmisistä oli sidoksissa valtasuhteisiin eurooppalaisten ja afrikkalaisten välillä.¹⁵¹ Mudimbe jatkaa, että kolonialismin aikana syntynyt diskurssi ei ole kadonnut täysin vielä nykypäivänäkään, vaan nykypäivän Afrikkaa koskevassa ajattelussa voidaan nähdä sidoksia kolonialismin aikana syntyneeseen eurooppalaiseen diskurssiin Afrikasta ja afrikkalaisista. Mudimben tutkimuksen tavoite on kuitenkin laajempi kuin Saidin, eikä hän tyydy pelkkään ”Afrikanismiin” luonnosteluun. Mudimbe kirjoittaa myös siitä, että afrikkalaiset ajattelijat ovat ajoittain onnistuneet muovaamaan Afrikanismia enemmän oman näköisekseen.¹⁵² Mudimbe ottaa näin analyysissään huomioon tiedon ja vallan suhteen lisäksi myös tieto/vallan vaikutuksen subjektiviteetteihin sekä subjektin mahdollisuudet tiedon uudelleen muotoiluun. Näin Mudimbe soveltaa foucault’laista perspektiiviä Saidia laajemmin.

Postkoloniaalisessa kontekstissa Mudimben kanssa samaa mieltä foucault’laisen perspektiivin hyödyllisyydestä Saidia laajemmin sovellettuna on Arturo Escobar, joka on analysoinut kolmannen maailman maiden kehitystä foucault’laisista lähtökohdista. Escobar näkee kehitysajattelun vallan säätelemänä tiedon muotona, joka asettaa kehitysmaat hierarkiassa alemmaksi kuin kehittyneet maat ja haluaa ”kehittää” kehitysmaat kehittyneiden maiden asettamien standardien mukaan. Tiedon ja vallan yhteyden lisäksi kehitysajattelun kritiikissä pitää Escobarin mukaan ottaa huomioon myös subjektiviteetin muodot, jotka syntyvät kehitysajattelun vaikutuksesta, eli miten ihmiset lopulta alkavat ymmärtää itsensä kehittyneiksi tai alikehittyneiksi.¹⁵³

Henkilökohtaisesti olen Mudimben ja Escobarin kanssa samoilla linjoilla pyrkimyksissä soveltaa Foucault’n ajatuksia laajasti. Saidin tapauksessa ongelmana on se, että kun hän puhuu Orientalismista vain länsimaisena diskursiivisena kokonaisuutena, jättää hän huomiota, minkälaisia subjektipositioita orientalistinen diskurssi käytännössä luo ja miten ihmiset lopulta näihin positioihin asettuvat. Näin Said tekee tutkimusta lopulta vain länsimaisen kolonialistisen vallan perspektiivistä, mistä johtuen hänen teoksensa esiin tuoma länsimainen Orientin representaatio vaikuttaa hyvin ehdottomalta. Homi K. Bhabha onkin kritisoinut Saidia tässä yhteydessä. Bhabhan mukaan Saidin *Orientalism*-teos tuntuu viittaavan siihen, että Orientalismi-diskurssi ja siihen kietoutuva valta ovat täydellisesti kolonialistin omistamaa.¹⁵⁴ Tällainen johtopäätös on kuitenkin ristiriidassa foucault’laisen vallan dynaamisen luonteen kanssa ja uskon, ettei Said tällaista viestiä

¹⁵¹ Mudimbe 1988, 16.

¹⁵² Emt, 186.

¹⁵³ Escobar 1995, 10.

¹⁵⁴ Bhabha 1991, 77.

teoksellaan edes halunnut antaa. Kyseisen johtopäätöksen mahdollisuus osoittaa kuitenkin sen, että Foucault’laisista lähtökohdista tehtävän postkolonialistisen tutkimuksen on hyvin tärkeää kiinnittää huomionsa myös subjekteihin, eikä vain diskursseihin välttääkseen piilotetun vallan puolesta puhumisen riskin.

Subjektien huomioon ottaminen postkoloniaalisessa kontekstissa tulee vielä entistä tärkeämmäksi silloin, kun huomioidaan se, että kolonialistinen valta ei subjektivoi ihmisiä samalla tavalla kuin valta länsimaissa. Esimerkiksi Bhabha itse on omassa tuotannossaan painottanut, että koloniaalinen valta ei juuri pystynyt uusintamaan itseään täydellisesti subjekteissaan, vaan koloniaalinen valta sai pikemminkin kohteissaan aikaan vain ambivalentin mielentilan, jossa siirtomaan asukas sisäisti joitain koloniaalisen vallan normeja, mutta ei kuitenkaan kokenut itseään täysin samanlaisiksi kolonialistin kanssa.¹⁵⁵

Bhabhan esiintuoman kolonialistisen vallan subjektivaation epätäydellisyyden ovat tuoneet esiin myös muut. Esimerkiksi Warwick Anderson on kirjoittanut erilaisista kolonialismin aikaisista terveysuudistuksista, joiden kohteena olivat siirtomaiden asukkaat. Andersonin mukaan näissä terveysuudistuksissa oli nähtävissä erilaisia pyrkimyksiä määritellä siirtomaiden asukkaita kolonialismille suotuisalla tavalla, mutta samalla paikallisten ihmisten tasolla suorasta osumasta on vain vähän todisteita.¹⁵⁶

Samoin kuin Anderson myös Megan Vaughan on pohtinut kolonialismin aikaiseen terveyden yhteydessä subjektivaatiota ja todennut, että kolonialismin yhteydessä valta/tieto –verkoston toiminta oli erilaista kuin eurooppalaisissa yhteiskunnissa. Eurooppalaisen kolonialistisen lääketieteen toimintaa Afrikassa käsittelevän tutkimuksensa pohjalta Vaughan nostaa esiin neljä erillistä seikkaa, jotka erottavat afrikkalaisissa siirtomaissa harjoitetun vallan toiminnan Foucault’n kuvailemasta eurooppalaisissa yhteiskunnissa harjoitetusta subjektivoivasta vallasta. Ensinnäkin afrikkalaisissa siirtomaissa toiminut koloniaalinen järjestys ei ollut verrattavissa eurooppalaisen modernin valtion monimutkaiseen hallintojärjestelmään. Näin siirtomaissa ei ollut mahdollista harjoittaa esimerkiksi samanlaista yksilönvalvontaa kuin eurooppalaisissa yhteiskunnissa. Tästä johtuen eurooppalaiset luottivat Afrikassa paljolti repressiiviseen valtaan, eikä Foucault’n kuvailemaan tuottavaan valtaan. Toiseksi eurooppalaisilla siirtomaaisännillä ei ollut tarvetta afrikkalaisen poikkeavan yksilön tunnistamiseen samalla lailla kuin Euroopassa, koska kaikki afrikkalaiset nähtiin eurooppalaisten silmin jo valmiiksi poikkeavina ja tätä erottelua haluttiin

¹⁵⁵ Ks. Bhabha 1994.

¹⁵⁶ Anderson 2000, 236.

lisäksi edelleen ylläpitää. Kolmanneksi eurooppalaiset näkivät afrikkalaiset ensisijaisesti joukkoina, eikä itsetietoisina yksilöinä. Näin afrikkalaisten ei usein edes uskottu pystyvän omaamaan henkilökohtaista identiteettiä. Neljänneksi afrikkalaisten yksilöiden hyödyntämisen tarve siirtomaissa ei ulottunut yhtä monelle elämän alueelle kuin Euroopassa. Afrikkalaisten kyllä odotettiin olevan tottelevaisia ruumiita sen ajan, kun he työskentelivät esimerkiksi kaivoksissa, mutta heidän työajan ulkopuolinen elämänsä ei juuri eurooppalaisia siirtomaaisäntiä kiinnostanut.¹⁵⁷

Edellä mainitun perusteella näyttää siis siltä, että foucault'laiselle tutkimukselle suurin haaste postkoloniaalisessa kontekstissa on subjektin problematiikan osittainen uudelleenmuotoilu. Postkoloniaalisessa kontekstissa subjektivaation ei voi vain olettaa tapahtuvan saman kaavan mukaan kuin länsimaissa, koska tässä kontekstissa valta on traditionaalisesti toiminut erilaisen logiikan mukaan kuin eurooppalaisissa yhteiskunnissa. Kolonialismin kontekstissa paikalliset asukkaat nähtiin essentiaalisesti erilaisina kuin eurooppalaiset ihmiset. Näin erilaisissa kolonialistisissa vallantekniikoissa perustana oli erilaisuus toisin kuin eurooppalaisissa yhteiskunnissa, joissa normipohjainen hallinta perusti toimintansa samanlaisuuden ympärille. Postkoloniaalisessa kontekstissa subjektiivisuutta analysoitaessa pitää siis pystyä ottamaan huomioon myös ihmisten perustavanluontoisen erilaisuuden kokemus, sillä myös nykypäivänä entisistä siirtomaista ja näiden maiden asukkaista puhutaan usein painottamalla vain eroavaisuuksia länsimaiden ja kolmannen maailman maiden välillä. Pystyäkseen ottamaan omassa tutkimuksessaan myös erilaisuuden aspektin huomioon pyrin tuomaan Foucault'n ajatusten rinnalle ajatuksia Frantz Fanonilta. Fanonin ajattelusta voidaan löytää samankaltaisuutta suhteessa Foucault'n ajatteluun. Näin Fanonin kolonialistisen tilanteen problematisointia paikallisen ihmisen sisäisen maailman näkökulmasta käsin voidaan käyttää hyvin Foucault'n ajatusten tukena postkoloniaalisessa foucault'laisessa tutkimuksessa.

3.2. KOLONISOITU PSYYKE

Frantz Fanon syntyi vuonna 1925 Martiniquen saarella, joka oli tuolloin Ranskan vallan alaisuudessa. Toisen maailmansodan jälkeen Fanon lähti opiskelemaan lääketiedettä ja psykiatriaa Ranskaan, missä hän valmistui lääkäriksi vuonna 1951.¹⁵⁸ Fanonin kirjallinen tuotanto ei kuitenkaan suoranaisesti sijoitu lääketieteen tai psykiatrian tieteenalaketille, vaan kirjallisessa tuotannossaan hän keskittyi kolonialismin eri puolien analysointiin. Parhaiten Fanon muistetaan

¹⁵⁷ Vaughan 1991, 10–12.

¹⁵⁸ Caute 1970, 107.

ehkä hänen viimeisestä teoksestaan *Sorron yöstä (Les Damnés de la terre)*, joka ilmestyi alun perin vuonna 1961. Teoksen ilmestymisen aikoihin Fanon oli jo pitkään ollut Algerian vallankumouksen puolestapuhuja ja Algerian vastarintaliikkeen aktiivinen jäsen. Ranskalaisen siirtomaavallan poistamiseen Algeriasta tähdännyt Algerian vallankumoussota oli ollut teoksen ilmestymisen aikoihin käynnissä jo seitsemän vuotta. Teoksessa Fanon kirjoittaakin pitkälti Algerian vallankumoussodan perspektiivistä väkivallan välttämättömyydestä siirtomaiden vapautustaisteluissa.

Fanon analysoi kuitenkin kolonialismia myös muistakin kuin vain *Sorron yöstä* –teoksen näkökulmasta ja minulle itselleni hänen kulttuuriset ja psykologiset kolonialismi-analytiikkansa ovat paljon keskeisemmässä asemassa kuin Algerian vapautustaistelun ympärillä pyörivä problematiikka. Toki samalla on todettava se, että *Sorron yöstä* –teosta ei suinkaan pidä ymmärtää irrallisena Fanonin muuhun tuotantoon nähden, vaan teoksen taustalla on selkeästi Fanonin aikaisempi kirjoittelu kolonialismista sekä kulttuurisena sortorakenteena että yksilön psyykeen haitallisesti vaikuttavana tekijänä.

Yhdeksän vuotta *Sorron yötä* aikaisemmin ilmestynyt Fanonin ensimmäinen teos *Peau noire, masques blancs*¹⁵⁹ edustaa Fanonin kulttuurista ja psykologista kolonialismi-analytiikkaa. *Peau noire, masques blancs* –teoksessa Fanon lähtee analysoimaan koloniaalisen vallan alla elävän ihmisen psykologiaa ja kiinnittää erityisesti huomiota siihen, miten kolonialistisen sortojärjestelmän alla elävillä alkuperäisasukkailla tuntuu olevan alemmuuskompleksi suhteessa eurooppalaisiin hallitsijoihinsa. Fanon yrittää ensin analysoida tätä havaitsemaansa alemmuuskompleksia tunnettujen eurooppalaisten psykologien ja filosofien ajatusten avulla. Fanon viittaa kirjassaan moneen eurooppalaiseen tunnettuun psykologian ja filosofian edustajaan, kuten Freudiin, Jungiin, Lacaniin, Hegeliin, Sartreen ja Marleau-Ponty'n, mutta päätyy pitkälti hylkäämään heidän oppinsa kolonialistisessa tilanteessa. Tutkimuksensa perusteella Fanon havaitsee, että hänen Ranskassa oppimansa eurooppalainen ajatteluperintö on suurelta osin kulttuurisidonnaista, eikä näin päde koloniaalisessa kontekstissa. Fanon katsoo, että esimerkiksi perinteisen psykoanalyysin kautta on mahdotonta ymmärtää kolonialistisen vallan alla elävien ihmisten alemmuuskompleksia, sillä siirtomaiden alkuperäisten asukkaiden alemmuuskompleksissa ei ole kyse mistään luonnollisesta lajiolemuksesta tai varhaisista perhesuhteista. Fanonin mukaan alkuperäisten asukkaiden alemmuuskompleksissa on kyse siitä, että kolonialistisen tilanteen seurauksena syntyneiden jaottelujen perusteella on syntynyt kuva alkuperäisasukkaiden alemmasta arvosta, jonka osa

¹⁵⁹ Teos käännetty englanniksi nimellä: *Black Skin, White Masks*.

alkuperäisasukkaista on sisäistänyt. Näin he ovat alkaneet pitää itseään alempiarvoisina verrattuna eurooppalaisiin isäntiin.¹⁶⁰

Fanonin mukaan kolonialistisesta tilanteesta johtuvaa alemmuuskompleksia ei voi lähestyä vain yksilötasoon viitaten, vaan lähestymistavan on oltava sosiodiagnostinen.¹⁶¹ Fanon katsoo, että kolonisoitujen psykologiaa ymmärtääksemme meidän tulee tarkastella ensisijaisesti sosiaalista/kulttuurista tasoa, josta kolonialismin vallan alla elävien ihmisten psyykkisten tilojen syyt yleensä löytyvät. Näin Fanonin voidaan nähdä lähtevän jäljittämään kolonisoitujen ihmisten sisäisen maailman kehitystä yhteiskunnallisen tilanteen näkökulmasta ja tässä kohdin hänen tuotantoaan onkin mahdollisuus lukea hyvin foucault'laisesti. Kuin Foucault'n ajatuksia diskurssista ja normalisaatiosta aavistellen Fanon kirjoittaa siitä, miten erilaiset oletuksien ryhmittymät ja väittämien sarjat alkavat järjestää kolonisoitujen ihmisten sisäistä maailmaa sanomalehtien, kirjojen, koulussa annettavan opetuksen, mainosten, elokuvien ja radion välityksellä. Kolonialistisessä tilanteessa kaikki tieto on sidoksissa sosiaaliseen valta-asetelmaan, jossa vieras miehittäjä on alkuperäistä asukasta ylempiarvoisessa asemassa. Kaikki tieto on ”valkoista” ja näin koko maailma hahmottuu miehittäjän valkoisen ideaalin mukaan, koska ”mustaa tietoa” ei kolonialistisessä tilanteessa ole tunnustetusti olemassa.¹⁶²

Fanon hahmottaa kolonialistisen tilanteen vaikutusta kolonisoituun ihmiseen antamalla esimerkin siitä, miten Ranskan Antilleilla koulun oppilaat kirjoittivat äidinkielen (ranskankielen) aineensa täysin valkoisen ideaalin mukaisesti. Fanon kertoo tapauksesta, jossa koulun oppilaille oli annettu ainekirjoituksessa aiheeksi: ”Omat tuntemukseni ennen lomaa”. Koulun oppilaat reagoivat tähän aiheeseen samalla tavalla kuin valkoisten pariisilaislapsienkin olisi voinut luulla tekevän ja kirjoittivat muun muassa siitä, miten lomalla voi juoksennella pelloilla, hengittää raitista ilmaa ja tulla kotiin posket *punaisina*.¹⁶³

Fanonin mukaan siis tyypillisessä kolonialistisessä tilanteessa paikallinen asukas omaksui itselleen valkoisen ihmisen asenteen, vaikka olikin itse musta. Musta paikallinen asukas yritti muuttaa käytöstään vastaamaan miehittäjän käytöstä esimerkiksi yrittämällä puhua ranskaa mahdollisimman ranskalaisittain tai yrittämällä käyttäytyä mahdollisimman tarkasti ranskalaisen etiketin mukaan. Paikallinen asukas halusi palavasti itse olla osa paremmaksi havaitsemaansa valkoista totuutta ja

¹⁶⁰ Fanon 1986, 13.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Emt, 152–153.

¹⁶³ Emt, 162n25.

saattoi näin jopa vakavissaan puhua esimerkiksi gallialaisista omina esi-isinään.¹⁶⁴ Fanon esittelee teoksessaan vielä lukuisia muitakin esimerkkejä, joissa kolonialistisen vallan alla elävät ihmiset yrittävät epätoivoisesti olla niin valkoisia kuin vain pystyvät. ”Musta haluaa olla valkoinen”¹⁶⁵, kirjoittaa Fanon. Kyseisessä lausahduksessa piilee Fanonin psykologisesta näkökulmasta katsottuna kolonialistisen tilanteen tragedia, sillä vaikka musta haluaa olla valkoinen, niin musta ei voi kuitenkaan koskaan tulla täysin valkoiseksi mustan ollessa aina vain musta.

Paikallinen asukas identifioituu valkoisen totuuden kanssa ja pyrkii parantamaan omaa asemaansa yrittämällä olla valkoisempi, mutta samalla valkoinen totuus pysyy edelleen rasistisena totuutena, jossa valkoinen ja musta erottuvat essentiaalisesti toisistaan. Näin musta paikallinen asukas joutuu kolonialistisessa tilanteessa elämään psyykkisesti haitallisessa välitilassa mustan ja valkoisen maailman välillä, johon kirjan otsikko *Peau noire, masques blancs* viittaa. Kolonialistisen vallan alla elävän mustan ihmisen alemmuuskompleksissa on näin Fanonin mukaan kyse siitä, että vaikka musta näyttääkin tekevän itse itsestään alempiarvoisen, niin kolonialistisessa tilanteessa hänelle ei jää muuta vaihtoehtoja yhteiskunnallisen normin ollessa valkoinen. Näin todellisuudessa koloniaalinen tilanne on se, joka tekee mustasta alempiarvoisen.¹⁶⁶

Kolonialistisen tilanteen luonteesta johtuen Fanon katsoo, että koloniaalisen vallan alla elävä paikallinen asukas ei ole itsenäinen ”minä”, vaan hänen minuuttaan tulee analysoida näkemällä se erilaisten kolonialististen voimien konstituimana. Näin Fanonin ajattelusta voidaan löytää lisää vertailukohtia Foucault’n pohdintaan subjektin muodostumisesta, mutta samalla yhteneväisyyksiä ei tule kuitenkaan liioitella. Nimittäin Fanonin kirjoittelun valossa voidaan aiheellisesti pohtia sitä, voidaanko koloniaalisen vallan alla eläneistä paikallisista ihmisistä puhua subjekteina foucault’laisessa mielessä laisinkaan vai tulisiko heidät ymmärtää vain objekteina. Fanon valottaa teoksessaan tätä kysymystä itse pohtimalla kolonialismin vallan alla elävän mustan paikallisasukkaan toimijuuden mahdollisuuksia. Fanon vertaa omia kokemuksiaan ja tuntemaansa koloniaalista todellisuutta sartrilaiseen eksistentialismiin, fenomenologiaan ja Hegelin ajatteluun ja pyrkii tätä kautta löytämään vastauksen kysymykseen paikallisasukkaan toimijuuden mahdollisuuksista.

Ensimmäiseksi Fanon kiinnittää huomiotaan Sartren tekstiin *Juutalaiskysymys (Réflexions sur la question juive)*. *Juutalaiskysymyksessä* Sartre kirjoittaa siitä, että juutalaisen olemus määrittyy antisemitistisessä yhteiskunnassa toiseuden kautta. Antisemitistisessä yhteiskunnassa juutalainen on

¹⁶⁴ Emt, 147.

¹⁶⁵ ”The black man wants to be white.” Emt, 11.

¹⁶⁶ Emt, 149.

Toinen suhteessa antisemitistiseen yhteiskuntaan ja näin vailla määrittelyoikeutta itseensä. Antisemitistisessä yhteiskunnassa juutalainen on antisemitistisen yhteiskunnan synnyttämän juutalaisuuden kuvan vanki. Antisemitistisessä yhteiskunnassa juutalainen ei määrittele itse identiteettiään, vaan ”juutalainen on ihminen, jota toiset ihmiset pitävät juutalaisena”¹⁶⁷. Fanon katsoi, että tätä Sartren tekstiä oli mahdollista soveltaa hyvin myös koloniaaliseen tilanteeseen korvaamalla antisemitismi rasismilla ja juutalainen mustaihoisella. Sekä antisemitismin ja juutalaisen että rasismin ja mustaihoisen tapauksessa tilanne on sama. Kuten juutalaisenkin, niin myös mustaihoisen määrittelevät muut.¹⁶⁸

Huolimatta löytämistään yhtäläisyyksistä juutalaisen ja mustaihoisen ihmisen tilanteiden välillä Fanon jatkaa Sartren tekstin pohdintaa tavalla, joka lopulta erottaa antisemitismi/juutalainen – problematiikan koloniaalisen tilanteen problematiikasta. Fanon kirjoittaa, että juutalaista ei voi kuitenkaan aina tunnistaa. Juutalaisella ei ole mitään välttämättömyyden sanelemaa ulkoista ominaisuutta, jonka perusteella hänet voitaisiin aina tunnistaa juutalaiseksi. Näin juutalainen voi joskus olla kuin kuka tahansa kenenkään huomaamatta hänen juutalaisuuttaan. Juutalaisen tunnistamattomana pysymisen mahdollisuus erottaa juutalaisena ihmisenä olon mustaihoisena ihmisenä olemisesta. Fanon kirjoittaa nyt kolonialistisesta tilanteesta ensimmäisessä persoonassa todeten, että hänellä itsellään ei tätä tunnistamattomuuden mahdollisuutta ole. Kun juutalainen on antisemitistisessä yhteiskunnassa vain muiden luoman kuvan vanki, katsoo Fanon kolonialistisessa tilanteessa olevansa oman ulkomuotonsa vanki.¹⁶⁹

Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoisella ihmisellä ei ole mitään mahdollisuuksia piilottaa omaa ulkomuotoaan. Näin mustaihoisen ihminen on määritelty muiden toimesta jo lähtökohtaisesti ennen kuin hän on tehnyt tai sanonut mitään. Tärkeä ero juutalaisen ja mustaihoisen ihmisen tilanteiden välillä on näin siinä, että juutalaisen tapauksessa voidaan vielä puhua foucault-henkisestä subjektivaatiosta, mutta mustaihoisen ihmisen tapauksessa ei. Koska juutalainen on ulkomuodoltaan samanlainen kuin ympäröivä yhteiskunta, hän voi alkaa elää antisemitistisen normin mukaan ja kieltää juutalaisuutensa. Kuten Sartre *Juutalaisuudesta* kirjoittaa, juutalainen pelkää sitä, että hänen käytöksensä vastaa vallitsevaa negatiivista stereotypiaa ja yrittää näin käyttäytyä stereotypiasta poiketen.¹⁷⁰ Näin juutalaisen käytöksen voidaan lopulta nähdä määrittyvän heidän sisäisen maailmansa kautta, mikä poikkeaa kolonialistisen vallan alla elävien mustaihoisten

¹⁶⁷ Sartre 1965, 102–103.

¹⁶⁸ Fanon 1986, 110.

¹⁶⁹ Emt, 116.

¹⁷⁰ Sartre 1965, 127.

tilanteesta. Mustaihoisen sisäisellä maailmalla ei ole mitään väliä, koska mustaihoinen määritellään niin tiukasti jo heti ulkoisesti. Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoinen on pelkkä objekti.

Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoisen ihmisen oma ruumis on siis hänen vankilansa, josta hän ei voi rasistisen koloniaalisen järjestelmän sisällä koskaan vapautua. Tästä syystä mustaihoisen ihmisen ruumiillinen oleminen on Fanonin mukaan kolonialistisessa tilanteessa aina negatiivista, koska mustaihoisen ihmisen ruumis rajoittaa aina hänen mahdollisuuksiaan. Mustaihoisen ihmisen koloniaalisessa tilanteessa kokema oman ruumiinsa negatiivisuus on Fanonille tärkeä osa koloniaalisen tilanteen tragediaa, sillä opiskeluaikaista filosofian opettajaansa Maurice Merleau-Ponty'a myötäillen Fanon katsoo ruumiillisuuden olevan maailman kokemistamme säätelevä seikka.

Teoksessaan *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty katsoo, että kaiken meidän kokemuksemme maailmasta perustana on ruumiillinen kokemus. Merleau-Ponty'n filosofian mukaan olemme aina ruumiimme kautta avoimia maailmalle, suhteessa havaitsemiimme objekteihin tai ylipäätään asetettuja tiettyyn tilanteeseen maailmassa.¹⁷¹ Ruumis sitoo meidät maailmaan ja näin myös oma yksilöllisyytemme hahmottuu ruumiillisuutemme kautta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ulkopuolinen maailma säätelisi täysin yksilöllisyyttämme, vaan Merleau-Ponty painottaa ruumiin sidoksisuudella maailmaan myös sitä, että oma toimintamme hahmottaa tietynlaisen maailman. Näin Merleau-Ponty'n mukaan ruumis on sekä yksittäisten tekojen subjekti että subjektin aikaisempien omien tekojen ja muiden ihmisten tekojen toistaja. Merleau-Ponty'lle ihmisen ruumiillisuus hahmottuu näiden molempien tasojen kautta, eli sekä subjektiivisesti että intersubjektiivisesti.¹⁷²

Kolonialistisessa tilanteessa Fanon kuitenkin katsoo, että mustaihoisen ihmisen ruumis muodostuu vain intersubjektiivisesti, eikä lainkaan subjektiivisesti. Mustaihoisen ihmisen omia tekoja tulkitaan vain rasistisen ymmärryksen välityksellä, jolloin muiden määrittelemä rasistinen idea mustaihoisuudesta muodostuu mustaihoisen ihmisen tekojen merkittävyyden rajoitteeksi. Fanon kirjoittaa: ”Minun odotettiin käyttäytyvän kuin musta mies... Huusin tervehdyksen maailmalle ja maailma huitaisi iloni pois. Minun käskettiin pysyä rajojen sisällä, palata sinne mihin kuuluiin.”¹⁷³ Näin kolonialistisessa tilanteessa Merleau-Ponty'n ajattelu ihmisen olemisesta ruumiillisesti maailmassa saa uuden käänteen. Mustaihoisen ihmisen oma toiminta ei vaikuta ympäröivään

¹⁷¹ Merleau-Ponty 2002, 191.

¹⁷² Heinämaa 1996, 84.

¹⁷³ ”I was expected to behave like a black man... I shouted a greeting to the world and the world slashed away my joy. I was told to stay within bounds, to go back where I belonged.” Fanon 1986, 114–115.

maailmaan ollenkaan. Teki mustaihoinen ihminen mitä tahansa koloniaalinen maailma on edelleen rasistinen. Samalla mustaihoinen ihmisen ruumis on kuitenkin kosketuksissa ympäröivään maailmaan. Mustaihoinen ihminen on edelleen tietoinen häntä ympäröivästä maailmasta. Hän on tietoinen siitä, että muut ihmiset ovat tietoisia hänestä. Fanon muistelee omia kokemuksiaan: ”Katso, neekeri!” ”Äiti, neekeri! Minua pelottaa!” Fanon yrittää vain nauraa näille huudahduksille, mutta huomaa ettei pysty, koska hän tietää erilaisten taustalla olevien legendojen, tarinoiden ja historian olemassaolon. Fanon näkee nyt itsensä muiden silmin. Hän huomaa mustan ihonsa ja etniset piirteensä. Hän ruumiinsa alkaa hukkua erilaisten ennakkokäsitysten tulvaan: kannibalismi, vähä-älyisyys, seksuaaliset häiriöt, rodulliset viat... ”Neekeri on eläin, neekeri on paha, neekeri on ilkeä, neekeri on ruma”.¹⁷⁴ Nyt Fanon kirjoittaa: ”Tulen tietoiseksi uniformustani. En ollut huomannut sitä. Se on totisesti ruma. Lopetan tähän, sillä kuka voi kertoa minulle mitä kauneus on?”¹⁷⁵

Fanonin kuvailut ovat voimakkaita. Ne kertovat mustaihaisen ihmisen mielenmaisemasta kolonialismin vallan alla ja vahvistavat sitä käsitystä, että kolonialismin vallan alla elävien ihmisten tapauksessa ei voi puhua Foucault’n kuvailemasta subjektista. Vaikka kolonialistisella vallalla oli vaikutusta ihmisten psyykeen, ei kolonialistinen valta perustunut subjektien kautta toimimiseen. Koloniaalinen valta loi standardit joita myös mustaihoisten tuli tavoitella, mutta samalla koloniaalinen valta viimehetkellä torjui mustaihaisen ihmisen yritykset olla samanlainen kuin valkoihoiset. Tämä kieroutunut koloniaalinen tilanne jätti jälkensä koloniaalisen vallan alla elävien ihmisten psyykeen lähinnä lukuisten psyykkisten oireiden muodossa, joita Fanon kirjassaan paljon kuvailee. Koloniaalinen valta ei pystynyt muovaamaan valtansa alla elävistä ihmisistä samanlaisesti itsenäisiä *vallan subjekteja* kuin länsimaisille yhteiskunnille tyypilliset modernit vallanmuodot. Mustaihoinen ihminen ei koskaan voinut sulautua täysin yhteen kolonialistisen diskurssin kanssa, koska hän ei pystynyt muuttamaan valkoiseksi. Näin kolonialismin tapauksessa subjektivaatio ei koskaan saavuttanut täysin päätepistettään, vaan jäi puolittaiseksi. Mustaihoiselle ihmiselle ei koskaan lopulta annettu samanlaista tunnustusta kuin valkoiselle ja näin koloniaalisen järjestelmän sisällä rengistä ei koskaan voinut tulla herransa veroista. Kolonialistisessa tilanteessa rotujen välinen ehdoton hierarkia lopulta blokkasi mustaihaisen ihmisen pyrkimykset olla tasavertainen valkoihoisen ihmisen kanssa. Tämän koloniaalisen tilanteen paikalleen jähmettyneen herra/renki – logiikan Fanon halusi tuoda esille vertaamalla koloniaalista tilannetta kuuluisaan Hegelin herra/renki –dialektiikkaan.

¹⁷⁴ Emt, 112–113.

¹⁷⁵ ”I become aware of my uniform. I had not seen it. It is indeed ugly. I stop there, for who can tell me what beauty is.” Emt, 114.

Fanon katsoo, että kolonialistisessa tilanteessa koloniaalisen vallan alla elävän ihmisen tietoisuus ei ole kehittynyt Hegelin herra/renki –dialektiikassaan kuvaileman kaavan mukaan. Fanonin mukaan syy tähän on siinä, että kolonialistisessa tilanteessa herran ja rengin tietoisuuksien kehityksien välinen vastavuoroinen dialektinen liike on jähmetetty paikoilleen toisen osapuolen toimesta. Fanon kirjoittaa Hegeliä myötäillen, että tietoisuus tarvitsee toisen tietoisuuden tunnustuksen tullakseen riippumattomaksi itsenäiseksi tietoisuudeksi. Näin kahden tietoisuuden kohdatessa molemmat tietoisuudet haluavat todistaa oman itsenäisyytensä ja alistaa toisensa oman tahtonsa alle. Toisen tietoisuuden onnistuessa näin tekemään syntyy herra/renki –suhde, jossa herran tietoisuus on saavuttanut itsenäisen riippumattoman aseman ja on olemassa vain itselleen. Herran tietoisuuden itsenäisyyden ja riippumattoman aseman vahvistava rengin tietoisuus taas on puolestaan loogisesti nyt olemassa vain toiselle, eikä näin esiinny itsenäisenä vaan herrastaan riippuvaisena tietoisuutena. Hegel kuitenkin jatkaa tietoisuuksien dialektiikkaa niin, että pian herra huomaa, että hän ei tosiasiallisesti olekaan täysin riippumaton, vaan hän on herra vain niin kauan kuin hänellä on renki. Näin herra huomaa itse asiassa tarvitsevansa renkiä. Herran tietoisuus on sittenkin riippuvainen toisesta tietoisuudesta. Tilanteesta ulospääsykeinona Hegel näkee sen, että kun kumpikaan tietoisuus ei voi saavuttaa riippumattomuutta yksin, niin se pitää tehdä yhdessä. Molempien tietoisuuksien pitää yhteisellä päätöksellä tunnustaa toisensa ja nähdä näin toisenkin itsenäisen tietoisuuden kehitys myös oman itsenäisen tietoisuuden ehtona.¹⁷⁶

Fanonille Hegelin herra/renki –dialektiikassa keskeisintä on juuri molemmilta osapuolilta tuleva tunnustus. Fanon painottaa tätä kirjoittamalla Hegeliä siteeraten, että vain toiselta osapuolelta tuleva tunnustus ei riitä, vaan molemmat voivat tulla itsenäisiksi tietoisuuksiksi vain yhdessä tunnustamalla toisensa.¹⁷⁷ Hegelin herra/renki –dialektiikan ydin löytyy näin molemminpuolisuudesta, joka tekee Fanonin mukaan Hegelin herra/renki –dialektiikasta puhuttelevaa myös koloniaalisessa tilanteessa. Fanon kirjoittaa, että koloniaalisessa tilanteessa molemminpuolisuus on jäänyt toteutumatta, koska valkoinen herra on tunnustanut mustan rengin yksipuoleisella päätöksellä ilman konfliktia. Fanon jatkaa, että valkoinen herra on lakkauttanut mustan ihmisen orjuuden, mutta mustaihoinen ihminen ei ole silti vapaa. Mustaihoinen ihminen ei ole taistellut vapaudestaan ja näin hän ei edes tiedä mitä vapaus on. Kun mustaihoisten ihmisten orjuus lakkautettiin, mustaihoinen ihminen ei ollut toimija, vaan toiminnan kohde. Mustaihoiselle ihmiselle ei näin päässyt syntymään uusia arvoja, uusia ideoita siitä, mitä hän on. Orjuuden lopettaminen yksipuoleisella päätöksellä johti siihen, että valkoinen normi jäi edelleen voimaan. Valkoinen on yhä parempi kuin musta ja musta haluaa tulla valkoiseksi. Fanon kirjoittaa siitä, että

¹⁷⁶ Emt, 217. Yksityiskohtaisemmin ja kokonaisuudessaan Hegelin herra/renki –dialektiikan voi lukea Hegelin teoksesta *Phänomenologie des Geistes*.

¹⁷⁷ Ibid.

valkoinen mies sanoo mustalle, että emme eroa toisistamme. Samalla musta kuitenkin tietää sisimmässään, että ero on olemassa. Hän haluaa olla kuin valkoinen.¹⁷⁸ Näin koloniaalisessa tilanteessa mustaihoinen ihminen ei ole riippumaton ja itsenäinen tietoisuus. Ei ole olemassa mustaa tietoisuutta, joka olisi olemassa vain itselleen, vaan mustan tietoisuuden oleminen on suuntautunut kohti valkoista. Kolonialistisen tilanteen paikalleen jähmettynyttä herra/renki –tilannetta ei näin Fanonin mukaan voinut kumota periaatteellisella tasolla, vaan mustaihoinen ihmisen tietoisuuden itsenäisyys riippui hänen omasta toiminnastaan. Niin kauan kuin musta ainoastaan oletti olevansa vapaa, hän oli tuomittu vain valkoisen naamion tavoitteluun.

Edellä kirjoitetusta voidaan huomata, että miten tahansa Fanon yrittikään kolonialismin vallan alla elävän paikallisen ihmisen tilannetta pohtia, näytti pohdinta aina johtavan samaan lopputulokseen. Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoinen paikallinen asukas ei ollut samanarvoinen kuin valkoihoinen kolonialisti. Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoinen ihminen ei koskaan voinut tulla täydeksi subjektiksi. Mustaihoinen sai toki yrittää tavoitella valkoisia ideaaleja, mutta aina jo etukäteen epäonnistumiseen tuomittuna. Mitä tahansa musta yritti tehdä, oli lopulta mustan ja valkoisen raja hänelle mahdoton ylittää. Näin kolonialistisen järjestelmän sisällä mustan kolonialismin vallan alla elävän ihmisen foucault-henkisestä subjektivoinnista voi puhua vain osittain. Tämä johti siihen, että mustaihoinen ihminen lopulta vältti täydellisen ”aivopesun”, mutta kuitenkin vain siten että täysi toimijuus jäi mustaihoiselle samalla vain haaveeksi. Mustaihoinen oli aina kolonialistisessa tilanteessa Toinen, jolla ei ollut lopullista itsemäärittely oikeutta itseensä. Muut määrittelivät sen, mitä mustaihoinen ihminen saattoi olla. Näin subjekti-käsitteen sijasta haluan tässä kohdin nostaa esiin abjekti-käsitteen, joka kuvaa paremmin koloniaalisen vallan alla eläneen ihmisen olemista ja näin soveltuu paremmin myös eräistä postkoloniaalisista tieto/vallan luomista positioista puhumiseen. Tämän jälkeen aion palata vielä Fanonin kirjoittelun pariin ja kirjoittaa Fanonista jo nyt sanottua astetta positiivisemmin. Fanonin tuotannosta voidaan nimittäin löytää myös paljon kolonialistista valtaa hyvin onnistuneesti vastustavaa ainesta, jonka voi myös hyvin nostaa foucault’laisen vapauden tavoittelun yhteyteen.

¹⁷⁸ Emt, 220–221. Huomion arvoista tässä yhteydessä lisäksi on se, miten Fanon katsoo, että kolonialistisessa tilanteessa kolonisoitu ihminen ei voi samalla tavalla alkaa työssään näkemään heijastusta omasta subjektiiviteetistaan kuin Hegelin herra/renki –dialektiikassa. Fanon kirjoittaa, miten kolonialistisessa tilanteessa kolonialisti nauraa kolonisoidun tietoisuudelle. Kolonialisti haluaa kolonisoidulta juuri työtä, ei tunnustusta. Näin kolonialistisessa tilanteessa herran ja rengin toiminnan vastavuoroisuus ei toimi Hegelin kuvailemalla tavalla. Ks. emt. 220n8.

3.3. ABJEKTI

Ilmaisu abjekti on peräisin feministisestä teoriakeskustelusta, johon Julia Kristeva toi sen vuonna 1980 ilmestyneellä teoksellaan *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*.¹⁷⁹ Foucault'laisittain katsottuna abjekti-termin voidaan nähdä viittaavan normista poikkeaviin potentiaalisesti vaarallisiin ihmisiin, joiden käytös tulee yrittää pikimmiten normalisoida. Itse Foucault käyttäisi tällaisista poikkeavista yksilöistä puhuessaan todennäköisesti nimitystä ”abnormaali”¹⁸⁰, mutta itse katson ilmaisun abjekti olevan parempi. Pidän abjektia parempana ilmaisuna kuin abnormaalina sen takia, että abjekti ei viittaa abnormaalin tavoin vain patologiseen kategoriaan, vaan jonkinlaiseen elettyyn positioon. Kyseinen ero ei ole merkityksetön ja se todentaa jo edellä esiteltyä Foucault'n subjekti-ajattelun puutteellisuutta kolonialismin/postkolonialismin yhteydessä.

Foucault käsittelee abnormaaleja vain erilaisten tieteellisten ja hallinnallisten kategorisointien kautta ja on ensisijaisesti kiinnostunut vain siitä, miten tällaisista yksilöistä yritetään tehdä normaaleja subjekteja tai miten he itse tekevät itsestään normaaleja subjekteja. Näin Foucault'ta jää selittämättä se, miksi jotkut abnormaalit ihmiset eivät kuitenkaan normalisoidu, vaan yhä jäävät abnormaaleiksi. Miksi on siis niin, että vaikka abnormaali on huomattavasti huonommassa asemassa kuin normaali, jotkut ihmiset kiinnittyvät silti abnormaaleihin positioihin? Tämä sama kysymys on ollut esillä myös feministisessä keskustelussa, jossa abnormaaleihin positioihin on kiinnitetty huomiota paljon enemmän kuin Foucault tuotannossaan teki. Feministisessä keskustelussa abnormaaleihin ei lisäksi ole perehdytty vain kategorisointien kautta, vaan abnormaalit on nähty jonkinlaisina toiminnallisina entiteetteinä; abjekteina. Näin myös feministisistä Foucault-muotoiluista voidaan löytää Fanonin ajatusten rinnalle hyödyllisiä välineitä tieto/vallan luomien postkoloniaalisten positioiden ymmärtämiseen.

Kristevan abjektia ja abjektin muodostusta käsittelevä abjektivaatio-pohdinta ovat molemmat hyvin psykoanalyttisesti värittyneitä. Kristeva kirjoittaa esimerkiksi siitä, miten abjektivaatio ilmenee lapsen torjuessa hänen vanhempansa hänelle tarjoaman ruuan. Kristevan mukaan näin menetellessään lapsi yrittää erottua äidistään ja isästään, mutta samalla lapsi kuitenkin kokee tarvitsevansa ruokaa. Lapsi haluaa ruuan olevan osa häntä itseään. Lapsi ei koe ruuan olevan toiseutta suhteessa häneen itseensä ja näin torjuessaan ruuan lapsi torjuu samalla sekä vanhempansa että osan itsestään. Kyse on siis siitä, että lapsen minuus muodostuu abjektivaation kautta. Lapsi sylkee hänelle tarjotun ruuan pois suustaan. Hän abjektivoi ruuan. Vanhempien tarjoamasta ruuasta

¹⁷⁹ Teos käännetty englanniksi nimellä *Powers of Horror: An Essay on Abjection*.

¹⁸⁰ Ks. esim. Foucault 2000e.

on tullut lapselle epätoivottava abjekti, joka aiheuttaa hänelle riippuvuutta suhteessa hänen vanhempiinsa. Näin riippuvuutta aiheuttava epätoivottava abjekti-aines pitää poistaa hänestä, jotta hän voi saavuttaa itsenäisen minuuden.¹⁸¹

Minuuden syntymisen ehto on näin abjektivaatio, joka mahdollistaa itsen erottautumisen muista. Samalla kuitenkin abjektivaatio ei ole pelkästään lapsuuteen kuuluva prosessi, vaan minuutta täytyy lapsuuden jälkeenkin ylläpitää jatkuvasti abjektivoimalla itsestä epätoivottava aines. Kristeva jatkaakin selontekoaan abjektivaatiosta ottamalla esiin erilaisten jätösten syrjään työntämisen välttämättömyyden elämän jatkumiselle. Kristeva kirjoittaa, että ruumiin ulosteet ovat jotain, joka muistuttaa ihmistä elämänsä rajoista. Ulosteet muistuttavat ihmistä kuolemasta. Elämä jatkuu niin kauan kun ruumis poistaa ihmisestä elämään kuulumattoman jätteen. Kun ulosteet eivät enää poistu ihmisestä, ihminen on kuollut ja hänestä itsestään tulee jätettä. Ihmisestä itsestään tulee ruumis, joka Kristevan omin sanoin sanottuna on ”jätteistä kuvottavin”.¹⁸²

Abjekti on siis jotain, joka muistuttaa subjektia oman olemassaolonsa rajoista, koska abjekti edustaa subjektille itsensä olemassaolon rajan toista puolta. Abjektin kautta subjekti ymmärtää omat rajansa. Hän tietää, mikä kuuluu häneen itseensä ja mikä taas ei kuulu. Näin subjekti voikin pysyä subjektina vain siten, että hän onnistuu edelleen ylläpitämään tätä erottelua. Subjektin pitää toisin sanoen pystyä puhdistamaan itsensä omista ulosteistaan. Tällä tavalla subjekti ja abjekti kuuluvat yhteen, ja subjektin ja abjektin välillä vallitsee riippuvuussuhde. Subjekti tulee subjektiksi vain abjektivoimalla abjektin ja ylläpitää tämän jälkeen itseään subjektina jatkuvan abjektoimisen avulla.

Subjektin ja abjektin välisen riippuvuussuhteen painottaminen on tärkeää, koska riippuvuussuhteessa piilee Kristevan abjekti-ajattelun merkittävyys psykoanalyttisen keskustelun ulkopuolellakin. Riippuvuussuhdetta painottamalla subjekti/abjekti –pohdinta voidaan tuoda myös yhteiskunnalliselle tasolle, kuten Butler on tehnyt. Butler kirjoittaa siitä, että yhteiskunnallisella tasolla tarvitaan yhteiskunnan ulkopuolella olevia, jotta sisäpuolella olevat voivat olla subjekteja. Butler painottaa sitä, että subjektin luovan tieto/valta –verkoston pitää luoda myös abjektipositioita samalla kun se luo subjektipositioita. Yhteiskunta tarvitsee abjekteja, jotka asettuvat yhteiskunnan laitamille sellaisiin positioihin, joita yleisesti pidetään hyväksymättöminä ja sietämättöminä. Yhteiskunnallisia abjekteja tarvitaan muodostamaan rajat sille, mitä voidaan kutsua subjektien

¹⁸¹ Kristeva 1982, 3.

¹⁸² ”the most sickening of wastes”. Ibid.

alueeksi. Subjektina olemisen tavoiteltavuus muodostuu näiden rajojen kautta ja näin subjektien koko oleminen muodostuu sitä vastaan mitä abjektit ovat.¹⁸³

Yhteiskunnallisella tasollakaan kyse ei ole kuitenkaan siitä, että subjekti/abjekti –erottelu rajoittuisi vain siihen hetkeen, kun subjekti syntyy. Myös yhteiskunnallisella tasolla abjekti jää alati muistuttamaan subjektia tämän rajoista ja subjektin täytyy pitää koko ajan huoli siitä, että hän pysyy subjektina eikä hänen olemisensa luiskahda abjektiuden puolelle.¹⁸⁴ Abjektiuden luomasta alati läsnä olevasta uhkasta johtuen subjekti kokee abjektin itselleen vaaralliseksi. Näin abjekti pitää yrittää normalisoida tai varmistaa ainakin se, että abjekti ei pääse saastuttamaan subjektien aluetta. Epätoivottavuuden leima stigmatizoi abjektin, sillä potentiaalisen saastuttavuutensa ansiosta abjekti assosioituu epätoivottavan jätteen kanssa. Kristevan kuvailujen hengen mukaisesti myös yhteiskunnallisesta abjektista yksinkertaisesti ”tulee paskaa”, niin kuin Butler asian ilmaisee.¹⁸⁵

Näin ulosteihin viittaamista ei ole syytä jättää vain Kristevan abjektivaatio-kuvailuihin, vaan ulostemetaforan kautta voidaan hyvin kuvata abjektin olemuksellisuutta myös yhteiskunnallisessa kontekstissa. Kuten Elina Penttinen on todennut, abjekti on jotain, joka ”putoaa subjektista”¹⁸⁶ samalla tavalla kuin uloste putoaa ruumiista. Yhteiskunnallisessa kontekstissakin abjekti edustaa siis jotain sellaista, mikä kuuluu subjektille, mutta mikä on samalla subjektin näkökulmasta syrjään työnnettävää epätoivottavaa ainesta. Penttisen tutkimus havainnollistaa abjektivointia globalisaation yhteydessä. Penttinen kirjoittaa prostituutiosta ja naiskaupasta ja näkee näiden ilmiöiden edustavan niin sanottua varjo-globalisaatiota. Globaalin seksiteollisuuden palveluksessa työskentelevät naiset ovat globalisaation ulkopuolella sikäli, että globalisaatio ei tarjoa heille mahdollisuuksien kasvua, vaan pikemminkin rajoituksia. Globalisaatio on johtanut siihen, että toimeentulonsa turvaamiseksi näiden naisten on lähdettävä mukaan globaaliin seksiteollisuuteen. Nämä naiset ovat Penttisen mukaan globalisaation abjekteja, joiden kautta globalisaatiokehityksen ytimessä olevat miehet pääsevät harjoittamaan subjektiuttaan. Näin globalisaatio luo sekä seksipalveluja käyttävän miehen että seksityöläisnaisen positiot samalla tehden jälkimmäisistä abjekteja, jotta ensin mainitut voisivat olla subjekteja.¹⁸⁷

Sama abjektin tarve voidaan tuoda vielä esiin myös valtioiden ulkopoliittikan yhteydessä. David Campbell on kirjoittanut Yhdysvaltain ulkopoliittikan yhteydessä siitä, miten Yhdysvallat on rakentanut ulkopoliittikassaan kuvaa itsestään toiseuden kautta. Termin toiseus voidaan nähdä

¹⁸³ Butler 1993, 3.

¹⁸⁴ Emt, 8.

¹⁸⁵ Butler 1990, 134.

¹⁸⁶ ”falls from’ the subject” Penttinen 2004, 98.

¹⁸⁷ Kts. emt.

viittaavan abjektiin, sillä feministisen keskustelun abjekti on pitkälti sama asia kuin identiteetti-teoretisointien yhteydessä usein esiintyvä termi Toinen, johon toiseus viittaa. Samalla tavalla kuin subjektin voidaan nähdä määrittelevän omaa olemistaan abjektin kautta, identiteettistä puhuttaessa usein katsotaan, että identiteetti määrittyy Toisen kautta. Campbell havainnollistaa identiteetin ja toiseuden suhdetta turvallisuuspolitiikan saralla kirjoittamalla siitä, miten Yhdysvallat on erilaisten turvallisuuspoliittisten linjausten avulla pystynyt tehokkaasti tuottamaan omaa identiteettiään. Esimerkiksi problematisoimalla huumeet ensisijaisesti rajavalvonnan ongelmaksi Yhdysvaltain sisäinen huumeongelma on voitu ulkoistaa. Tämän ulkoistuslogiikan perusteella huumeongelman juuret ovat jossain Yhdysvaltain ulkopuolella ja huumeet ovat jotain amerikkalaisuuteen kuulumatonta.¹⁸⁸

Identiteetin määrittelemisen toiseuden kautta kansainvälisen politiikan tasolla ei tietenkään ole vain Yhdysvalloille tyypillinen tapa, vaan tätä tapaa ovat käyttäneet muutkin. Esimerkiksi Iver B. Neumann on kiinnittänyt huomionsa siihen, miten eurooppalaista identiteettiä on sekä yleisellä, alueellisella että kansallisella tasolla on rakennettu asettelemalla eurooppalaisuus vastatusten ”idän” kanssa.¹⁸⁹ Näyttääkin siltä, että oli kyseessä sitten mikä ihmiselämän taso tahansa, koetaan länsimaisessa ajattelussa tarvetta itsemäärittelyyn toiseuden kautta. Lisäksi tarpeen juuret voidaan johtaa varsin kauas länsimaisen ajattelun menneisyyteen. Esimerkiksi Campbell kiinnittää kirjassaan huomiota Ronald Reaganin barbaari-sanankäyttöön, mikä voidaan sijoittaa varsin pitkän aikaa jatkuneeseen länsimaisen ajattelun traditioon oikeuttaa oma oleminen suhteessa barbaareihin ja barbarismiin.¹⁹⁰

Samalla kuitenkin, kun toiseuteen kiinnitetään huomiota historiallisen tradition kautta, huomataan tradition monimuotoisuus. Kuten kansainvälisen politiikan käytännön kautta on historian saatossa käynyt harvinaisen selväksi, Toinen ei aina ole vain jotain vierasta, jonka kautta pönkitämme omaa identiteettiämme, vaan Toisesta voi tulla myös vihollinen. Tällöin Toinen rinnastetaan johonkin epäinhimilliseen, vaaralliseen ja tapettavaan, niin kuin Vilho Harle huomauttaa. Toisaalta Harle kirjoittaa myös siitä, että Toinen voi olla myös neutraali ja positiivinen Toinen. Tällöin Toinen on vain jotain sellaista, josta ”minä” löytää identiteettinsä. Tällaisessa tilanteessa Toinen ei ole jotain välittömästi yhteisöstä ulossuljettavaa tai tuhottavaa, vaan Toinen nähdään ”normaalina” ihmisenä.¹⁹¹ Toiseus on siis jotain monimuotoista. Toiseuteen voidaan suhtautua hyvin monella eri tavalla tai, kuten Engin F. Isin toteaa, suhteessa Toisiin voidaan harjoittaa monia erilaisia

¹⁸⁸ Campbell 1998 Yhdysvaltain huumeongelman ulkoistamisesta ks. erityisesti kirjan sivut 172–189.

¹⁸⁹ Neumann 1999.

¹⁹⁰ Campbell 1998, 88–89.

¹⁹¹ Harle 2000, 11.

strategioita. Toiset voidaan hyväksyä ja tunnustaa tai toisia voidaan sortaa ja ulossulkea.¹⁹² Niin tai näin, en kuitenkaan halua jatkaa erilaisten toiseuden muotojen pohdintaa enempää, sillä kaikki toiseuden muodot eivät ole minun tutkimukseni kohteena. Oman tutkimukseni kohteena on toiseus vain nimenomaisesti kolonialismin/postkolonialismin kontekstissa. Tässäkin kontekstissa suhde kolonialistin ja kolonisoidun välillä on epäilemättä tärkeä, sillä suhteen kautta syntyivät kolonialismin aikana asetelman subjekti- ja abjektipositiot. Toisin sanoen kyse oli siitä, että kolonialismin vallan alla eläneen mustan tuli olla ”musta *suhteessa* valkoiseen”¹⁹³, niin kuin Fanon asian ilmaisee.

Kolonialistin ja kolonisoidun välisen suhteen tärkeys subjekti- ja abjektipositioiden muodostumisessa voidaan tuoda esiin kääntämällä Fanonin ilmaisema suhde mustan ja valkoisen välillä toisin päin, eli näkemällä valkoisenkin olevan valkoinen suhteessa mustaan. Tämä on oikea lähtökohta sikäli, että kolonialismin aikana kolonialisti pakotti kolonisoidun suhteeseen itsensä kanssa. Kolonialisti asetti oman kulttuurinsa ensin hierarkiassa korkeammalla kuin kolonisoimansa kulttuurit. Vasta tämän jälkeen kolonialismin vallan alla eläneelle paikalliselle asukkaalle ei jäänyt muuta mahdollisuutta kuin määritellä itsensä suhteessa kolonialistiin, kuten aikaisemmin esitetyistä Fanonin kuvailuista on käynyt ilmi. Said selvittää kolonialistin itsemäärittelyä suhteessa kolonisoituun kirjoittamalla, että orientalismi-diskurssi kertoo meille enemmän ”omasta” maailmastamme kuin Orientista. Oksidantaalinen orientalismi-diskurssi heijasti Orienttiin omat negatiiviset puolensa ja teki näin Orientista oman negaationsa. Negaationsa luomisen kautta oksidantaalinen kulttuuri pystyi näkemään itsensä positiivisena suhteessa negaatioonsa ja näin olemaan omasta mielestään valistuneempi ja edistyneempi kulttuuri kuin Orientin alueen kulttuuri.¹⁹⁴ Mudimbe on samoilla linjoilla Afrikan suhteen kirjoittaessaan, että kolonialismin aikaisissa teoretisoinneissa afrikkalaisten primitiivisyydestä ja kehittymättömyydestä ei niinkään ollut kyse tiedosta afrikkalaisista tai Afrikasta sinänsä. Ajatuksissa Afrikan primitiivisyydestä oli kyse etupäässä yrityksestä sitoa Afrika kiinni Eurooppalaiseen historialliseen perspektiiviin ja synnyttää Afrikan määrittely, joka salli Eurooppalaisen kulttuurin esiintyä kehittyneempänä ja parempana suhteessa Afrikkalaisiin kulttuureihin.¹⁹⁵

Kolonialismiin kuulunut kulttuurien hierarkiasointi oli perverssi ratkaisu eurooppalaisen kulttuurin identiteettiongelmien, joita se kohtasi löytäessään muita kulttuureja. Kulttuurien hierarkiasointi oli eurooppalaisen identiteetin kannalta perverssiä sikäli, että toisten kulttuurien löytämisestä on

¹⁹² Isin 2002, 32.

¹⁹³ ”Black in relation to White” Fanon 1986, 110. Kursivointi minun.

¹⁹⁴ Said 1987, 12.

¹⁹⁵ Mudimbe 1988, 20.

kiittäminen eurooppalaisen tieteen kehittämiä keinoja, jotka eurooppalaisten mielestä olivat todiste eurooppalaisen kulttuurin yliveraisuudesta suhteessa muihin kulttuureihin. Samalla kuitenkin tieteellisen edistyksen mahdollistamassa muiden kulttuurien löytämisessä eurooppalainen kulttuuri kohtasi rajansa. Paul Ricoeur on valottanut eurooppalaisen kulttuurin kohtaamaa paradoksia kirjoittamalla siitä, miten muiden kulttuurien löytäminen merkitsi eurooppalaisille heidän oman kulttuurisen monopolinsa tuhoutumista. Yhtäkkiä eurooppalaiset olivat tilanteen edessä, jossa heidän kulttuurinsa ei nauttinutkaan enää universaalialia arvostusta. Eurooppalaiset löysivät toisia kulttuureja, jotka hahmottivat maailman eri tavalla. Näin mahdolliseksi tuli epäily siitä, että ehkä eurooppalaiset itse olivatkin vain Toisia Toisten joukossa.¹⁹⁶ Tämän epäilyksen uhan eurooppalaiset kuitenkin pystyivät sivuuttamaan sillä, että he julistivat yksipuoleisesti löytämänsä muut kulttuurit alempiarvoisiksi suhteessa omaan kulttuuriinsa ja katsoivat omaavansa oikeuden tehdä näille kulttuureille mitä halusivat. Eurooppalaisten löytämät itselleen vieraat kulttuurit ja kulttuurialueiden asukkaat joutuivat eurooppalaisten valtojen alaisuuteen. Kuten Mudimbe kirjoittaa, eurooppalaisten löytämät kulttuurit ja kulttuurialueiden asukkaat kiinnitettiin osaksi koloniaalista rakennetta, jonka perustana oli fyysisen tilan hallinta, paikallisten ihmisten mielen muovaaminen ja paikallisten kulttuurien integroiminen yhteen länsimaisen perspektiivin kanssa.¹⁹⁷

Koloniaalinen rakenne palveli systemaattisesti eurooppalaisten intressejä heidän tarpeessaan tuntea itsensä kulttuurisesti ylivertaisiksi. Koloniaalinen rakenne todisti eurooppalaisten mielestä heidän yliveraisuutensa suhteessa muihin kulttuureihin ja samalla se muovasi koloniaalisen vallan alla eläneiden ihmisten mieltä enemmän eurooppalaisten standardien mukaisesti. Näin eurooppalaisten kolonialistien luoman koloniaalisen rakenteen kautta kolonialistit saivat olla täysiverisiä subjekteja ja edustaa kehityksen huippua. Kolonisoiduista taas tuli rakenteen seurauksena alempiarvoisia abjekteja suhteessa kolonialisteihin. Fanon havainnollistaa kolonialismiin kuulunutta abjektivaatiota kontekstiin sopivalla tavalla kirjoittamalla hieman kerrontaansa psykoanalyttisesti värittäen seuraavasti:

Siirtomaavallan tavoittelema yleinen päämäärä oli saada alkuperäisasukkaat vakuuttuneeksi siitä, että kolonialismi oli saapunut tuomaan valoa pimeyteen. Kolonialismin tietoisena pyrkimyksenä oli takoa alkuperäisasukkaiden päähän, että kolonialistien lähtö merkitsisi paluuta barbaariaan, alennukseen ja elämellisyteen. Piilotajunnan tasolla kolonialismi ei siis koettanut saada alkuperäisasukkaita pitämään itseään lempeänä ja hyväntahtoisena äitinä joka suojelee lastaan vihamieliseltä ympäristöltä, vaan pikemminkin äitinä joka lakkaamatta valvoo alun perin perverssiä lastaan, jotta tämä ei onnistuisi tekemään itsemurhaa ja päästämään turmiollisia taipumuksiaan valloilleen. Kolonialistiäiti suojelee lasta tältä itseltään, lapsen omalta minältä, hänen fysiologiselta ja biologiselta olemukseltaan, hänen olemuksensa perionnettomuudelta.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ricoeur 1983, 277–278.

¹⁹⁷ Mudimbe 1988, 2.

¹⁹⁸ Fanon 2003, 183.

Edellä Fanonin kuvailema kolonialistin ja kolonisoidun hierarkisesti rakentunut suhde ei kuitenkaan pystynyt olemaan täysin ehdoton. Kuten edellisen luvun Fanonin kolonialismin vallan alla eläneen ihmisen mielenmaiseman kuvailuista oli nähtävissä, niin vaikka paikallinen asukas oli tuomittu alempiarvoisuuteensa kolonialistisen järjestelmän sisällä, ei kolonisoitu ihminen aina kuitenkaan niellyt itse alempiarvoisuuttaan mukisematta. Fanonin oma kirjoittelu on osoitus siitä, että kolonisoitu pyrki myös vastustamaan kolonialistin hallintaa. Vaikka kolonisoidun ihmisen oma toimijuus oli huomattavan rajattua, kuten Fanon itsekin kirjoitti, niin silti tällä koloniaalisen järjestelmän abjektilla oli kyky jonkinlaiseen toimijuuteen ja tätä kautta vastarintaan. Kolonisoidulla ihmisellä oli käytössään erilaisia keinoja, joiden avulla irtautua hierarkisesta suhteesta kolonialistin ja kolonisoidun välillä.

3.4. KOLONISOIDUN VASTARINTA

Silloin kun puhutaan kolonisoidun vastarinnasta Fanonin ajattelun yhteydessä, mieleen kannattaa palauttaa Fanonin tapa lukea Hegelin herra/renki –dialektiikkaa. Fanon katsoi, että Hegelin herra/renki –dialektiikan ydin löytyi molemminpuolisuudesta, jossa kaksi tietoisuutta tunnustaa yhteisellä päätöksellä toisensa. Vain tällaisen molemminpuolisen tunnustuksen seurauksena kaksi tietoisuutta voivat saavuttaa itsenäisyyden ja näin olla olemassa vain itselleen. Kolonialistisessa tilanteessa molemminpuolisuus oli kuitenkin jäänyt toteutumatta sen takia, että valkoinen herra oli yksipuolisella päätöksellä lakkauttanut mustien ihmisten orjuuden. Mustalle ihmiselle ei näin ollut syntynyt omaa käsitystä siitä, mitä vapaus on. Musta ihminen ei ollut taistellut vapaudestaan ja näin hän vain luuli tietävänsä sen, mitä vapaus on. Valkoisen herran yksipuoleinen päätös lakkauttaa mustan ihmisen orjuus oli vapauttanut mustan ihmisen vain valkoiseen vapauteen. Musta oli vapaa vain valkoisen maailmaan rajoissa ja kaikki hyvä sekä tavoiteltava oli edelleen valkoista. Musta halusi edelleen olla valkoinen ja näin ollen orjuuden lakkauttamisessa kyse oli vain pseudo-vapautumisesta. Musta ei vielääkään ollut olemassa itselleen, vaan musta oli edelleen olemassa vain toiselle. Tästä ongelmasta Fanon halusi mustan kolonisoidun ihmisen tulevan tietoiseksi, jotta kolonialistisen tilanteen paikalleen jähmettynyt herra/renki –dialektiikka saataisiin liikkeelle. Kolonisoidun ihmisen tuli tulla ensin paremmin tietoiseksi itsestään, jotta hän ymmärtäisi nousta vastarintaan valkoista herraansa vastaan ja lopulta taistelun kautta todistaisi olevansa itsenäinen tietoisuus sekä saavuttaisi toisen tietoisuuden tunnustuksen. Mustan ihmisen todellinen vapautuminen oli näin kiinni hänen omasta toiminnastaan, eikä sitä voitu saavuttaa millään periaatteellisilla julistuksilla.

Fanon katsoi, että kolonisoidun ihmisen tuli hylätä kokonaan kolonialistin maailma, jossa hänet oli aina lopulta tuomittu alempiarvoiseksi. Kolonisoidun ihmisen tuli asettua täydellisesti kolonialistin maailmaa vastaan, eikä yrittää toimia ainoastaan kolonialistin sallimissa rajoissa. Kolonisoidun täytyi nousta taisteluun kolonialisteja vastaan ja taistelussa kolonisoidun tuli riskeerata oma elämänsä suuremman hyvän vuoksi. Oman elämän riskialttiiksi laittaminen oli Fanonille tärkeää, koska hän katsoi tällaisen asenteen olevan askel oikeaan suuntaan itsenäiseksi tietoisuudeksi kasvussa. Jos mustaihoinen kolonialismin vallan alla elävä ihminen ymmärsi, että hänen täytyy taistella kolonialisteja vastaan kuolemaa uhmaten, todisti tämä sen, että kolonisoitu ymmärsi kolonialistin hänelle antaman vapauden olevan vain pseudo-vapautta.¹⁹⁹

Kolonisoidun oman elämän riskialttiiksi laittaminen sai Hegelin herra/renki –dialektiikan taas liikkumaan kolonialistisessa tilanteessa. Kolonisoidun ihmisen väkivaltainen kolonialistin vastustaminen oli looginen dialektisen liikkeen mukainen seuraus kolonialistin omista toimista. *Sorron yöstä* –kirjassaan Fanon kirjoittaakin, että väkivaltaisen vastarinnan tie on itse asiassa kolonialistin itse kolonisoidulle osoittama tie. Kolonialisti oli saavuttanut asemansa voimakeinoin ja viime kädessä kolonialistin asema kolonioissaan perustui aina voimaan. Fanonin mukaan voimakeinojen alituinen läsnäolo siirtomaissa ei ollut edes kätkeyty asiain tila, vaan avoin tosiasia. Jokainen siirtomaahallinnon pystyttämä omia sotapäällikköjään kuvaava patsas kuulutti Fanonin mukaan kolonisoiduille sitä, että siirtomaaherrat olivat tulleet tänne pistinten voimalla. Siirtomaissa vallitsi väkivaltainen ilmapiiri, jossa kyseessä oli lopulta ”joko me tai he”, niin kuin Fanon toteaa.²⁰⁰

Fanonin väkivaltaisen vastarinnan välttämättömyyttä kolonialistisessa tilanteessa perustelevasta logiikasta olisi mahdollista kirjoittaa vielä enemmänkin, mutta katson oman työni yhteydessä kuitenkin edellisen jo riittäväksi. Väkivaltainen vastarinta ei ole oman tutkimukseni kannalta olennaista, mikä ei samalla kuitenkaan tarkoita, etteivät Fanonin ajatukset vastarinnasta yleisesti ottaen sitä puolestaan olisi. Kuten jo edellä esitellystä Fanonin väkivaltaa sivuavasta kirjoittelusta voidaan havaita, hän ei puhu väkivallan roolista kolonisoitujen ihmisten vapautustaistelussa vain väkivallan itsensä takia. Fanonille väkivalta oli yksi käytäntö, jonka avulla kolonisoitu ihminen saavuttaa uudenlaisen asenteen kohti vapautta. Kolonialistisessa tilanteessa väkivaltainen vastarinta nostaa kolonisoidun tasavertaiseksi kolonialistin kanssa. Väkivaltaisen vastarinnan avulla kolonisoidusta ihmisestä tulee toimija, joka vastustaa ja yrittää ylittää kolonialistisen maailman rajoituksia. Väkivallan kautta kolonisoitu ihminen pystyy muokkaamaan subjektiviteettiään, joka on

¹⁹⁹ Fanon 1986, 218.

²⁰⁰ Fanon 2003, 75.

suurelta osin kolonialistin ihanteiden luoma. Fanonin sanoin: ”kolonisoitu ihminen vapautuu väkivallan ilmapiirissä ja väkivallan avulla.”²⁰¹

Fanonin *Sorron yöstä* –teoksessaan korostama väkivalta ei ole kuitenkaan ainoa käytäntö, jonka avulla kolonialismia voitiin vastustaa. Fanonin kirjoitukset väkivallasta ovat hyvin konteksti sidonnaisia. Kirjoitukset on kirjoitettu nimenomaan hänen Algeriassa saamiensa kokemusten pohjalta. Algeriassa Ranskalaisten siirtomaahallinto oli hyvin totalitaarista ja brutaalia. Kolonialistisessa Algeriassa algerialaisen pitivät aisoissa sotilas ja poliisi, jotka olivat ”yhteydessä alkuperäisasukkaaseen neuvon häntä kiväärinperällä ja napalmilla pysymään aloillaan.”²⁰² Tässä yhteydessä Fanon näki, että väkivalta oli lopulta tarvittava keino tällaisen kolonialismin vastustamiseen, mutta eri tilanteisiin oli olemassa muitakin keinoja.

Peau noire, masques blancs –teoksessa Fanon kirjoittaa esimerkiksi kolonialismin vastustamisesta eri perspektiivistä käsin kuin *Sorron yöstä* –teoksessa. Kuten jo aikaisemmin esitetty, *Peau noire, masques blancs* –teoksessa Fanon kirjoittaa siitä, millaista on elää mustana kolonialistisessa tilanteessa, jossa kolonialistin valkoiset ihanteet alkavat järjestää kolonisoitujen ihmisten sisäistä maailmaa sanomalehtien, kirjojen, koulussa annettavan opetuksen, mainosten, elokuvien ja radion välityksellä. Kolonialistisessa tilanteessa kolonialistisessa yhteiskunnassa normit ovat ehdottomasti valkoisia. Näin mustankin ihmisen tulee yrittää näitä normeja tavoitella, vaikka hän ei voikaan koskaan niitä täydellisesti saavuttaa. Kolonialistisen yhteiskunnan rationaalisuus perustuu rasismiin.

Kolonialistisessa yhteiskunnassa kaikki tieto kuuluttaa vain sitä, että valkoinen on parempi kuin musta. Kolonialistisessa yhteiskunnassa pidetään järkevänä sellaista ajattelua, jossa kolonialistin tavat nähdään edistyksellisiksi ja kolonisoidun tavat puolestaan primitiivisiksi. Näin kolonialistisessa yhteiskunnassa mustan ei ole mahdollista järjen keinoin vakuutella yhteiskuntaa siitä, että musta on tasa-arvoinen valkoisen kanssa. Fanon kirjoittaaakin, että kolonialistisen tilanteen osapuolten on mahdotonta päästä yksimielisyyteen asioista järjen tasolla.²⁰³ Fanon huomaa, että kolonialistisen yhteiskunnan sisällä kolonialismia on mahdotonta vastustaa rationalisoimalla argumenttinsa. Näin ensin yritettyään järjensä avulla tuloksettomasti nousta kolonialismia vastaan Fanon hylkää järjen ja kirjoittaa, että hänen täytyi heittäytyä kohti järjettömyyttä. Hän otti metodikseen regression.

²⁰¹ Emt, 77.

²⁰² Emt, 36.

²⁰³ Fanon 1986, 123.

Fanon käänsi katseensa kohti menneisyyttä aikaan ennen kolonialismia. Fanon kiinnitti huomionsa etenkin kirjailijoihin ja runoilijoihin, joiden työt edustivat *negritudea*. *Negrituden* käsite kattoi alleen useita teemoja, joita yhdisti halu puolustaa mustien kansojen yhteisiä pyrkimyksiä. Eräs tärkeimmistä teemoista oli mustan Afrikan historian kulttuurisen rikkauden elvyttäminen. *Negritude*-nimityksen alla julkaistiin esimerkiksi teoksia, jotka toivat uudestaan esiin vanhoja afrikkalaisia sananlaskuja ja taruja. *Negrituden* piirissä juhlistettiin mustaa perinnettä, primitiivisyyttä, irrationaalisuutta ja tunnetta. *Negritude*-kirjoittajat halusivat vahvistaa mustaa identiteettiä ja olla ylpeitä siitä. Aimé Césaire, yksi keskeisimmistä *negritude*-kirjoittajista, runoilee:

Eläkööt ne jotka eivät koskaan keksineet mitään
ne jotka eivät koskaan löytäneet mitään
ne jotka eivät koskaan valloittaneet mitään.²⁰⁴

Juuri Césaire oli Fanonille hyvin läheinen *Negritude*-liikkeen hahmo. Césaire oli Fanonin tavoin syntynyt Martiniquen saarella ja Césaire toimi myös jonkin aikaa Fanonin opettajana paikallisessa lyseossa. Fanon näki Césairen runouden olleen tärkein tekijä mustaihoisten ihmisten tietoisuuden kasvusta Länsi-Intian saarilla. Fanonin mukaan ennen Césairea Länsi-Intian saarten mustaihoiset asukkaat elivät, ajattelivat, uneksivat, kirjoittivat runoja ja kirjoittivat tarinoita täsmälleen samalla tavalla kuin valkoiset kolonialistit. Tämän Césairen runous kuitenkin muutti. Mustaihoiset ihmiset pystyivät samaistumaan Césairen runouteen ja tuntemaan itsensä mustiksi. Césairen jälkeen Länsi-Intian saarilla asuneet mustaihoiset ihmiset ymmärsivät, etteivät he koskaan voineet tulla valkoisiksi ja näin olivat aina tuomittuja elämään alempiarvoisessa asemassa suhteessa valkoisiin kolonialisteihin niin kauan kuin heidän yhteiskuntansa oli rasistinen.²⁰⁵

Negritude-runouden avulla mustan ihmisen kokemus voitiin tuoda esiin autenttisemmin kuin silloin kun mustan ihmisen olemista pohdittiin (valkoisen) järjen avulla. Fanon siteeraakin varsin runsaasti eri *negritude*-kirjoittajien kirjoittamia runoja kaikissa teoksissaan. Fanon käyttää *negritude*-runouden säkeitä teoksissaan varsin innovatiivisesti ja taidokkaasti tuomaan esiin mustan ihmisen kokemusta valkoisessa maailmassa elämisestä silloin, kun tavallinen kirjoitustyyli ei siihen pysty.²⁰⁶ *Negritude*-runous tarjosi mustaihoiselle ihmiselle vallitsevasta valkoisesta totuudesta poikkeavan toisenlaisen totuuden, joka puhutteli häntä enemmän. *Negritude*-runous toi vaihtoehdon

²⁰⁴ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*. Cit. Cauter 1970, 27. Suom. Jarkko Sauli.

²⁰⁵ Fanon 1970a, 36.

²⁰⁶ Varsin hyvänä esimerkkinä tästä on *Sorron yöstä* –teoksen kohta, jossa Fanon lainaa Césairen teosta *Les Armes Miraculeuses (Et les chiens se taisaient)* havainnollistamaan kolonialistisen tilanteen väkivaltaa. Ks. Fanon 2003, 77–80.

aikaisemmin vaihtoehdottomaan maailmaan ja tässä suhteessa Fanon suhtautui *negritudeen* hyvin positiivisesti. Samalla hän kuitenkin tiedosti, että kolonialistisessa tilanteessa *negrituden* mahdollisuuksilla oli rajansa. Vaikka *negritude* tarjosi mustaihoisille kolonialismin vallan alla eläville ihmisille uusia hyödyllisiä identifikaation kohteita, työnsivät valkoiset kolonialistit sen marginaaliin. Fanon kirjoittaa, että häntä kehoitettiin tutkiskelemaan vain menneisyyttään samalla kun eurooppalaiset tutkiskelisivat kokonaislukuja ja atomeja. Tästä näkökulmasta *negritude* alkoi vaikuttaa lapselliselta ja Fanon toteaaakin, että ”hänen järjettömyyteensä vastattiin järjellä, hänen järkeensä vastattiin ’oikealla järjellä’.”²⁰⁷ Valkoisia kolonialisteja ei *negrituden* avulla saatu vakuuttuneiksi siitä, että mustaihoiset ihmiset olivat heidän kanssaan tasa-arvoisia. Täten siis, vaikka Fanon näki *negrituden* yhdeksi vastarinnan keinoksi, hän ei kuitenkaan katsonut *negrituden* olevan lopulta yksin riittävä vastaus kolonialismiin.

Kolonialismin vastaisessa taistelussa *negritude* edusti Fanonille vain ensimmäistä askelta, joka pohjusti kolonialismin lopulta syrjäyttävää vapautustaistelua. Fanon katsoi, että *Negritude*-liike ja muunkinlainen kolonisoitujen ihmisten kulttuurien vanhojen traditioiden uudelleen henkiin herättäminen oli kolonialismin vastaisessa taistelussa hyödyllistä. Kolonisoitujen ihmisten kulttuurien vanhojen traditioiden elvyttäminen tarjosi vastavoiman kolonialistien siirtomaihin tuomalle kulttuurille ja toimi näin hyvänä vallankumouksellisen toiminnan katalyyttinä. Vanhojen traditioiden elvyttäminen ja traditioihin kääntyminen mahdollisti kolonisoiduille ihmisille position, josta käsin siirtomaahallinto voitiin etäännyttää itsestä ja jonka kautta siirtomaahallintoa vastaan voitiin paremmin hyökätä.²⁰⁸

Fanonille *negrituden* ja muunkinlaisen kolonisoitujen ihmisten kulttuurien vanhojen traditioihin palaamisen arvo oli siis siinä, että ne kasvattivat kolonisoitujen ihmisen tietoisuutta itsestään. Historiaansa palaamisen kautta kolonisoitu ihminen ymmärsi, että hän ei ollut vielä vapaa. Kolonisoitu ihminen ymmärsi olevansa erilainen kuin valkoinen kolonialisti positiivisessa mielessä. Kolonisoitu ihminen ymmärsi valkoiseen kolonialistiin samaistumisen järjettömyyden. Kolonisoitu ihminen katsoi nyt kolonialistia silmästä silmään ja näki miehittäjän, eikä enää edistyneemmän kulttuurin edustajan. Fanonin painottama Hegelin herra/renki –dialektiikka pyöri taas. Fanon kirjoittaa:

...sisäänpäin kääntyneisyys ja tappiomieliala kuuluvat nyt menneisyyteen eikä niitä enää hyväksytä. Hänen [alkuperäisasukkaan] maailmankuvansa jäsentyy uudella tavalla hänen uudistaessaan taidekäsityön, tanssin ja musiikin,

²⁰⁷ ”my unreason was countered with reason, my reason with ‘real reason’.” Fanon 1986, 132.

²⁰⁸ Fanon 1970b, 53.

kirjallisuuden ja suullisen kertomataiteen päämäärän ja dynamiikan. Kirous väistyy maailman yltä. Väistämättömän yhteenoton edellytykset ovat olemassa.²⁰⁹

Fanon ei kuitenkaan pitänyt kulttuuria merkityksellisenä tekijänä vain kolonialismin vastaisen taistelun alkumetreillä. Fanonille kulttuuri ei nuku ”taistelun aikana talviunta”²¹⁰. Kulttuurinen vastarinta on tärkeää myös taistelun aikana, eikä kulttuurista vastarintaa voi näin erotella täysin aseellisesta vastarinnasta. ”Taistelu itsessään sisäisine kehityskulkuineen kehittää kulttuuria eri suunnilla ja osoittaa uusia suuntia.”²¹¹

Ranskan siirtomaahallinto oli Algeriassa ulottanut vaikutusvaltansa lukuisille eri yhteiskunnan sektoreille. Näin Algerian vapautukseen tähdännyt taistelu ei voinut rajoittua vain aseelliseen vastarintaan, vaan kolonialismia vastaan oli taisteltava monilla eri tasoilla. Taistelussa paremmin pärjätäkseen algerialaisten oli omaksuttava uusia asenteita ja uusia käyttäytymismalleja suhteessa ranskalaistettuun yhteiskuntaansa. Uudenlaiset asenteet ja käyttäytymismallit vastustivat varsin innovatiivisesti Algerian ranskalaista siirtomaahallintoa. Algerian vapautustaistelun aikana algerialaisten vastarinta sai monia erilaisia muotoja, joita ei suoranaisesti voi laskea aseellisiksi vastarinnan muodoiksi, mutta jotka kuitenkin tukivat samalla myös aseellista taistelua. Teoksessaan *L’An Cinq de la Révolution Algérienne*²¹² Fanon käänsi katseensa juuri näihin erilaisiin ”pehmeisiin” vastarinnan muotoihin, jotka koostuivat erilaisista algerialaisten omaksumista uusista asenteista ja käyttäytymismalleista. Kuten *negritudenkin* tapauksessa, oli myös näissä erilaisissa pehmeissä vastarinnanmuodoissa luovuus tärkein elementti. Yllätyksellisyydellä ja ennalta-arvaamattomuudella saatiin paljon aikaan myös käytännön tasolla.

Teoksessa *L’An Cinq de la Révolution Algérienne* Fanon nostaa esiin neljä erillistä tapausta, joiden valossa hän tarkastelee algerialaisten pehmeää vastarintaa. Ensimmäiseksi hän tarkastelee hunnun käyttöä, toiseksi radion käyttöä, kolmanneksi Algerialaista perhettä ja neljänneksi lääketiedettä. Lisäksi kirjassa on vielä viides luku, joka käsittelee Algerian eurooppalaista vähemmistöä. Algerian eurooppalaista vähemmistöä käsittelevässä luvussa Fanon tuo esiin Algerian eurooppalaisen vähemmistön heterogeenisuuden pyrkien osoittamaan, että kaikki Algeriassa asuvat eurooppalaista syntyperää olevat ihmiset eivät kannattaneet Ranskan siirtomaahallintoa, vaan osa näistä ihmisistä päinvastoin yritti edistää Algerian vallankumousta. Tällä kirjan viidennellä luvulla on toki teoksessa paikkansa, koska se käsittelee Algerian yhteiskunnan muutosta siinä missä muutkin kirjan luvut. Viidennen luvun perspektiivinä ei kuitenkaan ole samalla tavalla kolonisoidun vastarinta kuin

²⁰⁹ Fanon 2003, 212.

²¹⁰ Emt, 214.

²¹¹ Ibid.

²¹² Teos julkaistu englanniksi kahdella eri nimellä *Studies in a Dying Colonialism* ja *A Dying Colonialism*.

muiden lukujen. Näin kirjan viides luku ei ole minun omasta näkökulmastani katsottuna olennainen. Keskityn vain kirjan neljään ensimmäiseen lukuun, joissa kaikissa kolonisoidun ihmisen harjoittaman vastarinnan teema nousee samanhenkisesti esiin. Kaikissa näissä neljässä luvussa Fanon kirjoittaa algerialaisten ihmisten elämän muutoksista, jotka olivat seurausta kolonialismista. Fanon tuo esiin, miten algerialaiset ihmiset reagoivat Ranskan siirtomaahallinnon esittelemiin sosiaalisiin uudistuksiin ja erilaisiin keksintöihin sekä sen, millä tavalla vieraan vallan alaisuudessa eläminen löi leimansa algerialaisten perinteisiin tapoihin. Näissä luvuissa Fanonin perspektiivinä on se, että vaikka algerialaisten elämäntapojen muutokset olivat alun alkaen seurausta vieraan miehittäjän toiminnasta, eivät algerialaisten elämäntapojen muutoksien seuraukset kuitenkaan olleet miehittäjän toivomia. Kolonisoidut ihmiset onnistuivat muotoilemaan uudestaan siirtomaahallinnon heille tarjoamia rooleja ja ottamaan siirtomaahallinnon maahan tuomia komponentteja siirtomaahallinnon tavoitteista riippumattomaan käyttöön. Näin siirtomaahallinnon toiminta oli mahdollista kääntää sitä itseään vastaan.

Kolonialismi aiheutti Algeriassa muutoksia perinteisissä perhe-elämän rooleissa. Fanon kirjoittaa, miten vahvasti strukturoidut perheen sisäiset käyttäytymismallit murtuivat kolonialismin paineessa. Esimerkiksi Algerian vapautustaistelun aikana perheen isän rooli perheen päänä ei usein enää ollut yhtä ehdoton kuin ennen. Siirtomaahallinnon poliisi saattoi pidättää isän ja pitää häntä pitkän aikaa vankeudessa tai saattoi olla niin, että isän arvovalta heikkeni hänen lastensa nähdessä, kun häntä kidutettiin. Näin isät eivät enää aina olleet paikalla tai kunnioitus heitä kohtaan saattoi vähentyä. Isä ei ollut enää ainoa taho, joka päätti perheen arvomaailmasta. Perheen jäsenet joutuivat nyt olemaan individualistisempia toimijoita.²¹³

Fanonin mukaan perheiden hajauttaminen oli osa Algerian siirtomaahallinnon taktiikkaa. Sen jälkeen kun vapautustaistelu oli Algeriassa alkanut, siirtomaahallinnon tavoitteena oli ollut Algerian väestön pirstominen milloin milläkin tavalla. Algerian siirtomaahallinto halusi estää algerialaisen väestön koheesion ja näin välttää vallankumouksellisia voimia järjestäytymästä paremmin. Tämän tavoitteen saavuttamiseksi Algerian siirtomaahallinto perusti eristyskeskuksia, joihin se sulki kymmeniätuhansia miehiä.²¹⁴ Näin menettelemällä Algerian siirtomaahallinto ajatteli pystyvänsä tehokkaasti estämään sitä vastaan suunnatun toiminnan, sillä Algerian siirtomaahallinto ajatteli vain Algerian miesväestön muodostavan hallinolle uhan. Siirtomaahallinto ei ajatellut, että Algerian naiset voisivat olla uhka. Päinvastaisesti Algerian naisväestössä siirtomaahallinto oli jo pitkään kuvitellut näkevänsä siirtomaahallinnon ystävän. Siirtomaahallinto oli itse asiassa panostanut jopa

²¹³ Fanon 1989, 99.

²¹⁴ Emt, 118.

resurssejaan algerialaisiin naisiin. Siirtomaahallinto katsoi, että nainen oli tyypillisessä Algerialaisessa perheessä alistetussa asemassa ja pyrki vapauttamaan hänet. Naisten vapautuspyrkimyksessä siirtomaahallinnon ideana oli, että naiset vapauttamalla pystyttäisiin tuhoamaan Algerian yhteiskunnassa tärkeä perheinstituutio ja tätä kautta Algerian ranskalaistaminen sujuisi ongelmattomammin.²¹⁵

Algerian siirtomaahallinnon naistenvapautuspyrkimyksissä keskeisimpään asemaan nousi pyrkimys saada algerialaiset naiset lopettamaan arabimaissa musliminaisille tyypillisen hunnun käytön. Algeriassa naisten hunnun käytöstä tuli symboli sille, miten hyvin Algerian siirtomaahallinto maan ranskalaistamisessa onnistui. Jokainen hunnun käytön lopettanut nainen oli voitto Algerian siirtomaahallinnolle. Jokainen hunnun käytön lopettanut nainen oli siirtomaahallinnolle merkki paikallisten ihmisten suojamuurin murentumisesta ja heidän halustaan oppia ranskalaisille tavoille. Sitten kun hunnut olisivat kokonaan kadonneet algerialaisten naisten päältä, olisi Algeria ranskalaistettu täysin.²¹⁶

Tilanteen kehitys ei kuitenkaan kulkenut loppuun asti Algerian siirtomaahallinnon suunnitelmien mukaan, sillä lopulta algerialaiset pystyivät käyttämään hunnusta luopumista myös vallankumouksellisissa pyrkimyksissään. Hunnuttomasta algerialaisesta naisesta tuli elimellinen osa vallankumouksellisten vastarintaa. Vallankumoukselliset alkoivat käyttää hunnuttomia naisia erilaisissa tehtävissä, jotka vaativat liikkumista kolonialistin alueilla. Algerian siirtomaahallinnon viranomaiset ajattelivat hunnuttoman naisen olevan viaton ranskalaistunut nainen, jonka siirtomaahallinto oli voittanut puolelleen. Näin siirtomaahallinnon viranomaiset eivät pysäyttäneet ja tarkastaneet hunnuttomia naisia. Hunnuton nainen sai liikkua kolonialistin alueilla rajoituksitta. Hunnuton algerialainen nainen saattoi kuljettaa kolonialistien alueilla aseita, väärennettyjä henkilöpapereita, suuria määriä rahaa ja muuta vallankumouksellisille tärkeää tavaraa. Fanon kirjoittaa, että ranskalaiset sotilaat vain hymyilivät hunnuttomalle algerialaiselle naiselle hänen kulkiessaan heidän ohi aavistamatta, että sama nainen kuljetti laukussaan automaattiaseita, jotka tulisivat päättämään kyseisten sotilaiden päivät.²¹⁷

Hunnun käytöstä luopumista ei ollut kuitenkaan mitenkään helppoa kääntää vallankumouksellisten voimien avuksi. Hunnun käytöstä luopumisen kääntäminen vastarinta muodoksi ei ollut yksinkertainen tehtävä, koska se edellytti hyvin vanhojen ajattelutapojen muovaamista. Algerian siirtomaahallinto oli suunnitellut tarkasti ohjelmansa, jonka avulla se yritti saada algerialaisnaiset

²¹⁵ Emt, 37–38.

²¹⁶ Emt, 42.

²¹⁷ Emt, 58.

lopettaman hunnun käytön. Siirtomaahallinnon hunnunpoisto-ohjelma perustui siirtomaahallinnon toimeenpanemiin tieteellisiin tutkimuksiin, joiden perusteella oli selvitetty perinteisiä Algerian yhteiskunnan rakenteita. Siirtomaahallinto oli hyvin perillä siitä, millaisia rooleja miehillä ja naisilla algerialaisessa yhteiskunnassa oli. Naisten hunnun käyttö oli Algerian yhteiskunnassa tärkeä perinne, johon ei suhtauduttu kevyesti. Hunnun käyttö oli integraalinen osa algerialaisena naisena olemista, eikä vain tietty asuste tietylle päivälle. Huntuä käytettiin aina, ei vain joskus. Näin algerialaisille hunnun käytön symbolinen merkitys oli vähintään yhtä suuri kuin Algerian siirtomaahallinnollekin. Kun siirtomaahallinto näki jokaisen hunnusta luopuneen naisen omaksi voitokseen, näkivät algerialaiset vastaavasti tällaisen naisen tappiokseen. Hunnusta luopunut nainen oli aina menetetty tapaus. Näin se, että vallankumoukselliset voisivat jotenkin hyötyä naisten hunnun käytön lopettamisesta, ei näyttänyt aluksi mahdolliselta. Aluksi Algerian siirtomaahallinnon yritys tehdä algerialaisista naisista siirtomaahallinnon liittolaisia vain vahvistikin algerialaisten miesten pyrkimyksiä suojella omia naisiaan. Algerialaisten naisten jo perinteisesti rajoitettua liikkumista rajoitettiin yhä enemmän. Tähän asti tapahtumien kulku vastasi siirtomaahallinnon laskelmia algerialaisten reagoidessa tapahtumiin perinteisin käyttäytymismallein, jotka olivat hyvin siirtomaahallinnon tiedossa.²¹⁸

Lopulta luovuus sai kuitenkin voiton perinteestä algerialaisten keskuudessa ja naisten hunnuttomuutta alettiin käsitellä uudesta näkökulmasta. Algerian siirtomaahallinnon vastustaminen sai uusia ulottuvuuksia, kun vanhat eivät enää riittäneet. Algerialaisten vastarinta etsi uusia muotoja ja löysikin niitä ottamalla naiset mukaan taisteluun. Kuten jo todettu, algerialaisille avautui nyt lukuisia uusia mahdollisuuksia etenkin naisten hunnuttomuuden käytön myötä ja Algerian siirtomaahallinto oli yllätetty. Olennaista algerialaisten hunnuttomia naisia hyväksessä käyttävässä vastarinnassa oli se, ettei se olisi ollut mahdollista ilman subjektiviteettien uudelleen muotoiluja. Hunnuttomien naisten kautta toimiva vastarinta edellytti perinteisten subjektiviteettien ja myös kolonialismin tarjoamien uusien subjektiviteettien uudelleen muotoiluja ja yhdistämistä. Fanon kirjoittaa, että algerialaisen naisen piti voittaa hänen perinteisestä asemastaan johtuneet omat sisäiset pelkonsa ja vastustuksensa hänelle nyt tarjottua uutta toimijapositionia kohtaan. Algerialaisnaisen piti yhtäkkiä kävellä hunnuttomana ja yksin kolonialistien alueilla, joihin hänellä ei ollut ennen ollut lupaa mennä. Ennen vallankumouksellisesta toiminnasta syrjässä pidetty nainen siirtyi vallankumouksellisen toiminnan keskiöön. Algerialaisnaisen piti esittää ranskalaistunutta naista, vaikka hän tosiasiansa olikin vallankumouksellinen algerialainen. Fanon painottaa, että tämä algerialaisen naisen toimijapositioni oli täysin uusi. Sille ei ollut olemassa aikaisempia malleja, vaan

²¹⁸ Emt, 49.

kyseessä oli yhteiskunnan aikaisempien mallien luova ylittäminen, jonka kautta syntyi uusi algerialainen vallankumoustaistelijaanainen.²¹⁹

Fanonin selonteko hunnunkäyttöä koskeneista tapahtumista Algeriassa tuo ilmi sen, miten tärkeää luovuus kolonisoidun vastarinnan kannalta oli. Kolonialistisessa tilanteessa kolonisoidun vastarinnan luovuus oli ehdottoman tärkeää, koska kolonisoitu oli aina kolonialistin luomassa tilanteessa. Kolonisoitu ei näin voinut lähteä rakentamaan vastarinnan muotojaan puhtaalta pöydältä, vaan hänen vastarintansa oli aina reagointia kolonialistin toimintaan. Kolonisoidun piti järjestää vastarintansa perustalle, joka oli kolonialistin toiminnan synnyttämä. Kolonialistisen tilanteen vastarinnan rakentumisen logiikan Fanon tiivisti toteamalla, että ”valkoinen mies luo mustaihaisen miehen. Mutta se on mustaihainen mies, joka luo *negrituden*.”²²⁰ Hunnun käytön tapauksessa Fanon toteamus pitääkin hyvin paikkaansa. Algerialaisten vastarinta ei olisi ottanut välineekseen naisten hunnuttomuutta, jos Algerian siirtomaahallinto ei olisi yrittänyt ranskalaistaa Algeriaa juuri naisten kautta tai jos Algerian siirtomaahallinto ei olisi hajottanut vahvasti strukturoitua algerialaista perheinstituutiota massiivisilla algerialaisen miesväestön pidätyksillä. Algerian siirtomaahallinnon toiminta johti tilanteeseen, jossa algerialaisten oli pakko kehittää uusia vastarinnan muotoja siirtomaahallinnon sen hetkistä toimintaa vastaan. Samalla siirtomaahallinnon toiminta oli jo tavallaan etukäteen mahdollistanut ne keinot, joita algerialaiset uudenlaista vastarintaa tehdessään käyttivät. Fanon ajattelulle keskeinen kolonialistisen tilanteen dialektiikkaa on taas varsin selvästi nähtävissä, kun kolonialistin toiminta ja kolonisoidun vastarinnan luova uudelleen järjestely seurailevat toisiaan.

Hunnuttoman naisen käyttö vallankumouksellisiin tavoitteisiin ei jäänyt suinkaan ainoaksi tapaukseksi, jossa algerialaiset onnistuivat ottamaan siirtomaahallinnon uudistuksen siirtomaahallinnosta riippumattomaan omaan käyttöön. Fanon kirjoittaa *L’An Cinq de la Révolution Algérienne* –teoksessaan vielä kahdesta kolonialistin Algeriaan tuomasta länsimaiseen teknologiaan perustuvasta keksinnöstä, joita molempia algerialaiset pitivät kolonialismin integraalisena osana. Fanon kirjoittaa algerialaisten suhtautumisesta radioon ja lääketieteeseen.

Ensin Fanon paneutuu radion aiheuttamiin reaktioihin Algeriassa. Fanon kirjoittaa, että radio-ohjelmat Algeriassa olivat kopioita ranskalaisista radio-ohjelmista. Algerialaiset radio-ohjelmat edustivat miehittäjän arvoja, eikä radiota näin kuunnelleet juuri muut kuin Algerian ranskalaiset asukkaat. Tavalliset algerialaiset eivät hankkineet itselleen radioita, vaikka heillä olisi ollut varaa

²¹⁹ Emt, 50–54.

²²⁰ ”white man who creates the Negro. But it is the Negro who creates negritude.” Emt, 47. Kursiivi minun.

siihen. Algerialaiset pitivät radiota selkeästi kolonialismin osana ja Fanonin mukaan radio oli algerialaisille yksinkertaisesti kirottu ja paha objekti. Algerialaisten vastarinta kolonialistin maahan tuomaa radiota kohtaan oli yksinkertaista kieltäytymistä radiosta.²²¹

Algerialaisten suhtautuminen radioon kuitenkin muuttui vapaustaistelun aikana. Tämä oli seurausta algerialaisten paremman tiedon välityksen tarpeesta. Algerialaiset vallankumoukselliset tarvitsivat itselleen jonkin tiedonvälityskeinon, jonka avulla ihmisiä voitiin informoida vallankumouksen etenemisestä. Algerian siirtomaahallinto yritti pitää huolen siitä, että ainoat algerialaisten kuulemat uutiset olivat siirtomaahallintoa tukevia. Näin esimerkiksi algerialaisille myytiin vain siirtomaahallintoa tukevia sanomalehtiä. Algerialaisten uutispimento pystyttiin kuitenkin lopulta murtamaan, kun Algerian vallankumoukselliset perustivat oman maanalaisen radiokanavansa.²²²

Nyt algerialaisten suhtautuminen radiota kohtaan muuttui hetkessä, kun ihmiset saivat tietää Algerian vallankumouksellisten perustaneen oman radiokanavansa. Algerialaiset ottivat radion nopeasti omakseen. Fanon kirjoittaa, kuinka alle kahdessakymmenessä päivässä kauppojen varastoista ei löytynyt enää yhtään radiota.²²³ Yhtäkkiä kolonialistin teknologia oli valjastettu vallankumouksen käyttöön. Ihmiset kuuntelivat vallankumouksellisten ylläpitämää radiokanavaa, joka yhdisti Algerian kansan yhtenäisemmäksi kuin koskaan aiemmin. Enää Algerian toisella puolella toimivat vallankumoukselliset eivät olleet yhtä kaukaisia Algerian vastakkaisella puolella eläville ihmisille kuin ennen, vaan algerialaiset eri puolilla maata pystyivät identifioitumaan toisiinsa entistä paremmin saadessaan kuulla, kuinka vallankumous eri seuduilla eteni. Radion kansaa yhdistävää vaikutusta ei poistanut enää sekään, että jonkin ajan kuluttua siirtomaahallinto pystyi varsin usein häirinnällään jumittamaan vallankumouksellisten ylläpitämän radion lähetykset. Fanonin mukaan algerialaiset kuuntelivat radiotaan, vaikka vallankumouksellisten lähetykset eivät olisi kuuluneetkaan. Algerialaiset kuuntelivat radionsa kohinaa ja toisinaan kuulivat jonkin sanan ja toisinaan eivät. Tällä ei ollut enää merkitystä, koska radion merkitys algerialaisille oli muuttunut. Radiota ei kuunneltu enää vain uutisten vuoksi, vaan radio symboloi algerialaisille heidän kansansa yhtenäisyyttä. Fanon kirjoittaa, että radion kohinassa algerialainen kuuli vallankumouksellisen taistelun äänen. Algerialaiset olivat pystyneet muuttamaan radion negatiivisesta kolonialistin instrumentista positiiviseksi vallankumouksen välineeksi.²²⁴

²²¹ Emt, 89.

²²² Emt, 82.

²²³ Ibid.

²²⁴ Emt, 84–94.

Siirtomaahallinnon maahan tuoman lääketieteen kohdalla algerialaisten suhtautuminen oli samantapaista kuin alkujaan radion kohdalla. Algerialaiset pitivät lääketiedettä osana kolonialismia. Fanonin mukaan kolonisoitu näki lääkärin, insinöörin, opettajan ja poliisin saman kolonialistisen vallan edustajiksi. Lääkärin vierailua kylässä edelsi aina poliisiviranomaisten vierailu, jonka tarkoituksena oli väestönlaskenta. Lisäksi kylään saapunut lääkäri ei juuri koskaan ollut algerialainen, vaan lähes aina ranskalainen ja yleensä vielä armeijan palveluksessa oleva. Näin algerialaiset eivät suhtautuneet miehittäjän lääketieteeseen positiivisesti. Esimerkiksi yleisen hygienian parantumisesta kertovat tilastot eivät olleet algerialaisille ylpeyden aihe, vaan tällaiset tilastot olivat todiste miehittäjän otteen tiukentumisesta. Algerialaiset olivatkin useimmiten lääketieteestä sitä mieltä, että ranskalaiset saivat kotiin painuessaan viedä sairaalansa sekä lääkäriinsä mukanaan.²²⁵

Algerialaisten torjuva asenne lääketiedettä kohtaan ei kuitenkaan ollut yhtä yksinkertaisen torjuva kuin alkuaikoina radion suhteen. Algerialaisten reagointia lääketiedettä kohtaan monimutkaisti se, että miehittäjän maahan tuoman lääketieteen keinot kuitenkin paransivat usein sairaan ihmisen. Lääketieteen tapauksessa algerialaisesta ihmisestä tulikin näin Fanonin mukaan vastakkaisten voimien pelikenttä. Toisaalta jokainen algerialaisen ottama lääkepilleri on merkki kolonialistin miehityksen oikeutuksesta ja toisaalta kyseinen pilleri todella auttaa algerialaisen kärsimään vaivaan. Algerialaisten reaktiot lääketiedettä kohtaan olivatkin käytännön tasolla hyvin moninaisia. Joskus algerialainen torjui lääketieteen täysin, joskus hän noudatti lääkärin määräyksiä vain osittain ja joskus hän yhdisteli länsimaista lääketiedettä perinteisten parantajien neuvomiin keinoihin.²²⁶

Algerian siirtomaahallinnon virkamiesten taholla algerialaisten vaihteleva ja empivä suhtautuminen lääketiedettä kohtaan tulkittiin virheellisesti algerialaisten ihmisten primitiivisyydeksi. Fanonin mukaan saattoi käydä esimerkiksi niin, että algerialainen ihminen lääkäriltä lääkekuurin saatuaan nautti koko kuurin välittömästi samalla kertaa. Siirtomaahallinnon piirissä tämän ajateltiin johtuvan siitä, että algerialainen ei käsittänyt lääkärin ohjeita oikein, koska hän uskoi perinteisten parantajensa lupailemiin ihmeparantumisiin. Fanonin mukaan näin ei kuitenkaan yleensä ollut, vaan kyse oli siitä, että algerialainen lääkekuurille määrätty ihminen halusi altistaa itseään mahdollisimman vähän kolonialistin tekniikalle. Kyse oli puolustautumisesta kolonialismia vastaan. Algerialainen halusi olla mahdollisimman vähän tekemisissä kolonialismin kanssa.²²⁷ Fanon jatkaa, että algerialainen kyllä ymmärsi länsimaisen lääketieteen tehokkuuden, mutta niin kauan kun länsimainen lääketiede oli selkeästi kolonialistin lääketiedettä, ei algerialainen tätä myöntänyt. Heti

²²⁵ Emt, 121–122.

²²⁶ Emt, 130–131.

²²⁷ Emt, 129–130.

kun Algerian länsimainen lääketiede ei ollut enää suoraan sidoksissa kolonialistin toimintaan, algerialaiset ottivat monia länsimaisen lääketieteen tekniikoita omikseen. Heti sen jälkeen kun Algerian vallankumoukselliset olivat saaneet joitain lääkäreitä, lääkäriopiskelijoita ja hoitajia liittymään riveihinsä ja näin saaneet perustetuksi oman kansanterveysjärjestelmänsä, eivät algerialaiset enää aristelleet lääketiedettä. Vallankumouksellisiin joukkoihin liittyneistä lääkäreistä tuli hetkessä kansan omia lääkäreitä, joihin algerialaiset luottivat. Näin lääkäri ei ollut enää vain kolonialistin tavoitteita ajava viranomainen, vaan tavallisten algerialaisten terveyden kannalta hyödyllinen lääkäri. Lääketieteestä tuli osa algerialaisten omaa toimintaa.²²⁸

L'An Cinq de la Révolution Algérienne –teoksessa Fanonin esiintuomat siirtomaahallintoa vastustavat algerialaisten ihmisten uudet asenteet ja käyttäytymismallit paljastavat viimeistään sen, mistä Fanonille dekolonisaatiolla on pohjimmiltaan kysymys. Kuten jo aiemmin on tullut ilmi, kolonialistinen yhteiskunta on rasistisesti jaoteltu yhteiskunta, jossa mustaihoinen ihminen on tuomittu alempiarvoisuuteen suhteessa valkoiseen kolonialistiin. Fanonille kolonialismin suurin voima piili siinä, että kolonialismi oli pystynyt siirtämään rasistisen jaotellun myös ihmisten mieliin ja kolonisoimaan alkuperäisasukkaiden psyyken. Näin Fanonin perspektiivistä dekolonisaatio ei voinut onnistua, elleivät kolonisoidut ihmiset pystyneet muokkaamaan subjektiviteettiaan kolonialismia vastustavaksi. Kamppailu kolonialismia vastaan ratkaistiin ihmisten mielissä. Jos kolonisoitujen ihmisten psyyke jäi kolonialistisen tiedon täyttämäksi, dekolonisaatiota ei koskaan tapahtuisi, mutta jos kolonisoitujen ihmisten psyyke saataisiin tyhjennetyksi kolonialistisesta tiedosta, olisi dekolonisaatio silloin vain enää ajan kysymys.

Näin ei olekaan ihme, että *L'An Cinq de la Révolution Algérienne* –teoksensa esipuheessa Fanon katsoo, että teoksen luvuissa esiintyvä Algerian vapautustaistelun yhteydessä syntynyt algerialaisen uusi kuva itsestään todistaa sen, että algerialaiset ovat jo voittaneet siirtomaahallinnon.²²⁹ Algerialaiset olivat pystyneet nousemaan kolonialistisen yhteiskuntansa heille tarjoamien jaotelluiden yläpuolelle ja käymään taisteluun, joka lopulta vapauttaisi heidän maansa. ”Dekolonisaatio on todellakin uusien ihmisten luomista.”, kirjoittaa Fanon.²³⁰ Näin Fanonin tuotannossa henkilökohtaista vapautta ei voi erottaa yhteiskunnallisesta vapaudesta. Ilman henkilökohtaista vapautumista yhteiskunnallista vapautumista ei yksinkertaisesti tapahdu ja toisaalta yhteiskunnallisia oloja pitää muuttaa, jotta ihmiset voisivat elää henkilökohtaisessa vapaudessa, kuten Françoise Vergès on Fanonin vapauskäsitystä pohtiessaan todennut²³¹

²²⁸ Emt, 141–145.

²²⁹ Emt, 31.

²³⁰ Fanon 2003, 34.

²³¹ Vergès 1996, 49.

Henkilökohtaisen ja yhteiskunnallisen tason yhteyden painottamisen kautta Fanon tarjoaa varsin hyödyllisen tarttumakohdan myös omalle tutkimukselleni. Fanonin tuotannon kautta on mahdollista nostaa Foucault'n ajatusten yhteyteen myös aktiivinen abjekti. Fanonin kirjoittelun kautta havaitaan, että myös abjektin on mahdollista luoda yhteiskunnallista valtaa vastustava subjektiviteetti. Vaikka abjektin toimijuus on huomattavasti rajatumpi kuin subjektin, voi silti luovien kehittelyjen avulla abjektin nousta vastarintaan. Näin vastarinnan suhteen subjektin ja abjektin keinot eivät eroa kovin paljon toisistaan, vaikka subjektin ja abjektin lähtötilanne onkin erilainen. Subjektin lähtötilanne on abjektia parempi sikäli, että subjektille valta/tieto –verkosto on antanut toimijuuden, kun taas abjektilta samainen valta/tieto –verkosto on pyrkinyt eväämään toimijuuden. Kuitenkin sekä abjektin että subjektin positiot ovat syntyneet valta/tieto –verkoston vaikutuksesta. Näin halutessaan harjoittaa vastarintaa molempien tulee kyseenalaistaa positiot, joihin valta/tieto –verkosto on heidät asettanut ja tämän jälkeen keksiä luovia keinoja, joiden kautta he voivat taistella valta/tieto –verkoston kategorioita sekä jaotteluita vastaan. Tärkeää on siis ymmärtää, että vastarinta on sekä subjektille että abjektille mahdollista, vaikka abjektilta vastarinnan tekeminen edellyttääkin rajatummassa toimijuudesta johtuen lähtökohtaisesti enemmän kuin subjektilta.

Katson, että Afrikan hiv/aids –epidemian kohdalla sekä subjekti- että abjektipositioiden olemassaolo ja subjektien ja abjektien toimijuus ovat kaikki olennaisia seikkoja. Nimittäin vaikka kolonialismin aika onkin ohi, kohtaavat afrikkalaiset ihmiset yhä edelleen elämässään rajoituksia, jotka sanellaan heille heidän oman yhteiskuntansa ulkopuolelta kolonialismin ajan tapaisesti. Joskus afrikkalaisille sanellut rajoitukset ovat jopa niin ehdottomia, että rajoitukset tekevät joukosta afrikkalaisia epätoivottavia abjekteja. Esimerkiksi kun afrikkalaiselta ihmiseltä evätään hivin tai aidsin varjolla oikeus matkustaa johonkin maahan, ei silloin kyse ole subjektista, vaan nimenomaan abjektista. Tällaisessa tapauksessa afrikkalainen ihminen on menettänyt matkustusoikeutensa asuinpaikkansa ja terveydentilansa takia. Millainen matkustusoikeuden menettänyt ihminen omasta mielestään on, ei enää kiinnosta viranomaisia. Matkustusoikeutensa menettänyt ihminen on nyt leimattu, eikä häntä itseään enää kuunnella. Hänestä on tehty alempiarvoinen abjekti samalla tavalla kuin kolonialisminkin aikaisista mustaihoisista ihmisistä.

Toisaalta kolonialismin jälkeisellä ajalla afrikkalaisille on tarjottu myös subjektipositioita, tai he ovat itse pystyneet näitä subjektipositioita itselleen hankkimaan. Esimerkiksi Afrikan hiv/aids –epidemian kohdalla lukuisia paikallisia ihmisiä on integroitu toimijoiksi epidemian parissa toimiviin ohjelmiin. Lisäksi afrikkalaiset ihmiset ovat myös itse perustaneet omia projektejaan

hiv/aids –epidemiaan tiimoilta ja hankkineet näille projekteilleen kansainvälistä rahoitusta. Näin Afrikan hiv/aids –epidemiaa on relevanttia tarkastella sekä Foucault’laisesta subjekti-näkökulmasta että Fanonin ajatuksien kautta hahmottelemastani abjekti-näkökulmasta. Tätä tarkastelun kaksitahoisuutta voidaan pitää jopa ehtona koko tutkimuksen mielekkyydelle, sillä samanaikainen subjekti- ja abjektipositioiden syntyminen on jo pitkään ollut afrikkalaista todellisuutta järjestävä seikka laajemminkin kuin vain Afrikan hiv/aids –epidemiaan yhteydessä. Macamo kirjoittaa, että afrikkalainen kokemus mistä tahansa moderniteetin puolesta on hyvin kaksitahoinen, koska moderniteetti näyttäytyy afrikkalaisille ihmisille sekä kolonialismin perinteitä jatkavina rajoituksina että joinain uusina mahdollisuuksina. Macamo jatkaa, että jotta mikään Afrikkaa koskeva tutkimus voisi olla aidosti relevanttia Afrikan kannalta, tutkimuksen pitää pystyä ottamaan moderniteetin kokemisen kaksitahoisuus huomioon.²³²

4. KOKEMUKSEN KERRONNALLISUUS

4.1. ELÄMÄN JA KERTOMUKSEN SUHDE

Ennen kun voin siirtyä tarkastelemaan Afrikan hiv/aids –epidemiaa subjektin ja abjektin kokemuksen näkökulmasta minun täytyy tehdä työssäni metodologinen siirtymä. Päästäkseni käsiksi subjekti- ja abjektikokemukseen tarkastelen näitä kokemuksia kertomusten kautta. Kertomukset olen nostanut tutkimukseni aineistoksi siksi, että kaikista mahdollisista aineistoista katson kertomusten sopivan tutkimuksellisiin tavoitteisiini kaikkein parhaiten. Kuten kohta tulen esittämään, kertomuksella on usein jonkinlainen suhde ihmisen kokemukseen ja näin kertomus on ”luonnollisin” kokemuksen ilmaisumuoto. Lisäksi kerronnallinen ilmaisu antaa ihmiselle enemmän tilaa ilmaista kokemustaan haluamallaan tavalla toisin kuin esimerkiksi vastaaminen strukturoituihin haastatteluihin, jotka usein muovaavat annettuja vastauksia. Kerronnallisen ilmaisun ihmiselle suoma tila on oman tutkimukseni kannalta hyvin tärkeää, sillä tutkimukseni keskeisimpänä tavoitteena on tuoda esiin afrikkalaisten paikallisten ihmisten poikkeavia subjekti- ja abjektikokemuksia hiv/aids –epidemiaan globaalisuuden yhteydessä. Kuten tätä lukua edeltäneissä Foucault ja Fanon luvuissani on painotettu, subjekteille ja abjekteille poikkeavien kokemusten ilmaisu ei ole helppoa, koska valta/tieto –verkosto leimaa poikkeavat kokemukset järjettömiksi tai

²³² Macamo 2005, 8–14.

sensuroi ne kokonaan. Subjekteilte ja abjekteilte poikkeavien kokemusten artikulointi on kuitenkin mahdollista luovuuden avulla. Sekä Foucault'n että Fanonin mukaan esimerkiksi luovan kirjoittamisen avulla on mahdollista tuoda esiin poikkeavia kokemuksia. Näin poikkeavia subjekti- ja abjektikokemuksia tavoittelevan tutkimuksen ehto on, että tutkimuksen aineisto koostuu aineksesta, joka sallii subjektien ja abjektien luovuuden ilmaisut, kuten esimerkiksi kertomukset tekevät. Tästä näkökulmasta ei olekaan ihme, että kertomuksia on aiemminkin käytetty tutkimusaineistona oman tutkimukseni kanssa samantapaisissa tutkimuksissa.²³³

Vaikka edellä juuri totesin kertomuksen olevan ihmiselle ”luonnollisin” kokemuksen ilmaisumuoto, en kuitenkaan tarkoittanut sitä, että kokemuksen ja kertomuksen suhde tulisi ymmärtää yksinkertaisena vastaavuussuhteena. Päinvastoin, huolimatta kertomuksen luonnollisuudesta inhimillisen kokemuksen ilmaisussa kertomusten suhde ihmisten olemiseen on hyvin monimutkainen. Tämä tulee ottaa kerronnallisessa tutkimuksessa huomioon, sillä jos ymmärrys kertomuksesta tai kerronnasta jää vajavaiseksi, ei kertomusmuotoisesta aineistosta ole mahdollista saada kaikkea irti. Tähän liittyen Matti Hyvärinen onkin todennut, että mitään aihetta ei tulisi tutkia niin, että vain suoraviivaisesti kootaan jostain aiheesta kertomuksia ja sitten tutkitaan niitä. Hyvärisen mukaan kerronnallinen tutkimus ei ole vain yksi metodi muiden joukossa. Ennen kun kertomuksia käytetään tutkimuksessa täytyy pohtia sitä, ”mitä kertomukset ovat ja miten ne toimivat sosiaalisen elämän kulussa.”²³⁴

Hyvärisen painottaman pohdinnan suorittamiseksi katson parhaaksi lähteä liikkeelle 1980-luvun filosofisesta keskustelusta. Tällöin muutamat kirjoittajat esittivät eri teoksissaan, että ihmiselämän ja kertomuksen (eng. *narrative*)²³⁵ välillä on kiinteä yhteys. Vakuuttavampia esityksiä olivat Alasdair MacIntyren *After virtue* ja David Carrin *Time, narrative and history*, jotka molemmat ilmestyivät 1980-luvun aikana ja julistivat, että niin omamme kuin muidenkin ymmärrys elämästä on kerronnalliseen käsitysmuotoon sidottua. Sekä MacIntyre että Carr argumentoivat, että jos emme sijoita kunkin hetkistä elämässämme tapahtuvaa asiaa osaksi laajempaa kertomusta, tältä asialta yksinkertaisesti häviää merkitys. Elämämme tapahtumat ovat osa ajallista jatkumoa, eikä näitä tapahtumia voi ajallisesta jatkumosta irrottaa.

²³³ Esimerkiksi Gordon Nakagawa on käyttänyt kertomusmuotoista aineistoa hyväkseen subjektin muodostumista koskevassa foucault'laisessa tutkimuksessaan. Ks. Nakagawa 1993. Lisäksi Penttinen on käyttänyt kertomusmuotoista aineistoa hyväkseen tutkiessaan abjekteiksi katsomiaan ihmisiä. Ks. Penttinen 2004.

²³⁴ Hyvärinen 2006, 1.

²³⁵ Suosin työssäni enemmän ilmausta kertomus kuin ilmausta tarina (eng. *story*). Ilmausta tarina käytän kuitenkin työssäni silloin kun viittaa sellaisen kirjoittajan kirjoituksiin, joka itse tekstissään käyttää ilmausta tarina.

Carr havainnollistaa elämämme sidoksisuutta ajalliseen jatkumoon musiikin kautta. Carr kirjoittaa, että musiikkiesityksen melodian kokeminen koostuu lukuisten yksittäisten nuottien kuulemisesta ajallisesti järjestyneenä kokonaisuutena. Jo kuulleet nuotit voivat saada meidät tunnistamaan melodian meille entuudestaan tutuksi ja asettamaan odotuksia melodian kulun jatkolle. Melodia voi kuitenkin olla eri kuin se, jonka luulimme kuulevamme ja tehdä meidät yllättävän käänteeseen. Nuotit muodostavatkin nyt erilaisen kokonaisuuden kuin luulimme ja jo kerran kuulemamme sekä kokemamme nuotit järjestyvät uudelleen osaksi tätä uutta melodiaa ja saavat siten uuden merkityksen. Kokemuksemme perustana ei näin olekaan mikään yksittäinen tapahtuma vaan järjestäytynyt tapahtumasarja.²³⁶

Carr jatkaa vielä, että ajallisen kehyksen merkitys ei ole vain kokemustamme koskeva, vaan ajattelemme myös tulevaisuuteen suuntautunutta toimintamme ajallisen kehyksen kautta. Toimintamme tähtäimessä on saada jotain vaikutusta aikaan tulevaisuudessa ja näin toimiessamme huomiomme on jo tulevaisuudessa; siinä mitä yritämme saada aikaan.²³⁷ Näin menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus ovat elämämme eri puolissa jatkuvasti läsnä, eikä mitään näistä voi selkeästi erotella toisistaan. Elämän eri puolissa aina läsnä olevasta ajallisuudesta johtuen Carr ja MacIntyre päätyvät kantaan, jonka mukaan kertomuksellinen rakenne leimaa yksinkertaisesti ihmiselämää täydellisesti. Kertomus on ihmiselämässä läsnä jo ennen kun ihmiselämä artikuloidaan kertomuksellisessa muodossa, eli toisin sanoen ihmisten elämästä ei vain kerrota kertomuksia, vaan jokainen ihmiselämä itsessään on jo ennen siitä kerrottua kertomusta eletty kertomus, kuten MacIntyre asian ilmaisee.²³⁸ Kyse on siis siitä, että elämäämme ja kertomusta yhdistää essentiaalinen ja täysin luonnollinen sidos, joka johtuu ihmisenä olemisen ajallisesta luonteesta.²³⁹ Ihminen ei voi mitenkään kumota olemisensa ajallisuutta ja näin ”kertomus on sosiaalisen elämän ontologinen ehto”, kuten Margaret Somers on kyseisen näkökulman tiivistänyt.²⁴⁰

Somersin tiivistämään kantaan elämämme kertomuksellisesta ontologiasta ei kuitenkaan tule suhtautua täysin kriittikittömästi, sillä kertomuksen ja elämän täydellinen vastaavuus ei suinkaan ole kaikkien kertomuksen ja elämän suhdetta pohtineiden kirjoittajien hyväksymä kanta. Tästä johtuen aiheellista onkin pohtia sitä, mitä elämän ja kertomuksen vastaavuudella todella tarkoitetaan ja miksi jotkut kirjoittajat eivät tätä kantaa hyväksy. Näin vältetään kyseenalaistamaton sitoutuminen 1980-luvun filosofisesta keskustelusta alkunsa saaneeseen yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kerronnalliseen käänteeseen, jonka varjolla erinäisiä kiistakysymyksiä on joskus sivuutettu.

²³⁶ Carr 1986, 29.

²³⁷ Emt. 39.

²³⁸ MacIntyre 1987, 212.

²³⁹ Taylor 1989, 47.

²⁴⁰ ”narrative is an *ontological condition of social life*.” Somers 1994, 614.

Hyvärinen on sitä mieltä, että kerronnallisen käänteen synnyttämä liiallisen kritiikitön innostus on ajoittain johtanut siihen, että kertomuksen sovellusala suhteessa elämäämme on liioiteltu. Hyvärisen mukaan tällaisen liioittelun riski on etenkin siinä, että kertomus ja kerronnallisuus menettävät erotteluvoimansa, jos kaikki asiat elämässämme ovat jo valmiiksi kertomuksellisessa muodossa.²⁴¹ Näin ennen kuin elämämme ja kertomuksen suhde hyväksytään täysin luonnollisen tosiseikkana, on syytä lähteä pohtimaan ainakin sitä, mitä esimerkiksi Carr ja MacIntyre itse asiassa tarkoittavat sanalla kertomus. Nimittäin jos kertomus todella on elämämme ontologinen ehto, ei silloin termiä kertomus vain tulisi ottaa annettuna arkikielen sanana, jonka kaikki jo valmiiksi tuntevat. Vasta sitten kun tiedetään, mitä kertomuksella varsinaisesti tarkoitetaan, toteamus elämän ja kertomuksen vastaavuudesta voidaan todella ymmärtää.

Sekä Carrin että MacIntyren käsitystä kertomuksesta leimaa sitoutuminen usein siteerattuun Aristoteleen aikanaan *Runousopissaan* esittämään määritelmään, jonka mukaan kertomus on jotain sellaista, jolla on alku, keskikohta ja loppu.²⁴² Carr kirjoittaa, että elettyä aikaa, kertomusta ja historiaa yhdistää se, että kaikissa näissä alku ja keskikohta ovat järkeviä vain lopun perspektiivistä.²⁴³ Tähän näkökantaan yhtyy myös MacIntyre. Hän kirjoittaa, että elämämme luonnehtii se, että elämämme on tulevaisuuteen suuntautunutta ja tulevaisuuteen suuntautuneisuuden kautta ymmärrämme aina nykyhetkemme.²⁴⁴

MacIntyre ottaa esiin keskustelun ihmiselämän perustavimpana aktiviteettina ja kirjoittaa, että keskustelussa esiintyvät puheaktit ymmärtääksemme meidän tulee tietää, mihin mikäkin puheakti pyrkii. Meidän tulee tietää, onko kulloisessakin puheaktissa kyseessä kysymys, käsky tai vaikka neuvo, jotta voimme ymmärtää kulloisenkin puheaktin sen esittäjän tarkoittamalla tavalla. Näin puheakti tulee järkeväksi vain siinä kontekstissa, josta käy ilmi puheaktin tarkoitus. Tästä seuraa, että sama pätee tietenkin myös puheaktien muodostamiin kokonaisuuksiin, eli keskusteluihin. Jotta voimme ymmärtää keskustelua, meidän tulee tietää keskustelun konteksti, josta käy ilmi keskustelun tarkoitus. MacIntyre kirjoittaa, että luokittelemme keskusteluja esimerkiksi tragedioiksi, komedioiksi tai farsseiksi ihan kuin näytelmiäkin ja ymmärrämme keskustelun kulloisenkin lajityypin mukaan. MacIntyrelle keskustelujen ymmärtämisen kannalta välttämättömässä luokittelussa ei ole kyse siitä, että keskustelut vain muistuttaisivat näytelmiä, vaan keskustelut ovat rakentuneet samalla tavalla kuin näytelmät. Keskusteluissa esimerkiksi siirrytään

²⁴¹ Hyvärinen 2004.

²⁴² Aristoteles 1997, 1450b27–29.

²⁴³ Carr 1986, 7.

²⁴⁴ MacIntyre 1987, 216.

lähemmäksi huippukohtia ja taas kauemmaksi näistä huippukohdista kuten näytelmissäkin. MacIntyre kirjoittaa, että keskusteluilla on alku, keskikohta ja lopetus samalla tavoin kuin näytelmillä tai kirjallisilla töillä. MacIntyre jatkaa, että koska alku, keskikohta ja loppu ovat olemassa keskusteluissa, joka on inhimillistä elämää kaikkein parhaiten luonnehtiva aktiviteetti, ovat alku, keskikohta ja loppu myös läsnä kaikissa muissa inhimillisissä toiminnoissakin.²⁴⁵ Näin elämän ja kertomuksen yhtäläisyys tarkoittaa siis varsinaisesti sitä, että inhimillisen elämän eri toimet ovat essentiaalisesti ymmärrettävissä vain näiden toimien alun, keskikohdan ja lopun muodostaman kokonaisuuden kautta.

Voidaan kuitenkin aiheellisesti kysyä, onko elämästämme itsestään todellisuudessa *löydettävissä* alkuja, keskikohtia ja loppuja vai *jäsennämmekö* vain elämäämme tällä tavalla. Voidaanko siis sanoa Carrin ja MacIntyren tavoin, että elämämme on täysin kerronnallisen rakenteen läpäisemä, eikä elämästämme ole mitään mieltä puhua kertomuksesta erillään vai tulisiko meidän kallistua samalla kannalle esimerkiksi Louis Minkin kanssa, joka esitti jo 1970-luvulla, että elämässä itsessään ei ole olemassa alkuja, keskikohtia tai loppuja. Minkin mukaan kerronnallisuus on siirretty taiteesta elämään, eikä kerronnallisuus löydy elämästä itsestään. Näin vasta jälkikäteen elämän eri puolet on mahdollista yhdistää kertomukseksi. Mink päätyykin kirjoittamaan, että ”tarinoita ei eletä vaan kerrotaan.”²⁴⁶

Minkin ilmaisemaa kantaa on myöhemmin puolustanut muun muassa Hayden White, joka on sitä mieltä, että maailman tapahtumien ja kertomusten välillä on selkeä ero. White kirjoittaa, että ei ole olemassa mitään sellaista kuin tosi tarina (eng. *real story*). Maailman tapahtumat eivät ole kertomus itsessään, vaan vasta kerrottaessa tietyt maailman tapahtumat kootaan toistensa yhteyteen. Kertomuksessa on aina jotain maailman todellisista tapahtumista riippumatonta kertojan lisäämää ainesta, eivätkä maailma ja kertomus ole näin toistensa kanssa täysin yhtäläisiä. Whiten mukaan ”tarinoita kerrotaan tai kirjoitetaan, ei löydetä.”²⁴⁷

Whiten edellistä ajatusta seuraten Hyvärinen on kyseenalaistanut MacIntyren ja Carrin ajatuksen elämän ja kertomuksen täydellisestä vastaavuudesta. Hyvärinen kritisoi MacIntyren ajatusta keskustelujen luokitteluista erilaisten tyyppien mukaan. Hyvärinen kirjoittaa, että peruskoulun käynyt lapsi ei tunnista eri keskusteluja esimerkiksi komediaksi tai tragediaksi ja keskustelun eri osapuoletkin voivat olla hyvin erimielisiä siitä, mikä on paraikaa tapahtuvan keskustelun varsinainen tyyppi. Keskustelua ei voi rinnastaa puheaktiin, sillä vaikka keskustelun lajityyppi on

²⁴⁵ Emt, 210–211.

²⁴⁶ ”Stories are not lived but told.” Mink 1970, 557.

²⁴⁷ ”Stories are told or written, not found.” White 1999, 9.

usein hyvin vaikeaa määritellä, voivat keskustelun osapuolet silti jatkaa keskusteluaan suhteellisen ongelmattomasti. Keskustelu on monen mahdollisesti hyvin erilaisista lähtökohdista keskustelua käyvän toimijan tuottamaa. Keskustelu voidaan vasta jälkikäteen luokitella johonkin lajityyppiin kuuluvaksi. Näin Hyvärisen mukaan keskustelun lajityyppi ei löydy elämästä itsestään, vaan se lisätään siihen jälkikäteen.²⁴⁸

Seuraavaksi Hyvärinen arvioi samalta pohjalta Carrin ajatuksia. Hyvärinen katsoo, että Carrin esimerkki melodian kokemisesta on hyvin poikkeuksellinen ihmiselämän tapahtuma. Melodian kokemisessa muu toiminta seisahtuu ja kokija seuraa vain melodian kulkua. Hyvärinen on kuitenkin sitä mieltä, että kaikki ihmiselämän kokemukset eivät ole luonteeltaan samanlaisia kuin melodian kokeminen. Esimerkiksi liplattavan veden katselu voi olla hyvin miellyttävä kokemus, mutta silti veden katselusta on vaikea saada kerronnallista kokemusta aikaiseksi. Vedellä ei ole alkua, keskikohtaa tai loppua. Näin Hyvärisen mukaan onkin liioiteltua väittää, että kertomus olisi aina kokemuksessamme läsnä.²⁴⁹

Myös Carrin ajatus toiminnan ajallisuuden välttämättömästä jäsentymisestä alun, keskikohdan ja lopun mukaan on ongelmallinen. Toiminnanhan suhteen Carr katsoi, että toimiessaan ihmisen huomio on jo tulevaisuudessa; siinä mitä yritämme saada aikaan. Carrin kanta oli se, että ainoastaan toimintamme tulevaisuuden tuloksen kuvittelun kautta toimintamme lopullista tulosta edeltävä toiminta vaikuttaa järkevältä. Ilman kuviteltua loppua toiminnan keskikohta ja alku eivät ole ymmärrettävissä. Carrin kanta pätee varmasti joissain toiminnan muodoissa, kuten esimerkiksi linnunpöntön valmistuksessa, jossa lautojen sahaus ja naulojen vasarointi ovat ymmärrettäviä juuri lopputuloksensa kautta, mutta saman mallin soveltaminen kaikkiin inhimillisen toiminnan muotoihin on kyseenalaista. Esimerkiksi jos seurataan Hannah Arendtin ajatusta inhimillisen aktiivisen tekemisen jakamisesta kolmeen eri perusmuotoon, eli työhön, valmistamiseen ja toimintaan, tuntuu Carrin idea toiminnan luonteesta vastaavan lähinnä vain Arendtin valmistamisen mallia. Vain silloin kun ihminen nimenomaisesti *valmistaa* esimerkiksi linnunpöntön suunnitelmansa mukaan, voidaan kerronnallisen rakenteen nähdä leimaavan hänen tekemistään. Arendtin tarkoittamassa mielessä toiminta ei kuitenkaan tarkoita valmistamista, vaan toiminta on muiden ihmisten kanssa olemista. Toiminnan kautta liitämme itsemme inhimilliseen maailmaan. Toiminnan avulla ihminen ottaa kontaktia muihin ihmisiin ja näin toiminta on aloitteen tekemistä. Aloitteellisuutensa vuoksi toiminta aloittaa jotain uutta, mutta toiminnan seurauksia ei kuitenkaan voida tietää etukäteen. Toiminnan seuraukset ovat ennalta-arvaamattomia, koska toiminta tapahtuu

²⁴⁸ Hyvärinen 2004, 299.

²⁴⁹ Emt, 300–301.

muiden ennalta-arvaamattomasti toimivien ihmisten kanssa samassa maailmassa.²⁵⁰ Näin arendt'laisittain ymmärretty toiminta ei suinkaan ole yhtä päämääräkeskeistä kuin Carr olettaa kaiken toiminnan olevan. Jälleen Carrin kanta elämän ja kertomuksen täydellisestä vastaavuudesta myös toiminnan näkökulmasta vaikuttaa olevan liioiteltu.

Carrin ja MacIntyren ajatus elämän ja kertomuksen täydellisestä vastaavuudesta voidaan siis varsin vakuuttavasti kyseenalaistaa. Tämän ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa sitä, että kertomus ja elämä tulisi nähdä täysin vieraina toisilleen. Vaikka elämää ja kertomusta yhdistämään on turha kuvitella ontologista sidosta, kirjoittavat ihmiset silti esimerkiksi elämäkertoja, vastaavat heitä itseään koskeviin kysymyksiin usein kertomuksen avulla ja pohtivat myös itse omaa olemistaan kertomusmuodossa. Näin on vaikeaa ajatella niinkään, että todellisuus ja kertomus voitaisiin edellä esitellyn Whiten kannan mukaan erotella täydellisen selkeästi toisistaan. Maailma on täynnä erilaisia kertomuksia, joita ihmiset pitävät hyvinkin vakuuttavina ja jopa absoluuttisen todellisina esityksinä elämänsä eri puolista. Esimerkiksi kun ihminen kirjoittaa elämäkerran, hän toki tulkitsee maailman tapahtumia kertomusmuodossa ja kirjoittaa siihenastisesta elämästään vain oman versionsa, johon hän varmastikin lisää jotain maailman ”todellisista” tapahtumista riippumatonta ainesta. Todellisista tapahtumista riippumaton tulkinta ei kuitenkaan poista sitä, että ihminen todennäköisesti pitää juuri omaa tulkintaansa hyvinkin todellisena ja jäsentää elämänsä tekemänsä tulkinnan mukaan. Näin kyseisen elämäkerran kirjoittajan tapauksessa hänen tulkinnastaan tulee hänelle itselleen todellisuutta. Tästä näkökulmasta Whiten jyrkkä erottelu kertomuksen ja todellisen välillä alkaakin näyttää kyseenalaiselta. Elämän ja kertomuksen suhde on siis syytä ymmärtää monimutkaisempana kuin täydellisenä vastaavuutena tai eroavaisuutena.

Elämän ja kertomuksen suhteen monimutkaisuuden on ottanut MacIntyre, Carria tai Whiteä paremmin huomioon kirjoituksissaan Paul Ricoeur. Ricoeurin näkökulmasta elämän ja kertomuksen suhde on monimutkaisempi kuin täydellinen yhtäläisyys tai eroavaisuus. Ricoeur katsoo, että elämän ja kertomuksen välistä yhteyttä ei tule ymmärtää vain suoraan ajallisuudesta riippuvaksi, vaikka samalla onkin niin, että aika tulee inhimilliseksi vasta kertomuksessa.²⁵¹ Toisin sanoen siis Ricoeurille ajallisuus ei itsessään ole valmis kertomus, mutta ihmiset kuitenkin hallitsevat ajallisuutta kertomuksen avulla. Kertomus on inhimillinen väline, jolla erilaiset maailman tapahtumat saadaan näyttäytymään osana mielekästä järjestystä. Ricoeur näkee asian siten, että esiyymmärryksen tasolla toiminta ei vielä jäsenny kerronnallisesti. Esiymmärryksen taso on

²⁵⁰ Arendt 2002, 179–180. Carrin toiminnan käsitteen ja Arendtin toiminnan käsitteen eroista ks. myös Hyvärinen 2004, 302.

²⁵¹ Ricoeur 1984, 52.

eräänlainen toiminnan esikerronnallinen taso, jota Ricoeur kutsuu ensimmäiseksi *mimesikseksi*²⁵². Tällä tasolla tapahtuu toiminta, johon myöhemmät kertomukset viittaavat. Ensimmäinen *mimesis* ei ole merkityksistä vapaa ja ajaton tyhjiö, vaan toiminnan esiymmärrystä luonnehtii jo erilaiset merkitykselliset rakenteet ja ajallinen luonne. Kerronnallisuus tulee kuitenkin kuvaan vasta, kun toiminta juonennetaan (eng. *emplotment*) kertomukseksi. Tähän vaiheeseen Ricoeur viittaa puhuessaan toisesta *mimesiksestä*. Toinen *mimesis* on kerronnallinen konstruktio, jossa toiminnan eri elementit ja erilliset tapahtumat saatetaan toistensa yhteyteen muodostamaan yksi kokonaisuus. Yksittäinen tapahtuma ei enää ole satunnainen, vaan sillä on merkityksensä osana yhtenäistä juonta, jossa jokainen osa määrittyy suhteessa juonen muihin osiin. Vasta tämän toimenpiteen seurauksena tapahtumat sulautuvat yhteen kerronnalliseen ajallisuuteen ja esimerkiksi elämä tulee mahdolliseksi käsittää kertomuksena. Tämän lisäksi Ricoeurin teoriassa edellisten *mimesisten* joukkoon lisätään vielä kolmas *mimesis*, jonka ydin on toisen *mimesiksen* välittymisessä takaisin toiminnan maailmaan. Toiminnan kerronnallisen esityksen myötä syntyy uusi ymmärrys itse toiminnan luonteesta. Ymmärrys toiminnasta on tämän jälkeen syntyneen kertomuksen mukaisesti yhtenäisempi ja kokonaisempi verrattuna esiymmärrykseen, johon ei enää ole paluuta. Toinen ja kolmas *mimesis* muodostavat nyt kehän, jossa kertomukset välittyvät toimintaan ja toiminnasta kootaan uusia kertomuksia.²⁵³

Hyvärinen on vetänyt hyvin yhteen Ricoeurin lähestymistavan etuja kirjoittamalla, että Ricoeurin käsite juonentaminen viittaa kertomisen aktiivisuuteen. Kertominen ei ole menneen suoraa toistamista, vaan kertominen on aina tulkintaa elämästä. Kertominen ”on etsimisen, ymmärtämisen ja vuorovaikutuksen muoto”.²⁵⁴ Kertomuksen avulla järjestämme itse aktiivisesti elämäämme ja elämämme ajallisuus taipuu kertomuksemme mukaan. Juonentaminen ei siis ole yksinkertainen tapahtumien ja odotusten yhteenlasku, vaan luovaa toimintaa, joka ei koskaan täysin kunnioita valmista ”järjestystä”.²⁵⁵ Esimerkiksi elämäkerran ei tarvitse olla lineaarinen kertomus, jossa luotellaan peräkkäisessä järjestyksessä kaikki tapahtumat ihmisen syntymän ja kuoleman välillä. Elämäkerrassa tapahtumat on mahdollista esittää esimerkiksi erilaisten aikahyppyjen kautta liikkuen välillä ajassa taaksepäin ja välillä eteenpäin. Elämäkerta voi siis olla yhtenäiseksi juonelliseksi kertomukseksi tunnistettava, vaikka se ei seuraisikaan tarkasti kellon mittaamaa aikaa. Näin elämässä sinänsä ei ole mitään sellaista, joka pakottaisi ihmisen ymmärtämään elämänsä yhden lineaarisesti etenevän suuren kertomuksen mukaan. ”Alku, keskikohta, loppu” –rakenne ei

²⁵² Käsite *mimesis* on peräisin Aristoteleen kirjoituksissa ja viittaa todellisuuden representointiin tai jäljittelyyn esimerkiksi tekstissä.

²⁵³ Ricoeur 1984, 52–87.

²⁵⁴ Hyvärinen 2006, 16–17.

²⁵⁵ Ricoeur 1984, 73.

ole elämää essentiaalisesti leimaava, vaan ihminen pystyy itse kertomaan elämästään kyseisestä rakenteesta poikkeavillakin tavoilla.

Toisaalta Ricoeurin ihmisen oman aktiivisuuden painotus elämästään kertojana ei kuitenkaan poista sitä, että synnymme valmiiden kertomusten maailmaan. Inhimillisestä olemisesta on jo kerrottu lukuisia erilaisia kertomuksia, emmekä näin lähde itse juonentamaan elämämme tapahtumia missään kertomustyhjiössä. Ricoeurin kolmas *mimesis* painottaakin jo valmiiksi olemassa olevien kertomuksien roolia uuden kertomuksen luomisessa. Valmiit kertomukset jäsentävät maailmassa oloamme ja tekevät toimintamme maailmassa ymmärrettäväksi. Jo maailmassa valmiina olevat kertomukset myös rajaavat itseymmärryksemme mahdollisuuksia. Näin Ricoeurin näkökannan mukaan kertominen on juuri vuorovaikutuksen muoto. Kertoja ei ole ainoastaan kertoja, vaan myös valmiiden kertomuksien tulkitsija. Ihminen on aktiivinen oman elämänsä tapahtumien juonentaja, mutta aktiivinen juonentaminen tapahtuu aina suhteessa jo olemassa oleviin kertomuksiin. Ricoeur kirjoittaakin, että emme voi päästä oman elämämme täydellisiksi tekijöiksi, mutta voimme päästä oman elämämme kertojiksi tai jopa sankareiksi.²⁵⁶

Ricoeurin mallia seuraten katson, että elämä ja kertomus on järkevintä ymmärtää toisistaan analyttisesti erillisiksi, mutta samalla tuskin on järkevää tai edes mahdollista tehdä täydellistä eroa elämän ja kertomuksen välille. Kertomus ei kumpua elämästä itsestään, mutta kertomus on hyvin usein jonkinlainen osa elämäämme. Kertomuksen ja elämän yhteyden suhteen tuntuu siis viisaimmalta tasapainotella eri ääripäiden välissä. Ricoeurin juonentaminen-käsitteen esittelyn jälkeen on kuitenkin syytä huomata se, että Carrin ja MacIntyren ajatus elämän hahmottumisesta vain tietyn tyyppisen kertomuksen mukaan, jolla on alku, keskikohta ja loppu tulee hylätä. Ricoeurin juonentamisen kautta ymmärretään, että kertomuksen rakenteen ei suinkaan tarvitse aina olla yksinkertainen: alku, keskikohta ja loppu. Tarkemmin katsottuna voidaan kysyä, pitikö edes Aristoteles itse alun, keskikohdan ja lopun muodostamaa kokonaisuutta riittävänä kertomuksen määritelmänä. Usein kertomuksen määrittely tarkoituksessa siteeratusta *Runousopin* kohdassa Aristoteles nimittäin puhuu alusta, keskikohdasta ja lopusta tragedian yhteydessä eikä niinkään yleisesti kertomuksen yhteydessä, kuten Porter Abbott on huomauttanut.²⁵⁷

Vielä vakuuttavammin ”alku, keskikohta, loppu” –kokonaisuuden hylkäämistä voidaan perustella kiinnittämällä huomio modernistisiin romaaneihin. Modernistisissa romaaneissa on jo pitkään esiintynyt kertomuksia, jotka ovat kyseenalaistaneet perinteisten kertomuksien keskeisiä piirteitä,

²⁵⁶ Ricoeur 1991, 32.

²⁵⁷ Abbott 2002, 53.

kuten kerronnan lineaarisuuden, kertomuksen selkeän sulkeuman, kertomuksen koherenssin jne. Modernistisissa romaaneissa esiintyy tavallisesti esimerkiksi satunnaisuutta, epäjärjestyttä ja epätarkkuutta, mutta silti nämä romaanit ovat epäilemättä luettavia kertomuksia.²⁵⁸ On siis syytä unohtaa ajatus siitä, että kertomuksella olisi jokin valmis järjestynyt muoto. Kertomus ei edellytä valmista koherenttia muotoa, vaan kertomus edellyttää vain erilaisten tapahtumien juonentamista osaksi yhtenäistä juonta.

Kertomuksen ymmärtäminen Ricoeurin juonentaminen-käsitteen kautta johtaa myös siihen, että kertomuksen kerronnassakaan ei voi olla kyse valmiin järjestyksen toteuttamisesta. Kerronta ei tapahdu suoraviivaisesti järjestyneen mallin mukaan, vaan päinvastoin kerronnassa on kyse *prosessista*, johon kuuluu epätietoisuus, sattumanvaraisuus, arvaamattomuus ja sotkuisuus, kuten Gary Morson on listannut kerronnallisuuden peruspiirteitä.²⁵⁹ Esimerkiksi kaunokirjallisen teoksen koko sisältöä ei yksinkertaisesti riitä kuvaamaan vain alun, keskikohdan ja lopun tapahtumat. Paljon olennaisempaa kaunokirjallisessa teoksessa on usein esimerkiksi sankarihahmon epäröinti lukuisten mahdollisuuksien edessä ennen kuin hän voi ryhtyä toimimaan, eli toisin sanoen juuri se prosessi, jonka kautta eri tapahtumiin lopulta päädytään.

Tällainen käsitys kerronnasta ja kertomuksesta ei kuitenkaan vähennä kerronnan ja kertomuksen mahdollista jäsenysvoimaa suhteessa ihmiselämään, vaan pikemminkin lisää sitä. Esimerkiksi Norman Denzin kirjoittaa, että jokainen ihmisen elämässään kohtaama tilanne on aina ihmiselle jotain uutta ja näin tilanteesta on mahdollista tehdä useita erilaisia tulkintoja. Ihminen voi toki pyrkiä tulkitsemaan tilannetta samoin kun hän on tehnyt vastaavanlaisten tilanteiden kohdalla aiemminkin, mutta tämä ei ole mitenkään välttämätöntä. Ihminen voi myös tulkita tilannetta täysin uudella tavalla, joka ei vastaa hänen aiempia tulkintojaan ja ryhtyä tulkintansa seurauksena toimimaan kohtaamassaan tilanteessa ennalta-arvaamattomalla tavalla.²⁶⁰ Millaiseen tahansa tulkintaan ihminen sitten päätyykin, kyse on joka tapauksessa nimenomaisesti tulkinnasta, eli aktiivisesta prosessista, jonka seurauksena ihminen painottaa kohtaamansa tilanteen joitain puolia joidenkin toisten puolten kustannuksella. David Novitz on tässä yhteydessä painottanut sitä, että tulkintaprosessi tapahtuu juuri kertomusmuodon avulla. Novitz kirjoittaa, että mikään muu tulkintatapa kuin kertomusmuoto ei tarjoa ihmiselle samanlaista mahdollisuutta painottaa joitain seikkoja, marginalisoida toisia seikkoja ja silti samalla yhdistää kaikki seikat yhdeksi kokonaisuudeksi.²⁶¹ Novitzin näkökulmasta on mahdollista nähdä yhteys ihmisen tulkinnan ja

²⁵⁸ Ks. esim. Hyvärinen 2004, 301 ja Whitebrook 2001, 12.

²⁵⁹ Morson 2003, 68.

²⁶⁰ Denzin 1989, 25.

²⁶¹ Novitz 1997, 147.

kerronnan välillä. Sekä kerronnassa että tulkinnassa keskeisimpänä tekijänä on prosessi, eikä valmis lopputulos.

Näin itse asiassa Carrin ja MacIntyren painottama päämääräkeskeisyys yksinkertaistaa käsitystä paitsi kerronnasta niin myös inhimillisestä elämästä. Jos kertomuksia tai inhimillistä elämää tarkastellaan vain päämääränsä näkökulmasta, katoaa molemmista jotain hyvin olennaista. Päämääräkeskeisyys kadottaa kummassakin alati läsnä olevan hetken, jolloin kertomus tai elämä saattaa koska vain saada yllättävän käänteen. Sekä kertomuksessa että elämässä päämäärä edeltää aina prosessi, jossa joka hetki on avoin potentiaalisen muutokselle.

Sekä elämän että kertomuksen prosessiluonteiden painottamisen kautta havaitaan, että vaikka kertomuksen ja elämän täydellinen vastaavuus onkin absurdi idea, on kertomuksen avulla silti hyvin mahdollista kuvata ja tulkita elämää kaikessa sen moninaisuudessaan. Näin vaikka kertomus on epäilemättä siirretty taiteesta elämään, ei taiteen ja elämän välillä ehkä olekaan yhtä suurta eroa kuin joskus kuvitellaan. Jerome Brunerin tavoin elämän ja kertomuksen suhdetta kuvatessa sana vastaavuus voidaan korvata jäljittelyllä ja allekirjoittaa Brunerin kanta, jonka mukaan taide jäljittelee elämää ja elämä puolestaan jäljittelee taidetta.²⁶² Tutkimuksellisesta näkökulmasta Brunerin toteamus siirtää huomiota eksistentiaalis-ontologisesta problematiikasta enemmän käytännön tason metodologiseen problematiikkaan kun tunnustetaan, että elämän ja kertomuksen väliltä ei vallitse täydellistä yhtäläisyyttä, mutta elämän ja kertomuksen väliltä voidaan kuitenkin löytää joitain niitä yhdistäviä samankaltaisia piirteitä. Relevantiksi kysymykseksi nousee nyt se, missä määrin elämän ja kertomuksen välistä jäljittelyä voidaan katsoa tapahtuvan. Henkilökohtaisten empiiristen menettelyjeni kannalta kyse on siitä, että kun haluan tutkia ihmisten subjekti- ja abjektikokemusta kertomusten avulla, niin millä perusteella voin väittää ihmisten kertomusten todella heijastelevan heidän sisäistä kokemustaan.

4.2. KERRONNAN DIALOGISUUS

Vilma Hänninen puhuu omissa kirjoituksissaan ihmisen sisäisestä tarinasta, jolla hän viittaa kokemuksemme kerronnalliseen jäsentymiseen, eli siihen kertomukseen, jonka ihminen kertoo itsestään itsellensä. Hänninen tuo ilmi ihmisen sisäisen tarinan prosessiluonteen kirjoittamalla, että ihmisen sisäinen tarina pitää ymmärtää juuri koko ajan jatkuvana aktiivisena mentaalisenä toimintana, johon kuuluu suuri määrä erilaisia pienempiä kertomuksia, muuttuvia aikavälejä ja

²⁶² Bruner 1991, 21.

vaihtelevaa itsereflektiota. Ihmisen sisäisen tarinan ei tarvitse välttämättä olla täysin tietoinen tai täydellisen yhtenäinen kokonaisuus. Silti sisäinen tarina auttaa ihmistä muun muassa jäsentämään menneisyyttään ja tulevaisuuttaan, selkeyttää ihmisen arvoja ja moraalistandardeja. Lisäksi sisäinen tarina toimii tunteiden hallinnan välineenä.²⁶³

Hännisen sisäinen tarina –käsite kumpuaa hänen tarinallisen kiertokulun mallistaan. Tarinallisen kiertokulun mallissaan Hänninen allekirjoittaa Ricoeurin ajatuksen kerrottujen kertomuksien ja ihmisten elämän tulkintojen vastavuoroisuudesta ja kytkee ihmisen oman kokemuksen tulkinnan ihmisen ulkopuolisiin maailmassa jo valmiina oleviin kertomuksiin. Hänninen kutsuu jo valmiiksi maailmassa olevien kertomusten joukkoa sosiaalisesti tarinavarannoksi ja katsoo, että ihminen tulkitsee elämänsä tapahtumia ensisijaisesti sosiaalisesta tarinavarannosta omaksumiensa kertomusten perusteella. Tulkintaprosessissa on kyse kuitenkin nimenomaisesti tulkinnasta. Näin sosiaalisen tarinavarannon sisältämät kertomukset eivät aina siirry jäsentämään ihmisen kokemusta sellaisenaan, vaan ihmisen on mahdollista tulkita sosiaalisesta tarinavarannosta löytämiään kertomuksia omalla tavallaan ja tuottaa itselleen oma yksilöllinen sisäinen tarinansa. Tämän prosessin jälkeen on mahdollista, että ihmisen muodostama uusi yksilöllinen sisäinen tarina välittyy kerronnan avulla sosiaaliseen tarinavarantoon ja on näin jatkossa käytettävissä muidenkin ihmisten elämän tulkinnassa. Tämän diskursiivisen kiertokulun lisäksi Hänninen erottelee mallissaan vielä kiertokulun materiaalisesta puolesta. Kiertokulun materiaalisessa puolesta on kyse sisäisen tarinan välittymisestä ihmisen tulevaisuuden toimintaan, mikä muokkaa puolestaan ihmisen materiaalista situaatiota. Materiaalinen situatio taas asettaa sisäisen tarinan muodostamiselle omat ehtonsa samantapaisesti kuin sosiaalinen tarinavarantokin.²⁶⁴

Hännisen tarinallisen kiertokulun malli on minulle hyödyllinen siinä suhteessa, että Hännisen malli tarkastelee ihmisen sisäisen tarinan ja tarinan kerronnan hermeneuttisen kierto liikkeen lisäksi kertomuksen eri ilmenemismuotoja ihmiselämän eri tilanteissa. Hänninen erottelee mallissaan sisäisen tarinan lisäksi eletyn tarinan ja kerrotun tarinan. Eletty tarina viittaa Hännisen tarinallisen kiertokulun mallin materiaaliseen puoleen. Eletystä tarinasta on kyse silloin, kun ihminen toimii jonkun tarinan mukaan. Kerrottu tarina taas viittaa Hännisen tarinallisen kiertokulun mallin diskursiiviseen puoleen ja näin kerrotussa tarinassa on kyse itsestä kerronnasta.²⁶⁵

Erottelu on varsin hyödyllinen, sillä se tuo esiin, että sisäinen tarina, eletty tarina ja kerrottu tarina eivät välttämättä ole yhtenäisiä. Hänninen kirjoittaa, että esimerkiksi sisäisen tarinan visioista voi

²⁶³ Hänninen 2004, 74–75.

²⁶⁴ Hänninen 1999a, 19–23.

²⁶⁵ Hänninen 2004, 73.

syntyä lukuisia erilaisia tulevaisuuden tarinallisia projekteja, joiden kaikkien toteuttaminen reaali maailmassa on mahdotonta tai joiden yhteensovittaminen voi olla hyvin vaikeaa. Samantapaisesti sisäiseen tarinaan voi pohjautua lukuisia erilaisia kertomuksia, joissa ihminen esittää erilaisia omia elämäntapahtumien tulkintojaan muille. Tällainen yksittäinen kertomus ei kuitenkaan koskaan voi esittää sisäistä tarinaa kokonaan, vaan ainoastaan katkelmia siitä.²⁶⁶ Sisäistä tarinaa, elettyä tarinaa ja kerrottua tarinaa ei siis ole syytä sekoittaa keskenään, mikä asettaa sisäiseen tarinaan käsiksi pääsemiselle haasteen. Omalle tutkimukselleni erityisesti sisäisen tarinan ja kerrotun tarinan välinen ero on varsin ratkaiseva, sillä tämän eroavuuden selvittäminen vastaa kysymykseen siitä, missä määrin kerrottu tarina ylipäättään paljastaa ihmisen sisäistä tarinaa.

Toki kuitenkin heti alkuun on syytä huomata se, että sisäisen tarinan ja tämän tarinan kertomisen välillä olevassa eroavaisuudessa ei tietenkään voi olla kyse siitä, että voisimme ilman ihmisen omaa kerrontaa päästä kiinni ihmisen sisäiseen tarinaan. Sisäinen tarina ja tarinan ulkoistaminen kerronnan avulla ovat empiirisen tutkimuksen näkökulmasta toisistaan erottelemattomia Aspekteja. Eihän maailmassa ole olemassa mitään sellaista, jolla ihmismieli voisi ilmaista itseään toisille ilman jaettuja kulttuurinsa symbolisia merkityksiä, kuten Bruner on todennut.²⁶⁷

Vaikka sisäistä tarinaa ja siitä toisille ihmisille kerrottua versiota ei voikaan selkeästi erotella toisistaan, on samalla kuitenkin syytä huomioida, että ihmiset kertovat sisäisen tarinansa eri tavalla riippuen sosiaalisesta kerrontatilanteesta. Hännisen mukaan toisille ihmisille kerrottua kertomusta voivat ohjata hyvin erilaiset kertomuksen esittäjän motiivit. Toisille kerrottu kertomus voi olla vilpittömän esitys ihmisen omista kokemuksista ja tuntemuksista tai toisille kerrottu kertomus voi myös olla esitys, jossa halutaan jättää itsestä kuulijoille tietynlainen sosiaalisia odotuksia ja normeja myötäilevä mielikuva. Näin sosiaaliseen kerrontaan liittyy aina dialoginen puoli, kun kertoja pyrkii huomioimaan kuulijoiden odotuksia ja arvoja ja käyttämään kielen ilmaisuja, jotka hän uskoo kuulijoiden ymmärtävän. Hänninen jatkaa, että kerronnan dialogisuudesta johtuen ihmisen sisäiseen maailmaan kohdistuvan tutkimuksen aineistoksi sopivat parhaiten sellaiset kertomukset, jotka jäljittelevät mahdollisimman paljon ihmisen omaa kerrontaa itselleen. Ihanteellisia aineistoja ovat näin esimerkiksi päiväkirjat, omaelämäkerralliset kirjoitukset ja vapaan assosioinnin sallivat haastattelut.²⁶⁸

Kerronnan dialogisuus tulee ottaa vakavasti myös oman tutkimukseni kannalta erityisesti siksi, että hivia ja aidsia ympäröi vahvasti lääketieteellinen tieto. Lääketieteellisen tiedon vahva sidos

²⁶⁶ Hänninen 1999a, 54–55.

²⁶⁷ Bruner 1991, 20.

²⁶⁸ Hänninen 2004, 78–79.

tutkimuskohteeseeni on syytä huomioida siitä syystä, että usein terveyttä ja sairautta käsitteleviä strukturoituja haastatteluja sävyttävät vahvasti erilaiset lääketieteen piirissä kehitellyt kategoriat ja käsitteet, jotka helposti alkavat ohjaamaan ihmisten vastauksia. Yleisesti terveyttä ja sairautta jollain tavalla käsittelevissä tutkimuksissa kertomusmuotoisen aineiston edun katsotaankin olevan juuri siinä, että kertomusmuotoiset vastaukset eivät ole niin sidottuja lääketieteellisiin kategorioihin ja käsitteisiin. Kertomusmuoto jättää vastaajille tilaa käyttää käsitteitä vastaajien itse haluamalla tavalla ja antaa vastaajille mahdollisuuden tuoda keskusteluun omasta mielestään tärkeitä asioita lääketieteellisten kategorisointien ulkopuoleltakin.²⁶⁹

Toisaalta haluan tässä yhteydessä huomauttaa myös siitä, että vaikka kerrontatilanne onkin syytä yrittää pitää ihmisen sisäisen maailman tutkimisen näkökulmasta vapaana liian kahlitsevasta dialogisuudesta, ei dialogisuusvapauden merkitystä tule kuitenkaan liioitella. Kuten jo todettua, kerronta on aina jossain määrin dialogista, eikä dialogisuudesta näin ole koskaan mahdollista päästä täysin eroon. En kuitenkaan viittaa dialogisuusvapauden liioittelulla vapauden täydellisen toteutumisen mahdottomuuteen, vaan viittaan dialogisuusvapauden pyrkimisen turhuuteen liian pitkälle viedyissä muodoissaan. Ei nimittäin ole kuitenkaan niinkään, että kerrottu kertomus aina jollain tavalla vain vääristelisi tai peittäisi ihmisen ”autenttista” sisäistä tarinaa ja tällä tavalla toimisi ihmisen sisäisen maailman tutkimisen esteenä.

Anthony Paul Kerby on huomauttanut, että ihmisen sisäistä maailmaa ei voi täydellisesti erotella hänen kerronnassaan käyttämästä kielestä. Kerronnallinen esitys omista kokemuksista ja tuntemuksista ei ole vain oman sisäisen maailman kommunikointia toisille ihmisille, vaan kerronta toimii samalla ihmisen oman sisäisen maailman jäsentelijänä. Kerby havainnollistaa kantaansa siteeraamalla arkipäiväisiä lausumia, joita usein käytämme silloin, kun haparoimme ilmaisumme kielellisen muodon kanssa. Kerby kirjoittaa, että esimerkiksi lausumat ”se on minulla kielen päällä” tai ”tiedän mitä haluan sanoa, mutta antakaa minulle vain vähän aikaa” osoittavat, että ihmisen sisäinen maailma ei ole valmiiksi jäsentynyt ennen kerrontaa. Ihmisen peruskokemukset, kuten esimerkiksi tyydytyksen tai halun tuntemukset eivät ole valmiiksi kielellisessä muodossa. Kokemuksista muille kertominen edellyttää, että ihminen ensin aktiivisesti muotoilee ja jäsentelee kokemukset sopivaksi muiden ihmisten kanssa jakamaansa yhteiseen merkitysjärjestelmään, eli puhuttuun kieleen. Kerbyn mukaan kertominen edellyttääkin aina jonkinlaista oman kertomuksensa kuulijaksi asettautumista, jonka kautta omat jo saadut kokemukset järjestellään uudella tavalla.²⁷⁰

²⁶⁹ Hurwitz, Greenhalgh & Skultans 2004, 15.

²⁷⁰ Kerby 1991, 68–76.

Kerbyn näkökulmasta katsottuna itsestään kertomista muille ei voi siis erotella oman sisäisen tarinan jäsentelemisestä, vaan nämä kaksi asiaa tapahtuvat samaan aikaan. Omista kokemuksista kertomalla näistä kokemuksista syntyy uudenlaisia tulkintoja. Hänninen kirjoittaa, että juuri tähän periaatteeseen perustuu kerronnan käyttö terapiamuotona. Kerronta voi auttaa ihmistä näkemään itsensä uudessa valossa ja näin itsestä kerronnalla voi olla myös kertojalle itselleen hyvin positiivinen omaa sisäistä tarinaa selkeyttävä vaikutus.²⁷¹

Oma intressini kerronnan painottamiseen ihmisen sisäisen maailman jäsentelijänä ei kuitenkaan piile tämän tekniikan soveltuvuudesta terapiaistunnoissa käytettäväksi. Oma intressini tämän seikan painottamiseen piilee siinä, että kerronnan vaikutus ihmisen sisäisen maailman jäsentelämiseen osoittaa ihmisen ulkoisen maailman ja sisäisen maailman yhteenkietoutuneisuuteen. Ihminen jäsentelee sisäistä maailmaansa suhteessa muiden ihmisten kanssa jakamaansa todellisuuteen, koska ihminen ei ole maailmassa yksin, vaan hän on maailmassa muiden ihmisten kanssa. Jos ihminen erotetaan muista ihmisistä, inhimillisen olemisen erityisluonne katoaa. Ihmisten moninaisuudesta johtuvaa inhimillisen olemisen erityisluonnetta valottaen Arendt asettaakin ”puheen ihmisen ja eläimen väliseksi ratkaisevaksi eroksi.”²⁷² Arendtille puhe on hänen toiminta-ajatuksensa keskeisin ilmentymä. Puheen ja toiminnan avulla ihmiset näyttäytyvät toisilleen ihmisten moninaisuuden keskellä ja erottautuvat muista. Arendtin mukaan ihminen voi mainiosti elää ilman Arendtin erottelemaa kahta ensimmäistä inhimillistä aktiviteettia, eli työtä ja valmistamista. Ihmisen ei tarvitse tehdä työtä tai valmistaa maailmaan esineitä ja silti hän on ihmiseksi luokiteltava olento. Työ ja valmistaminen eivät ole inhimilliselle olemiselle välttämättömyyksiä toisin kuin puhe ja toiminta. Elämä ilman puhetta ja toimintaa ”ei enää ole inhimillistä elämää, koska sitä ei eletä toisten ihmisten keskuudessa”, Arendt kirjoittaa.²⁷³

Arendt käyttää käsiteparia ”puhe ja toiminta” havainnollistamaan sitä, miten toiminta sanan Arendtin käyttämässä merkityksessä edellyttää puhetta. Toiminta ei voi olla ihmisen kontaktin ottamista muihin ihmisiin, jos toimintaan ei liity puhetta, koska vasta puhe paljastaa toimijan. Puhe tuo toimintaan mukaan ihmisen itseilmaisun, joka merkityksellistää toiminnan muille. Ilman puhetta toiminnasta tulee mykkä keino vain jonkin päämäärän saavuttamiseksi ja tällöin kyseessä on valmistamiseen verrattava suoritus, eikä enää toimintaa ihmisten moninaisuuden keskellä.²⁷⁴

²⁷¹ Hänninen 2004, 79.

²⁷² Arendt 2002, 208.

²⁷³ Emt, 179.

²⁷⁴ Emt, 181–183.

Arendtin ajatusten kautta avautuu se, että dialogisuus kuuluu ihmisten elämään ja juuri tämän takia liiallinen halu vapautua dialogisuudesta kerronnan yhteydessä on turhaa. On nimittäin vaikea kuvitella, että mikään muu puheen muoto sopisi yhtä hyvin Arendtin toiminta-käsitteen yhteyteen kuin juuri kerronta. Silloin kun ihminen kertoo itsestään, kyse ei ole välittömän päämäärän tavoittelemisesta puheen avulla, vaan kerronta on itseilmaisua toiminnan tähden. Itsestä kerronnassa on kyse prosessista, jossa oman elämän eri puolet juonennetaan osaksi yhtenäistä juonta, jonka avulla oma toiminta merkityksellistyy muiden ihmisten kanssa jaetussa toiminnan maailmassa. Arendt allekirjoittaa kerronnan tärkeän roolin ihmisten välisessä toiminnan maailmassa myös itse ja omistaa yhden jakson *Vita activa (The Human Condition)* –kirjassaan tarinoille. Olivia Guaraldo on painottanut tarinoiden roolia Arendtin toiminta-käsitteen yhteydessä ja esittänyt, että tarinankerronta on Arendtille ainoa tapa ymmärtää ennalta-arvaamattomuutta ja moninaista ihmisten toiminnan seurauksena syntyvää maailmaa. Vain kertomusmuodon kautta voidaan käsittää ihmisen toiminnan erilaiset ennalta-arvaamattomat ja ainutlaatuiset piirteet. Juuri kerronnan avulla ihminen voi ilmaista omaa ainutkertaisuuttaan moninaisuuden keskellä.²⁷⁵ Näin arendt’laisesta näkökulmasta itsestä kerrontaa muille ihmisille tulee tarkastella hyvin poliittisena aktiviteettina, sillä kerronnan avulla ihminen paljastaa itsensä muiden ihmisten kanssa jakamassaan julkisessa tilassa ja antaa tälle tilalle oman panoksensa.

Maureen Whitebrook on kirjoittanut arendt’laisen näkökulman kanssa hyvin yhteensopivasti itsestä kerronnan poliittisesta aspektista tavalla, joka selventää kerronnan poliittista puolta lisää. Whitebrookin mukaan itsestä kerronnan poliittinen aspekti piilee juuri ihmisenä olemisen sidoksisuudesta laajempaan sosiaaliseen tilaan. Ihmisen kertomat kertomukset ovat aina yhteydessä laajempiin kertomuksiin, jotka ilmentävät kulloinkin vallitsevaa kulttuurista ja sosiaalista tilaa. Whitebrook jatkaa, että itsestä kertominen on kollektiivista toimintaa, joka edellyttää sekä kertojaa että kuulijoita. Kertominen on suunnattu aina yleisölle, mikä asettaa itsestä kertomiselle yleisen ymmärrettävyyden vaatimuksen. Itsestä tulee kertoa sellaisessa muodossa, jossa kertominen tapahtuu suhteessa kuulijoiden ymmärrykseen. Näin itsestä kerronta edellyttää kykyä jäsenellä omat kokemukset ja ideat yhteensopivaksi kuulijoiden kanssa jaettujen laajempien kulloistakin sosiaalista ja kulttuurista tilaa ilmentävien kertomusten kanssa. Itsestä kerronta on kollektiivisessa tilassa tapahtuvaa neuvottelua, jossa subjektiivinen kokemus ja intersubjektiivinen jaettu ymmärrys sekoittuvat keskenään.²⁷⁶

²⁷⁵ Guaraldo 1997, 306.

²⁷⁶ Whitebrook 2001, 4 ja 10.

Whitebrookin näkökulman kautta huomataan, että dialogisuus on itse asiassa se tekijä, jonka perusteella kerronta voi saada poliittisen luonteensa. Näin politiikan tutkimuksessa dialogisuutta ei tarvitse pitää yhtä suurena ongelmana kuin sellaisilla tieteenaloilla, joissa tutkimuksen tavoitteena voi olla yritys päästä kiinni johonkin ympäröivästä maailmasta riippumattomaan ihmisen perusluontoon. Kerronnan dialogisen kontekstin painottamisen kautta ihmisen itsestä kerronnalle voidaan antaa poliittinen arvo. Kerronnan dialogisen kontekstin kautta havaitaan, kuinka vahvasti ihmisen kertomus itsestään yhteenkietoutuu laajempien sosiaalista sekä kulttuurista situaatiota ilmentävien kertomusten kanssa ja missä määrin ihmisen kertomus itsestään pystyy puolestaan näitä laajempia kertomuksia ylittämään. Tästä näkökulmasta kerrontaa ja kerronnan dialogista kontekstia tulee tarkastella yhtenäisenä kokonaisuutena, jossa kerronnan ja kerronnan dialogisen kontekstin suhde on vastavuoroinen. Näin politiikan tutkimuksen perspektiivistä kerronnan dialogista kontekstia tulee pikemminkin painottaa kuin yrittää häivyttää, sillä kerronta voi olla poliittista vain muiden ihmisten kanssa jaetussa maailmassa.

Kerronnan poliittisen aspektin esiintuomisen lisäksi Whitebrookin ajatusten avulla voidaan myös nostaa subjekti/objekti –teema kerronnan yhteyteen. Penttinen on kirjoittanut, että Whitebrookin painottama itsestä kerronnan onnistumisen ehtona oleva *kyky* jäsenellä omat kokemukset ja ideat yhteensopivaksi kuulijoiden kanssa jaettujen laajempien kertomusten kanssa viittaa subjektipositioon ja subjektin toimijuuteen. Subjektin on mahdollista kertoa itsestään muiden ymmärtämällä tavalla, koska hänen positionsa on yhteensopiva ymmärrettävyyden ehtona toimivien laajojen sosiaalista ja kulttuurista situaatiota ilmentävien kollektiivisten kertomusten kanssa. Näin ymmärrettävyyden ehtona toimivat laajat sosiaalista ja kulttuurista situaatiota ilmentävät kollektiiviset kertomukset muodostavat rajan subjektin ja objektin välille. Subjektin kokemus asettuu kollektiivisten kertomuksien muodostamien rajojen sisään. Näin subjektin on mahdollista kertoa kokemuksestaan. Objektin kokemus puolestaan ei asetu kollektiivisten kertomuksien muodostamien rajojen sisään ja näin objektin on mahdotonta kertoa kokemuksestaan muille, koska objektin kokemus ei ole artikuloitavissa muiden ymmärtämällä tavalla.²⁷⁷ Kollektiivisten kertomusten ihmisten mahdollisuuksia rajaavan roolin on ottanut jollain tavalla huomioon myös Hänninen, joka tarinallisen kiertokulun mallinsa esittelyn yhteydessä huomauttaa siitä, että sosiaalisen tarinavarannon tarjonta ankkuroituu aina yhteiskunnallisiin valtarakenteisiin. Yhteiskunnallisilla valtarakenteilla on aina merkitystä siinä, minkälaisia kertomuksia sosiaalinen tarinavaranto tarjoaa ihmisille käytettäväksi oman sisäisen tarinansa jäsenyydessä.²⁷⁸

²⁷⁷ Penttinen 2004, 101–102.

²⁷⁸ Hänninen 1999a, 22.

Vaikka ymmärrettävän itsestä kertomisen ehtona onkin omien kokemusten sitominen kollektiivisiin kertomuksiin, ei kollektiivisten kertomuksien mahdollisuuksia rajaava puoli pysty kuitenkaan viemään abjektilta ”ääntä” täysin pois. Penttinen kirjoittaa, että vaikka abjektipositiot eivät sisälly kollektiivisiin kertomuksiin eivätkä abjektit voi kokemuksistaan näin ymmärrettävästi muille ihmisille kertoa, on abjektin käsittämätön ja järjetön ääni kuitenkin jonkinlainen ääni. Abjektin äänen ilmaisuja ei voi täydellisesti ymmärtää, mutta abjektin käsittämätöntä ääni on mahdollista kuitenkin kuulla. Näin abjektilla on jonkinlainen kyky itseilmaisuun ja täten kyky myös jonkinlaiseen toimijuuteen.²⁷⁹

Penttisen näkökulma on hyvin yhteensopiva jo aiemmin esiteltyjen Fanonin kirjoitusten kanssa. Penttisen näkökulman ja Fanonin kirjoitusten välisiä yhtäläisyyksiä voidaan löytää etenkin kiinnittämällä huomio Fanonin *Peau noire, masques blancs* –teokseen, jossa Fanon kirjoitti siitä, millaista on elää mustana valkoisen kolonialistin luomassa maailmassa. Kolonialistisessa yhteiskunnassa Fanonia ympäröivät erilaiset legendat, tarinat ja historian kirjoitukset, jotka julistivat mustaihoiden ihmisen alempiarvoisuutta suhteessa valkoiseen kolonialistiin. Ensin Fanon yritti nousta tätä kolonialistista maailmaa vastaan järjen avulla ja yritti rationaalisesti perustella ihmisten välistä tasa-arvoisuutta, mutta huomasi pian, että järkevien argumenttien valossa mustaihoidet ihmiset oli aina lopulta tuomittu näyttämään primitiivisiltä ja kehittymättömiltä. Kolonialistisen tilanteen rationaliteetti oli jo lähtökohtaisesti rasistinen, eikä mustaihoiden ihmisen ollut näin mahdollista kehittää itselleen uusia mahdollisuuksia järjen avulla. Fanon kohtasi tilanteen, jossa hänen omaa kokemustaan ei ollut mahdollista tuoda esiin kolonialistisessa yhteiskunnassa hänen kokemustaan vastaavalla tavalla. Fanon koki, että hän ei ole alempiarvoinen ihminen, mutta tämä kokemus oli mahdotonta ilmaista valkoisten kolonialistien ymmärtämällä tavalla.

Huolimatta mustan ihmisen kokemuksen ymmärrettävän ilmaisun mahdottomuudesta kolonialistisessa yhteiskunnassa Fanon löysi kokemukselleen kuitenkin äänen. Ääni oli valkoisten kolonialistien näkökulmasta järjetön ääni, mutta se oli kuitenkin epäilemättä jonkinlainen ääni. Ääni oli *negrituden* ääni, joka piti positiivisena kaikkea sitä, jonka kolonialistit leimasivat primitiivisyydeksi ja irrationaalisuudeksi. *Negrituden* avulla voitiin ilmaista toiseuden kokemusta sellaisella tavalla, joka ei yksioikoisesti patologisoinut tätä kokemusta. *Negrituden* avulla kolonialistisen yhteiskunnan toittamat kertomukset mustaihoiden ihmisten alempiarvoisuudesta voitiin etäännyttää itsestä. Näin Fanonille *negritude* toimi juuri mustaihoiden ihmisen

²⁷⁹ Penttinen 2004, 102.

itseilmaisukeinona, joka mahdollisti mustaihoisen ihmisen toimijuuden kolonialistisessa yhteiskunnassa.

Lopulta Fanonin ei edes tarvinnut jättää *negrituden* hänelle tarjoamaa ääntä vain toiseuden piiriin, vaan Fanon pystyi käyttämään *negrituden* ääntä hyväkseen myös kertoessaan kokemuksestaan laajemmallekin kuulijakunnalle. Kuten jo todettua, Fanonin jokaisesta teoksesta voi löytää esimerkiksi joitain *negritude*-runouden säkeitä, joita Fanon käyttää näissä teoksissaan varsin taidokkaasti tuomaan esiin mustaihoisen ihmisen kokemusta kolonialistisessa tilanteesta silloin kun tavallinen kirjoitustyyli ei siihen pysty. Sekä *negrituden* ääntä että tavallista esseiden kirjoitustyyliä yhdistellen Fanon pystyi tuottamaan kolonialistisesta tilanteesta omaperäisiä ja kolonialistisen vallan rajoitteita ylittäviä kertomuksia, jotka olivat ymmärrettäviä varsin laajan kuulijakunnan mielestä. Näin Fanonilta ei ainakaan puuttunut Whitebrookin painottamaa poliittista kykyä jäsenellä omaa kokemustaan yhteensopivaksi kuulijoiden kanssa jaettujen laajempien kertomusten kanssa. Fanon pystyi tuomaan oman poikkeavuuden kokemuksensa ymmärrettävästi esiin muiden ihmisten kanssa jakamassaan julkisessa tilassa, johon mustaihoisen ihmisen kokemuksella ei ollut aiemmin pääsyä.

Fanonin kirjoitukset ovat osoitus objektin toimijuuden potentiaalisesta voimasta. Vaikka objektilla ei ole kuin oma käsittämätön äänensä, on objektin kuitenkin äänensä avulla mahdollista luoda itselleen uusia mahdollisuuksia. Lisäksi, kuten Fanonin kirjoitusten kohdalla huomataan, joskus objektin on mahdollista luoda itselleen jopa niin suuria mahdollisuuksia, että hän voi saada oman äänensä esille myös subjektien äänille varatussa julkisessa tilassa. Objektin äänen julkinen ilmaisu puolestaan voi synnyttää uusia mahdollisuuksia yhä suuremmalle määrälle ihmisiä, sillä Hännisen tarinallisenkiertokulun mallia seuraten voidaan katsoa, että objektin äänen julkinen ilmaisu liittyy objektin äänen sosiaaliseen tarinavarantoon, josta muut ihmiset voivat ottaa sen käyttöönsä omaa kokemustaan tulkitessaan.

Näin Hännisen tarinallisen kiertokulun dynamiikan avulla voidaan havaita myös kerronnallisen tutkimuksen käytännön mahdollisuudet objektin äänen esiintuomisessa. Objektin omaa kerrontaa aineistonaan käyttävä kerronnallinen tutkimus voi tarjota objektille foorumin, jonka kautta objektin oma kertomus voi välittyä laajemmallekin kuulijakunnalle ja samalla ehkä luoda joillekin tahoille myös lisää mahdollisuuksia. Tässä yhteydessä tärkeää on kuitenkin muistaa, että kerronnallisen tutkimuksen äänen antamisen mahdollisuuksia ei tule liioitella. Kerronnallisessa tutkimuksessa kyse on kuitenkin nimenomaisesti *tutkimuksesta*, jonka takia tutkijan oma tulkinta on aina tutkimuksessa läsnä. Hänninen kirjoittaa, että ”analysoitiinpä ja esitettiinpä aineisto miten tahansa, tutkija valikoi

ja pelkistää aineiston rikkautta. Tulkinnassa ja esityksessä on aina viime kädessä esillä tutkijan ääni, ja tämä on tärkeätä tunnustaa.²⁸⁰

Itse haluan vielä lisäksi painottaa sitä, että tutkijan oman tulkinnan läsnäolon tunnustaminen on erityisen tärkeää silloin, kun tutkimuksen kohteena on abjektikokemus. Täytyy nimittäin muistaa, että abjektin kokemus ei asetu kollektiivisten kertomuksien muodostamien rajojen sisään. Näin abjektin kertomuksessa kokemuksestaan on aina jotain järjetöntä ja käsittämätöntä. Toisaalta abjektin kertomuksen järjettömyys ja käsittämättömyys on juuri abjektin itseilmaisua. Kertomuksiensa järjettömissä ja käsittämättömissä kohdissa abjekti puhtaimmillaan harjoittaa toimijuuttaan. Tämä johtaa abjektin kokemusta käsittelevän kerronnallista tutkimusta tekevän tutkijan varsin vaikeaan tilanteeseen, jos hän väittää yksioikoisesti, että hänen tutkimuksensa edustaa abjektin ääntä. Nimittäin abjektin kertomuksen järjettömät ja käsittämättömät aspektit eivät voi merkitä tutkimuksellisesti mitään ilman tutkijan omaa tulkintaa. Tutkimus ei ole tutkimus, jos siinä vain sanatarkkaan jäljennetään abjektin kertomus paperille ja lopetetaan siihen. Näin abjektin kertomuksen tapauksessa tutkijan on aina jollain tavalla tulkittava tämän kertomuksen järjettömyyksiä ja käsittämättömyyksiä, mikä taas vaikeuttaa abjektin ”todellisen” äänen välittymistä. Riskinä on siis se, että abjekti ei näe tutkijan tulkinnassa enää omaa kertomustaan, eikä voi tutkijan tulkintaa näin allekirjoittaa.

bell hooks on kirjoittanut, että toiseutta käsittelevissä tutkimuksissa virheellinen tapa toimia on sellainen, jossa kerätään esimerkiksi kertomuksia marginaalisessa asemassa olevilta ihmisiltä, kirjoitetaan näiden ihmisten ääni sisään omaan tutkimukseen ja lopulta väitetään tutkimuksen kirjoittajan auktoriteetilla tällaisen tutkimuksen edustavan marginalisoituja ihmisiä. hooks jatkaa, että tällainen tutkimus ei suinkaan edusta marginalisoitujen ihmisten ääntä, vaan tällainen tutkimus itse asiassa rakentaa marginaalin vapautta tuhoavaa diskurssia toiseudesta.²⁸¹ Itse olen hooksin kanssa samaa mieltä ja juuri tästä syystä haluan painottaa tutkijan oman tulkinnan läsnäoloa. Kertomuksista voidaan tehdä lukematon määrä erilaisia tulkintoja, eikä tutkijankaan näin ole mahdollista löytää yhtä ainoaa oikeaa kertomuksen tulkintatapaa. On siis parempi tunnustaa, että oma tutkimus on vain yksi tulkinta muiden joukossa kuin julistaa, että oma tulkinta vastaa täydellisesti tutkittujen ihmisten ääntä ja on näin ainoa oikea. Oman tulkinnan läsnäolon tunnustamisella kannustetaan ihmisiä keskusteluun omasta tulkinnasta. Oman tutkimuksen auktoriteettiin vetoamalla pyritään vaientamaan keskustelua omasta tulkinnasta.

²⁸⁰ Hänninen 1999a, 34.

²⁸¹ hooks 1991, 342–343.

Kertomuksien avulla toteutettavan inhimillistä kokemusta koskevan tutkimuksen on lisäksi syytä alistaa tutkijan tulkinnat keskustelulle jo tutkimusaineiston ja tutkimuskohteenkin takia. Tutkijan esittämä väite jonkin ihmisryhmän äänen autenttisesta edustamisesta antaa vaikutelman tutkittavien ihmisten äänen yksioikoisuudesta ja on näin ristiriidassa työssäni puolustamani kerronnan hermeneuttisen liikkeen kanssa. Kertomuksia ja ihmiselämää yhdistää toisen ja kolmannen *mimesiksen* muodostama mimeettinen kehä. Kertomukset synnyttävät uusia tulkintoja elämästä ja elämästä puolestaan voidaan tulkinnan avulla synnyttää uusia kertomuksia jne. Keskeistä mimeettisessä kehässä on jatkuvien uusien tulkintojen mukanaan tuoma liike, mikä tarkoittaa sitä, että tutkijankin pitää olla valmis liittymään tähän liikkeeseen, eikä yrittää pysäyttää liikettä julistamalla omaa tulkintaansa ainoaksi oikeaksi.

Mimeettisen kehän dynamiikan kautta voidaan myös hahmotella ratkaisua viime luvun lopussa esitettyyn pulmaan siitä, millä perusteella voin väittää ihmisten kertomusten todella heijastelevan heidän sisäistä kokemustaan. Puhun nimenomaisesti ratkaisun hahmottelusta enkä vastauksesta, koska mimeettisen kehän dynamiikan kautta havaitaan, että edellä esitettyyn pulmaan ei voida löytää yksiselitteistä vastausta, joka poistaisi ongelmat ihmisen todellisen kokemuksen ja kerronnan väliltä. Ihminen ei voi kokea ja kertoa samaan aikaan. Näin ”on siis valittava joko eläminen tai kertominen”, kuten Sartren *Inhon* Roquentin toteaa.²⁸² Toisaalta ei voida sanoa niinkään, että ihmisen kokemus ja kerronta olisivat täysin irrallaan toisistaan, vaan ihmisen kerronnalla on aina jonkinlainen suhde hänen kokemukseensa. Itsestä kerronta on aina jonkinlaista oman sisäisen maailman tulkintaa. Itsestä kerronnan avulla ihminen jäsentelee sisäistä maailmaansa suhteessa muiden ihmisten kanssa jakamaansa ymmärrykseen. Näin Laurel Richardsonin ajatuksia myötäillen voidaankin todeta, että erilaisista tutkijalle siunautuvista tutkimusaineistoista ihmisen kertomus itsestään vääristää ihmisen kokemusta kaikkein vähiten, koska ihmisen oma kerronta on kuitenkin lähimpänä hänen omaa kokemustaan kuin mikään muu mahdollinen itseilmaisun muoto.²⁸³

4.3. FIKTIIVINEN KERRONTA

Ihmisen sisäisen ja ulkoisen maailman erottelun vaikeus ei tarkoita sitä, että ihmisen yksilöllisyys ei tulisi hänen kerronnassaan koskaan mitenkään ilmi, eikä kerronnallinen tutkimus näin voisi saavuttaa lainkaan ihmisen yksilöllisyyttä. Kuten Arendtin ajatuksien yhteydessä jo todettiin, juuri kerronnan avulla ihminen voi ilmaista omaa ainutkertaisuuttaan moninaisuuden keskellä. Vaikka

²⁸² Sartre 1981, 61.

²⁸³ Richardson 1990, 65.

ihminen kertoisi itsestään hyvin yhteiskunnallisia normeja myötäilevän kertomuksen, ei tämä tarkoita sitä, että ihminen ei voisi tuntea kyseistä kertomusta omakseen. Kyseinen ihminen voi hyvinkin tuntea, että yhteiskunnallisia normeja myötäilevä kertomus on juuri hänen tarinansa. Yhteiskunnallisia normeja myötäilevä kertomus on juuri hänen tarinansa siksi, että hän itse on sen valinnut lukuisten erilaisten kertomusten joukosta. Mikään muu kertomus ei vastaa hänen kokemustaan niin hyvin kuin hänen itse valitsemansa tarina.

Lisäksi kuten jo aiemmin esitetty, ihmisen kokemus itsessään ei ole valmis kertomus, ja näin yhteiskunnallisia normeja myötäilevän kertomuksen omakseen tuntuma ihminen ei ole voinut vain yksinkertaisesti siirtää elämäänsä tämän kertomuksen sisään. Kokemuksen ja kertomuksen vastaavuuden saavuttaminen edellyttää aina sekä kokemuksen että kertomuksen tulkintaa. Vasta tulkinnan avulla saavutettavan kokemuksen sekä kertomuksen samalle aaltopituudelle säädön jälkeen voimme olla tyytyväisiä valitsemaamme kertomukseen ja tuntea juuri kyseisen kertomuksen omaksemme, kuten Kerby kirjoittaa.²⁸⁴ Näin vaikka yksilöllisyyttä voi joskus olla vaikea havaita vain ihmisen kerronnan ”lopputulosta” tuijottamalla, on yksilöllisyys kuitenkin jollain tavalla aina läsnä kerronnan prosessissa. Yksilöllisyydenkään ilmenemisen tapauksessa kertomuksia ei pidä tarkastella liian päämääräkeskeisesti, vaan on parempi seurailta Ricoeuria ajatuksia ja katsoa, että kertomuksen lopetusta edeltää aina poeettinen prosessi, josta kertomuksen ainutlaatuisuus ja yksilöllisyys löytyy.²⁸⁵

Tutkimuksellisten menettelyjeni kannalta kertomuksen yksilöllisyyden ja ainutlaatuisuuden yhdistäminen kerronnan poeettiseen prosessiin asettaa omat vaatimuksensa, sillä yksilöllisyyden ja ainutlaatuisuuden esiintuominen on yksi kerronnallisen tutkimusotteen suurimmista vahvuuksista. Hyvärinen kirjoittaa Ricoeurin ajatuksia seurailten, että kootuilla ja analysoiduilla kertomuksilla on kulttuurisia ja yksilöllisiä seurauksia. Kertomukset toimivat eletyn elämän vertailukohtina ja siten yksilöllisellä sekä poikkeavalla kertomuksella voi olla suuri toimintaa mahdollistava poliittinen vaikutus.²⁸⁶ Yksilöllisyyden ja poikkeavuuden merkityksestä johtuen onkin tärkeää, että kertomuksia pystytään lukemaan tavalla, joka tuo esiin niiden yksilöllisen ja poikkeavan aineksen. Toisin sanoen kertomusten lukutavan pitää olla sellainen, joka kiinnittää huomion ensisijaisesti juuri kerronnan poeettiseen prosessiin eikä siihen, minkälaiseen ratkaisuun kerrottu kertomus päättyy. Huomiota täytyy kiinnittää kaikkeen kertomuksen ”ratkaisua” edeltävään ainekseen, mikä edeltää varsinaiseen ratkaisuun päätymistä. Näin kertomuksia tulee analysoida hyvin yksityiskohtaisesti, sillä kerronnan yksilöllinen ja ainutlaatuinen aspekti ”löytyy, jos on

²⁸⁴ Kerby 1991, 50.

²⁸⁵ Ricoeur 1991, 24–25.

²⁸⁶ Hyvärinen 2004, 307–308.

löytyäkseen, nimenomaan kertomusten yksityiskohtaisesta analyysistä.”, kuten Hyvärinen asian ilmaisee.²⁸⁷

Yksityiskohtaisen analyysin painottaminen on kuitenkin turhaa, jos tutkimusaineisto ei yksityiskohtia pysty tutkijalle tarjoamaan. Yksilöllisyyden ja ainutlaatuisuuden esiintuontia tavoitteleva kerronnallinen tutkimus tarvitsee siis aineistokseen kertomuksia, jotka sisältävät mahdollisimman rikasta kerrontaa. Rikasta kerrontaa sisältävien kertomusten löytäminen tai kerääminen ei kuitenkaan aina ole helppo tehtävä. Jos yksilölle tarjoutuu vain hyvin kaavamaisia sekä yhdenmukaisia mallitarinoita ja samalla yhteisö asettaa voimakkaita odotuksia näihin malleihin asettumiseen, jäävät luovan kerronnan mahdollisuudet kovin pieniksi, kuten Hänninen huomauttaa.²⁸⁸

Myös oman tutkimuksen aihepiirin tapauksessa luovaa kerrontaa rajoittavat mallit on varsin tärkeää huomioida. Kuten jo muutamaan kertaan olen tuonut esiin, sekä hiv että aids kätkevät taakseen paljon monimutkaista lääketieteellistä tietoa, josta irrallaan näitä termejä on mahdotonta ymmärtää. Hiv ja aids ovatkin kerronnan luovuuden kannalta ongelmallisia, koska lääketieteellinen tieto säätelee vahvasti sitä mikä on ”totuus” hivistä tai aidsista. Lisäksi hiv ja aids ovat molemmat hyvin vakavia asioita. Näin voi olla, että hivistä ja aidsista katsotaan sopivammaksi antaa mallivastauksia kuin lähteä leikkimään vakaviksi miellettyillä asioilla. Teoreettisestakin näkökulmasta kerronnan luovuutta rajoittavat mallit nousevat ongelmaksi myös abjektin kannalta, sillä abjektin kokemuksia vastaavia malleja ei ole valmiiksi olemassa. Näin abjektilla ei ole muuta mahdollisuutta kokemuksensa kerrontaan kuin luovuuden käyttö. Kuitenkin mitä kaavamaisempia ja yhdenmukaisempia järkeviksi mielletty mallitarinat ovat, sitä enemmän abjektin luovuudelta vaaditaan, jotta hän voisi saada äänensä kuuluviin muiden ihmisten kanssa jaetussa julkisessa tilassa.

Yksilöllisyyden ja poikkeavuuden ilmaisun rajoitteista johtuen olenkin päättänyt siirtämään työni varsinaisen tutkimusosuuden fiktiivisen kerronnan alueelle. Tällä siirtymällä fiktiivisen kerronnan alueelle tarkoitukseni on sallia kertojalle suurempi vapaus yksilöllisyyden ja poikkeavuuden ilmaisuihin kuin ”vakavaksi” mielletyssä kerronnassa. Kyseessä ei kuitenkaan ole täysin yksinkertainen siirtymä, vaan siirtymä on monimutkaisempi kuin päällepäin aluksi näyttää. Jo heti aluksi asiaan perehdyttäessä huomataan, että sana fiktio on itse asiassa hyvin monimerkityksellinen sana, jolle on vaikea löytää selkeää viittauskohdetta.

²⁸⁷ Emt, 306.

²⁸⁸ Hänninen 1999a, 79.

Dorrit Cohn on erotellut neljä eri fiktio-sanon kilpailevaa merkitystä seuraavasti: 1) fiktio epätotena, 2) fiktio käsitteellisenä abstraktiona, 3) fiktio kaikkena kirjallisuutena ja 4) fiktio kaikkena kertomuksena. Ensimmäinen Cohnin erottelema fiktio-sanon merkitys viittaa sanan arkikäyttöön, kun esimerkiksi journalistit kirjoittavat kyseenalaisten tai epätosien väitteiden kirjoittamisesta. Toinen fiktio-sanon merkitys viittaa filosofian kieleen, jolloin fiktiota käytetään abstraktin käsitteen tai idean yhteydessä. Tällainen fiktio-sanon merkitys löytyy esimerkiksi Kantilta kun hän esittää, että älyllisen intuitiomme tuotteet ovat heuristisia fiktioita. Kolmas Cohnin erottelema fiktio-sanon merkitys kaikkeen kirjallisuuteen viittaavana sanana on varsin yksiselitteinen. Tällöin fiktiota käytetään viittaamaan kaikkeen siihen ainekseen, joka asettuu kategorian kirjallisuus alle. Neljäs fiktio-sanon merkitys kerronnallisena muotona viittaa puolestaan jo työssäni aiemmin nopeasti sivuttuun Heyden Whiten teesiin, jonka mukaan ei ole olemassa mitään sellaista kuin tosi tarina. Tällöin ajatellaan, että maailmasta kertominen ei koskaan voi olla menneen suoraa toistamista, vaan kerronta edellyttää aina myös maailman todellisista tapahtumista riippumatonta kertojan lisäämää ainesta. Tästä näkökulmasta kaikki kertomukset, oli sitten kyse saduista tai historiankirjoituksesta, ovat aina jollain tavalla fiktiivisiä.²⁸⁹

Cohnin fiktio-sanon merkityksien erottelu on hyödyllinen siinä suhteessa, että se osoittaa fiktion käsitteen merkityksen suhteellisuuteen. Esimerkiksi Cohnin erottelemaa ensimmäistä fiktio-sanon merkitystä käyttävä ihminen voi sanoa, että toisen maailmansodan aikaisten natsien keskitysleirien olemassaolon kieltävä historiankirjoitus on fiktiota erotuksena totuuden paljastavasta keskitysleirien olemassaolosta kertovasta historiankirjoituksesta. Cohnin erottelun neljättä fiktio-sanon merkitystä käyttävä ihminen taas voi puhua ensimmäistä fiktio-sanon merkitystä käyttävän ihmisen mielestä totuuden paljastavasta keskitysleirien olemassaolosta kertovasta historiankirjoituksesta puolestaan fiktiona, koska hänelle historiankirjoitus on aina jollain tavalla fiktiivistä. Näin fiktioksi on siis mahdollista nimittää toisilleen täysin vastakkaisia asioita.

Fiktio-sanon eri käyttötavat eivät kuitenkaan ole syynä fiktion käsitteen hämäryyteen. Nimittäin vaikka valitsisimme käyttöömmekä vain yhden Cohnin erottelemista fiktio-sanon merkityksistä muiden mahdollisten merkityksien kustannuksella, säilyttäisi käsite fiktiosta silti todennäköisesti suhteellisuutensa. Esimerkiksi jos valitsisimme fiktion merkitykseksi vain Cohnin erottelemän ensimmäisen käyttötavan ja viittaisimme fiktiolla vain epätoteen kerrontaan erotuksena totuuden mukaisesta kerronnasta, olisi silti varsin helppo keksiä erilaisia kerronnan rajatapauksia, joista olisi kovin vaikea puhua yksiselitteisesti fiktiona tai totena. Tällaisia rajatapauksia olisivat esimerkiksi

²⁸⁹ Cohn 2006, 12–19.

historiallisten tutkimusten ja kaunokirjallisuuden synteetit, joissa historiantutkija voi käyttää historiallisiin lähteisiin perustuvaa kaunokirjallista kerrontaa kuvaamaan jonkun historiallisen henkilön tajuntaa. Historiantutkimuksen ja kaunokirjallisuuden synteeseissä historiantutkija voi kuvata historiallisen henkilön tajuntaa tavalla, joka lähteiden perusteella olisi voinut olla yhteneväinen kuvaamansa henkilön varsinaisten ajatusten kanssa. Mahdotonta kuitenkin samalla on se, että historiantutkijan kirjoittama historiallisen henkilön tajunnan kuvaus vastaisi täydellisesti kuvaamansa henkilön tajuntaa. Näin tätä historiantutkijan esitystä on hyvin vaikea leimata yksiselitteisesti totuudeksi tai fiktioksi. Fiktio ja totuuden rajamailla liikkuvasta kerronnasta esimerkiksi kelpaavat myös nykyisin yleiset tosi-tv sarjat, joissa sinänsä todelliset tapahtumat saadaan näyttämään todellista elämää dramaattisemmilta erilaisten tekniikoiden avulla. Myös tosi-tv:n tapauksessa toden ja fiktiivisyyden tunnistaminen on usein kaikkea muuta kuin täysin selkeää.

Fiktio-käsitteen merkityksen suhteellisuus voidaan tuoda esiin myös silloin, kun sen merkitys ymmärretään vastakohtaisesti äskeisen esimerkin kanssa. Tällöin sitoudutaan Cohnin erottelemaan fiktio-sanana neljänteen merkitykseen. Tällöin kaikki totuutta tavoittelevat kerronnan muodot ymmärretään jollain tavalla fiktiivisiksi, mikä johtaa jälleen totuuden ja fiktion erottelun hämärtymiseen. Tämä on toki monien kaikkea kerrontaa jollain tavalla fiktiiviseksi kutsuvien kirjoittajien hyvin eksplisiittinen tarkoituskin. Esimerkiksi Donna Haraway analysoi biologian tieteenalaan kuuluvia tieteellisiä teorioita kertomuksina, joihin kuulu aina myös fiktiivistä ainesta. Haraway ei kuitenkaan tarkoita sitä, että biologian tieteenalan teorit eivät sisältäisi lainkaan totuutta, vaan hän pitää biologian teorioita historiallisina faktan ja fiktion kudelmina. Tieteelliset teorit ovat totta sikäli, että tieteelliset teorit tuottavat hyvin voimakkaita totuuksia, jotka vaikuttavat suuresti materiaaliseen todellisuuteen. Samalla tieteelliset teorit ovat kuitenkin aina historialliseen tilanteeseensa sidottuja ja sikäli tieteellisten teorioiden välittämä vaikutelma täydellisestä neutraaliudesta, universaalisuudesta sekä objektiivisuudesta on fiktiota.²⁹⁰

Kuten Harawaynkin kohdalla, tieteellisten teorioiden fiktiivisen elementin esiintuomisen tarkoitus on yleensä politisoida tieteen tuottamia totuuksia ja mahdollistaa nämä totuudet ylittävä toisinajattelu. Harvemmin tieteen fiktiivisen elementin esiintuomiseen tähtäävät tutkimukset pyrkivät totuuden ja fiktion erottelun häilyvyyden osoittamiseen irrallaan politisointipyrkimyksistä, eikä tähän suuntaan ole edes syytä pyrkiä. Kuten aiemmin fiktion ja toden yksiselitteisen erottelun kritiikin tapauksessa, myös fiktion ja toden täydellisen suhteellisuuden kritisoinnin tapauksessa kritiikin tueksi on varsin helppoa keksiä esimerkkejä, jotka argumentoivat menettelyä vastaan. Esimerkiksi jos väittäisin, että mikä tahansa myytti tai taru on yhtäläillä totta/fiktiivistä kuin mikä

²⁹⁰ Haraway 1991, 71–108.

tahansa tieteellinen teoria ja siteeraisin tässä opinnäyte työssäni vain Raamattua, saisi työni tuskin kovinkaan paljon kiitosta osakseen.

Edellinen ajatus vain Raamattua siteeraavasta opinnäytetyöstä on varmasti monien mielestä varsin huvittava. Ajatuksen huvittavuus viittaa siihen, että vaikka on löydettävissä tapauksia, joissa fiktiota ja totuutta on vaikea erotella toisistaan, on epäilemättä kuitenkin löydettävissä jonkinlaisia kriteerejä kyseisen erottelun tekemiseen. Tätä äkkiseltään ristiriitaiselta vaikuttavaa väittämää on jo pitkään yritetty perustella historiantutkimuksessa, joka on tieteenaloista ehkä voimakkaimmin joutunut kaiken kerronnan fiktiiviseksi ymmärtävien tutkijoiden syytöksien kohteeksi. Syytöksien edessä historiantutkijat eivät kuitenkaan ole jääneet täysin aseettomiksi, vaan esimerkiksi Carlo Ginzburg on puolustanut historiankirjoitusta varsin ansiokkaasti. Ginzburg tunnustaa sen, että historiaa käsitteleviin teoksiin kuuluu erottamattomasti kertova aines, mutta Ginzburg ei kuitenkaan itse pidä tätä mitenkään negatiivisena historiantutkimuksen totuusarvoa syöväenä seikkana. Ginzburgin mukaan kertomusten ja tieteen suhdetta on tarkasteltu lähinnä vain kertomusten näkökulmasta, mikä on johtanut suhteen yksipuoliseen hahmottamiseen. Ginzburgin mielestä yksipuolinen hahmottaminen jättää huomioimatta historiantutkijoiden tutkimusraportointia valmistelevan työn, joka on tehnyt heidän esittämistään väitteistä ylipäättään mahdollisia. Historiantutkijan esittämä tutkimusraportti on yhtäläillä kertomus siinä missä fiktiivisetkin kertomukset, mutta tämä ei tee historiantutkijan esittämästä tutkimusraportista fiktiivistä, koska tutkimusraportin totuus tai fiktiivisyys ei löydy kertomusmuodosta itsestään. Historiantutkimuksiksi laskettavien kertomusten todenmukaisuus määräytyy sen perusteella, miten kertomus asettuu suhteessa muihin historiallisiin lähteisiin, eli sen mukaan kuinka tarkasti teksti viittaa itsensä ulkopuolelle. Totuutta tai fiktiivisyyttä ei voi löytää näin vain yhtä tutkimusraporttia tuijottamalla, vaan historiantutkimuksen todenmukaisuuden kriteerit sijaitsevat aina yksittäisen tekstin ulkopuolella.²⁹¹

Samoille linjoille Ginzburgin kanssa päätyy myös Cohn. Hän esittää *Fiktion mieli (The Distinction of Fiction)* –teoksessaan fiktion ja ei-fiktion välisen erottelutavan, jossa fiktiivisten ja ei-fiktiivisten kertomusten eroksi määritellään kertomuksen referentiaalisuuden aste. Cohn katsoo, että fiktiivinen kertomus viittaa itse luomaansa maailmaan, kun puolestaan ei-fiktiivinen kertomus viittaa ensisijaisesti kertomuksen ulkopuoliseen todelliseen maailmaan. Näin fiktiivinen kertomus on ei-referentiaalinen (eng. *nonreferential*) ja ei-fiktiivinen kertomus on referentiaalinen (eng. *referential*). Cohnin erottelu ei kuitenkaan tarkoita sitä, että fiktio ei *voisi* viitata kertomuksen ulkopuoliseen maailmaan, vaan fiktion ei-referentiaalisuus tulee ymmärtää niin, että fiktion ei

²⁹¹ Ginzburg 1996, 108–117.

tarvitse viitata itsensä ulkopuoliseen maailmaan. Tarkennus on paikallaan, sillä onhan niin, että esimerkiksi lukuisissa selkeästi fiktiivisiksi luokiteltavissa kertomuksissa viitataan monesti todellisiin tapahtumiin ja henkilöihin, kuten useissa Cohnin teoksessaan esittelemissä romaaneissakin.²⁹²

Vaikka Cohnin intressit fiktiivisyyden ja ei-fiktiivisyyden välisen eron pohdinnassa ovat kirjallisuustieteen alueella ja siten eroavat omista intresseistäni, on Cohnin määritelmä fiktiivisyydestä ei-referentiaalisuutena ja ei-fiktiosta referentiaalisuutena silti myös minulle itselleni hyödyllinen. Fiktio ei-referentiaalisuuden ja ei-fiktio referentiaalisuuden kautta voidaan nimittäin tuoda hyvin esiin fiktiivisen kerronnan mahdollisuudet potentiaalisesti tulevaisuuden käytännön toimintaa mahdollistavana kerrontana ja myös ei-fiktiivistä todellisuutta kuvaavana kerrontana.

Olellaisinta antia Cohnin teoksessa minulle on Cohnin pohdinnat ensimmäisessä persoonassa kerrotuista kaunokirjallisista teoksista. Ensimmäisessä persoonassa kerrottujen romaanien kohdalla Cohn kiinnittää huomionsa siihen, millä tavalla ensimmäisessä persoonassa kerrottu fiktiivinen teos voidaan erottaa todellisen henkilön menneisyyteen viittaavasta ensimmäisen persoonan omaelämäkerrallisesta kerronnasta. Cohn nostaa esille erilaisia referentiaalisuuden kannalta ongelmallisia teoksia, joiden sisältö tekee teosten määrittelemisen fiktiivisiksi tai ei-fiktiivisiksi kovin haastavaksi. Monissa Cohnin esille nostamista ensimmäisessä persoonassa kerrotuista teoksissa kertoja pysyy nimettömänä ”minänä”, eikä teoksista käy millään muullakaan tapaa ilmi mitään sellaista, joka erottaisi kirjailijan kertojasta. Teoksista puuttuvien referentiaalisuudesta tai ei-referentiaalisuudesta kertovien merkkien johdosta Cohnin esille nostamia teoksia onkin luettu lukijasta riippuen fiktiivisinä tai ei-fiktiivisinä, eikä väärinkäsityksiltäkään ole aina välttytty. Cohn kirjoittaa, että esimerkiksi Jerzy Kosinskin *Kirjavan linnun* ensimmäiset lukijat luulivat teoksen olevan autenttinen omaelämäkerrallinen teos Kosinskin omasta lapsuudesta natsien miehittämässä Puolassa. Teoksen myöhempiin painoksiin Kosinski kuitenkin lisäsi epilogin, jossa hän halusi torjua teoksen autenttisen omaelämäkerralliseen kokemukseen pohjautumisen ja sanoi pyrkineensä esiintymään teoksessaan vain tarinankertojana. Vastakkaisena esimerkkinä Cohn nostaa esiin Henry Millerin *Kravun kääntöpiirin*, jonka tietyt kriitikot ottivat vastaan fiktiona ja ylistivät Millerin kykyä luoda teokseensa näin autenttinen sankarihahmo. Miller itse kuitenkin närkästyi näistä arvioista ja vastasi teoksen teeman, kertojan ja sankarin olevan sama henkilö, eli hän itse.²⁹³

²⁹² Cohn 2006, 23–25.

²⁹³ Emt, 44–47.

Cohnin Kosinski- ja Miller-esimerkit vahvistavat edellä esitettyä Ginzburgin historiantutkimuksen kontekstissa esittämää teesiä siitä, että yksittäisten tekstien perusteella on usein mahdotonta päätellä tekstin todenmukaisuutta tai fiktiivisyyttä. Tekstin todenmukaisuuden määrittelyn vaikeus ei kuitenkaan ole kaikki, mitä Kosinski- ja Miller-esimerkit meille kertovat. Tärkeää on huomata myös se, että fiktiivistäkin tekstiä voidaan lukea täysin uskottavana todellisesta maailmasta kertovana esityksenä. Fiktiivisen tekstin mahdollisuus esiintyä uskottavana todellisen maailman kuvaajana on tärkeää, koska juuri tässä seikassa piilee fiktiivisen kerronnan mahdollisuudet potentiaalisesti tulevaisuuden käytännön toimintaa mahdollistavana kerrontana.

Kuten jo monta kertaa Ricoeuria ajatuksia seurailleen on painotettu, kertomuksia ja elämää yhdistää mimeettinen kehä, jossa kerronnallisen esityksen myötä on mahdollista synnyttää elämästä uusia tulkintoja. On vaikea kuvitella, että mikään estäisi uskottavasti todellisuutta kuvaavan fiktiivisen kertomuksen liittymistä tähän kehäan ja toimimasta kerronnallisena esityksenä, jonka on mahdollista synnyttää todellisesta elämästä uusia tulkintoja. Itse asiassa historiastamme löytyy monia esimerkkejä siitä, miten fiktiiviset kertomukset ovat vaikuttaneet ihmisten käytännön toimintaan. Theodore Sarbin on nostanut esiin esimerkiksi Johann Wolfgang Goethen *Nuoren Wertherin kärsimykset*, Harriet Beecher Stowen *Tuomo sedän tuvan* ja John Steinbeckin *Vihan hedelmät* kertomuksina, jotka ovat saaneet ihmiset toimimaan käytännössä luettuaan jonkin edellä mainituista romaaneista. Sarbin kirjoittaa, että *Nuoren Wertherin kärsimykset* nosti pian julkaisuajankohtansa jälkeen itsemurhalukuja Euroopassa kun lukuisat nuoret miehet tekivät itsemurhan romaanin innoittamana. *Tuomo sedän tupa* taas sai monen brittilukijan ymmärtämään 1800-luvun puolen välin tienoilla orjuuden epäinhimillisyyden. Sarbinin mukaan romaanilla oli suuri vaikutus siihen, että Britannian hallitus ei toimittanut apua etelävaltioille Yhdysvaltain sisällissodan yhteydessä, vaikka etelävaltioiden alueilla kukoistavalla puuvillatuotannolla oli Britannialle suuri taloudellinen merkitys. *Vihan hedelmät* –teoksen yhteydessä Sarbin puolestaan esittää autobiografisen tekstin, jonka perusteella käy selväksi se, että juuri *Vihan hedelmät* sai tekstin kirjoittajan liittymään ammattiliittoon ja ryhtymään aktivistiksi.²⁹⁴

Fiktion ja käytännön toiminnan suhteen pohdinnasta voidaan lisäksi vielä vetää yhteys Foucault'n ajatukseen taiteen potentiaalista vapauden ilmaisuissa. Tästä esimerkkinä on jo esitetty Foucault'n *Les Mots et les choses* –teoksessa Foucault'n siteeraamat avantgardistiset teokset ja Foucault'n valistuksen perintöä pohtivissa teksteissä esiintyvät viittaukset Charles Baudelairen ajatuksiin. Uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta ilmentää etenkin Foucault'n Baudelairen ajatusten perusteella hahmottelemaa ajatusta siitä, että valistuksen ajan perintöön perustuvan

²⁹⁴ Sarbin 2004, 7–8.

moderniteetin asenteeseen kuuluu todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi kuin todellisuus kyseisellä hetkellä näyttää. Todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi ei pyri kuitenkaan muuttamaan todellisuutta tuhoamalla sitä, vaan todellisuutta pyritään muuttamaan käsittämällä todellisuus uudella tavalla. Todellisuutta koetellaan vapaudella, joka samaan aikaan myötäilee todellisuutta ja rikkoo sitä.²⁹⁵

Uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta on juuri todellisuuden *koettelua* vapaudella, eikä todellisuuden yksipuolista *rikkomista*, koska uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta ei voi olla täysin ei-referentiaalista. Esimerkiksi uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta ei voi kertoa lohikäärmeistä tai haltioista todellisen maailman asukkeina ja säilyttää uskottavuuttaan. Uskottavasti todellisuutta kuvaavaan fiktiiviseen kerrontaan pitää sisältyä riittävästi referentiaalisuutta, jotta kerronnan uskottavuus säilyy. Näin vaikka kerronnan fiktiivisyys tekee kerronnasta vapaampaa kuin tarkasti kerronnan ulkopuolista todellisuutta heijasteleva kerronta, ei fiktiivinenkään kerronta usein ole täysin vapaata. Heti kun fiktiivisessä kerronnassa siirrytään pois fantasiakerronnan alueelta ja tullaan fiktiivisen kerronnan alueelle, joka sisältää kerronnan ulkopuolisesta todellisuudesta tuttuja asioita, paikkoja tai henkilöitä, suhteellistuu fiktion vapaus. Fiktion vapauden suhteellistuminen tulee esiin varsin usein todellisuutta heijastelevan fiktiivisen kerronnan arvioinnissa, kun fiktiiviseksi luokiteltavaa kerrontaa kritisoidaan uskottavuuden puutteesta tai keuhataan uskottavaksi. Esimerkiksi edellä esitetyssä Cohnin Miller-esimerkissä teoksen arvioija kehuu Milleriä juuri sankarihahmon autenttisuudesta, vaikka arvostelija lukeekin Millerin teosta selkeästi fiktiona. Tärkeää onkin huomata se, että fiktion ulkopuolisesta todellisuudesta tuttuja asioita sisältävän fiktiivisen kerronnan odotetaan kunnioittavan jollain tavalla kerronnan ulkopuolista todellisuutta. Näin fiktiivistä kerrontaa voidaan jossain määrin tulkita myös ei-fiktiivistä todellisuutta kuvaavana kerrontana.

Fiktiivisen kerronnan ei-fiktiivistä todellisuutta kuvaavan kyvyn suhteen jotkut tutkijat menevät jopa niin pitkälle, että väittävät jossain tapauksissa fiktiivisen kerronnan olevan ei-fiktiivistä kerrontaa ”todellisempaa”. Martha Nussbaum kirjoittaa, miten tämä johtuu siitä, että ihmisen elämässä on paljon asioita, joita ei voi vain yksinkertaisesti kääntää tekstiksi. Esimerkiksi ihmisen rakkauden tunteelle ei löydy yksinkertaista vastinetta kielestä, vaan rakkauden tunne voidaan esittää vain kaunokirjallisten tekniikoiden kautta. Tällaisen *todellisen* tunteen keskeisiksi ilmaisukeinoiksi pitää ymmärtää myös esimerkiksi kirjoitustyyli, genren valinta, kerronnan rakenne, lauserakenteet ja sanojen käyttö, eli juuri kerronnan selkeästi fiktiivisin aines.²⁹⁶ Myös Whitebrook allekirjoittaa Nussbaumin ajatuksen ja soveltaa sitä etenkin ihmisen identiteetin rakentumisen yhteydessä.

²⁹⁵ Ks. tämän työn luku 2.4.2.

²⁹⁶ Nussbaum 1990, 3–7.

Whitebrookin kanta on, että identiteetin rakentumisen monimuotoisuus voidaan parhaiten tavoittaa kaunokirjallisuuden kautta. Identiteetin rakentumisen monimuotoisuus ei tule useinkaan esiin vain tekstin kautta, vaan monimuotoisuuden ilmaiseminen edellyttää esimerkiksi polyfonisten kertojajääniä, vapaan epäsuoran kerronnan ja muiden kaunokirjallisten tekniikoiden hyödyntämistä.²⁹⁷ Oman tutkimukseni tapauksessa ei ole juuri tarpeellista pohtia kaunokirjallisia esitystekniikoita sen syvällisemmin, mutta olen kuitenkin itse Nussbaumin ja Whitebrookin kanssa samoilla linjoilla ihmisen kokemuksen tavoittamisen suhteen. Katson, että fiktiivisen kerronnan käyttö antaa jopa paremmat lähtökohdat ihmisen kokemuksen ilmaisemiseen kuin tiukasti ”todellisuutta” heijasteleva kerronta.

4.4. KATSAUS AINEISTONI MUOTOON, KERÄÄMISEEN JA LUKUTAPAAN

Kaksi tutkimusaineistonani toimivaa kertomusta muodostuvat kenialaisesta ”omaelämäkerrallisesta” romaanista nimeltään *Confessions of an AIDS Victim* ja Mosambikista itse keräämästäni kertomusmuotoisesta aineistosta. *Confessions of an AIDS Victim* –romaanin kertoo abjektikokemuksesta Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä, sillä kirjan sisältämä kertomus saa alkunsa siitä, kun kirjan päähenkilöltä evätään mahdollisuus opiskella Yhdysvalloissa hänen hiv-positiivisen statusensa takia. Mosambikista keräämäni aineiston osa puolestaan kertoo subjektien kokemuksesta, sillä aineistoni tämän osan sisällön ovat tuottaneet joukko ihmisiä, jotka käytännössä toimivat hiv/aids –epidemian parissa erään kansalaisjärjestöprojektin yhteydessä.

Confessions of an AIDS Victim -teoksen tapauksessa olen tietoisesti laittanut heittomerkit romaanin muotoa kuvailevan määreen ”omaelämäkerrallinen” ympärille siitä syystä, että vaikka teoksen päähenkilö on samalla kertomuksen homodiegeettinen kertoja²⁹⁸, ilmoitetaan teoksen alkusanoissa teoksen olevan fiktiivinen. Lisäksi teoksen varsinaisen kirjoittajan nimi Carolyne Adalla eroa kirjan päähenkilön nimestä Catharine Njeri, mikä viittaa siihen, että kyseessä ei ole autenttinen omaelämäkerrallinen kerronta tai että ainakin kirjoittaja on halunnut tällaista tulkintaa jostain syystä välttää. Kirjailija itse ei ole asiaan tietävästi koskaan ottanut mitään kantaa, eikä hänen elämästään ole saatavilla muutoinkaan asiaa valottavia biografisia tietoja.²⁹⁹

²⁹⁷ Whitebrook 2001, 5.

²⁹⁸ Homodiegeettinen kertoja esiintyy myös itse kertomuksessa yhtenä henkilöahhmona. Vrt. heterodiegeettinen kertoja, joka kertoo kertomusta kertomuksen tapahtumien ulkopuolelta.

²⁹⁹ Krüger 2004, 109.

Aineistoni Mosambik-osa on kerätty *Society for Women and AIDS in Africa - Mozambique* (SWAA-MOZ) –kansalaisjärjestön hiv/aids –epidemiaan leviämisen ehkäisyyn pyrkivän projektin yhteydessä. Projektin parissa toimivia Marracuenen seudulta kotoisin olevia ihmisiä pyydettiin yhden heidän workshop-päivänsä yhteydessä kirjoittamaan henkilökohtainen kertomus. Kyseisille ihmisille annettiin alkuasetelma, jonka mukaan vuonna 2016 hiv/aids –epidemia on jo yleisesti laantumaan päin Mosambikissa. Lisäksi alkuasetelmassa painotettiin sitä, että erityisesti Marracuenen seudulla hiv/aids –luvut ovat hyvin alhaiset ja epidemia vaikuttaa lähes kokonaan päihitetyltä. Tämän alkuasetelman perusteella projektin parissa toimimaan koulutettavien ihmisten tuli kirjoittaa kertomus siitä, miten vuoden 2016 tilanteeseen oli päädytty. Ihmisille ehdotettiin, että he voivat kirjoittaa esimerkiksi siitä, mikä Marracuenessa tänä aikana muuttui, mikä oli heidän oma roolinsa suhteessa muutokseen, miten heidän elämänsä nyt poikkeaa aikaisemmasta tai vaihtoehtoisesti mistä tahansa muusta muutoksen kannalta tärkeästä seikasta.

Tehtävänantoon vastauksena saatujen yhteensä kuudentoista erillisen kertomuksen välillä esiintyi suurta vaihtelevuutta etenkin kertomuksien pituuden suhteen. Jotkut kertomukset koostuivat vain parista rivistä ja toiset kertomukset taas olivat muutaman liuskan mittaisia. Tähän asiaan todennäköisesti eniten vaikuttava seikka piili siinä, että kyseisten ihmisten koulutustausta poikkesi paikoin varsin suuresti toisistaan. Näin toisten ihmisten kirjallinen itseilmaisu oli kehittyneempää kuin toisilla. Kyseisestä syystä en ole nähnyt mieltä käsitellä kuuttatoista kertomusta toisistaan irrallisina, vaan olen käyttänyt toisistaan erillään kirjoitettuja kertomuksia yhdessä niin sanottuna tyyppikompositiona ja lukenut erillisten kertomuksien muodostamaa ainesta yhtenä isona kertomuksena.³⁰⁰

Katson, että tyyppikomposition ja ”epäautenttisen omaelämäkerrallisen” kerronnan käyttö ei tee aineistostani millään tavalla epäkelvoo tutkimusaineistoa, sillä molemmissa tapauksissa kyseessä on varsin selkeästi uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta. Kuten olen jo aiemmin esittänyt, uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta voi esiintyä uskottavana todellisen maailman kuvaajana ja näin se voi liittyä osaksi mimeettistä kehää. Uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta voi synnyttää ihmisten käytännön elämästä uusia tulkintoja siinä, missä ”todellisemmatkin” kertomukset.

Uskottavasti todellisuutta kuvaavan fiktiivisen kerronnan kelpoisuutta mimeettiseen kehään ei poista edes se, että kertomuksen kirjoittaja tai kokoaja voidaan erottaa kertomuksessa esiintyvistä

³⁰⁰ Tyyppikompositio-termin ja -idean olen lainannut Hänniseltä, joka erään analyysinsä yhteydessä on koonnut esimerkkitarinansa useiden samaan tyyppiin sijoitettavien ihmisten kertomuksista. Ks. Hänninen 1999a, 33.

henkilöistä. Tämä on maininnan arvoinen seikka myös oman tutkimukseni kannalta, sillä *Confessions of an AIDS victim* –teoksen kirjoittaja eroaa teoksen päähenkilöstä. Lisäksi SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projektin parissa toimivat ihmiset eroavat minusta itsestäni, joka olen kuitenkin heidän kertomuksensa tyyppikompositioksi lopulta yhdistänyt. Näin joku voi väittää, että aineistoni ei ilmaise aineistossani esiintyvien subjekti- ja abjekti-hahmojen kokemusta, vaan ainoastaan aineistoni varsinaisen kirjoittajan ja kokoajan kokemusta. Väite on kuitenkin askel väärään suuntaan, sillä liian tiukka kirjoittajan tai tyyppikomposition kokoajan henkilöllisyyteen vetoaminen pyrkii pysäyttämään mimeettisen kehän dynamiikan ja julistamaan jonkin kokemuksen kerronnallisen jäsentymisen ainoastaan kirjoittajan yksityisomaisuudeksi. Tärkeää on ymmärtää, että näin kirjoittajan hahmo voi olla myös este, jota tulee pyrkiä pikemminkin häivyttämään kuin esiin nostamaan.

Kirjoittaja-problematiikkaa juuri edellä esitetystä näkökulmasta on pohtinut myös Foucault. Foucault on jälleen lähestynyt asiaa historiallisesti ja tuonut esiin sen, että kirjoittajan hahmon tärkeys on ominaista juuri meidän kulttuurillemme. Foucault kirjoittaa, että meidän kulttuurissamme kirjoittajan hahmo on ollut 1700-luvulta lähtien keskeisin periaate, jota hyödyntäen kirjallisten töiden muodostama kokonaisuus on voitu organisoida. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa tapa ja historian kautta on helppo löytää myös erilaisia kirjallisten töiden organisointitapoja. Esimerkiksi Foucault'n mainitsema arabialainen *Tuhat ja yksi yötä* –satukokoelma ei organisoidu kirjoittajan hahmon ympärille. Foucault'n tarkoituksena ei kuitenkaan ole tuoda esiin ainoastaan kirjoittajan hahmon tärkeyden kulttuurisidonnaisuutta, vaan myös kirjoittajan hahmon mukanaan tuomia rajoituksia. Kirjoittajan hahmo ei ole Foucault'lle vain kirjallisten töiden organisointiperiaate, vaan myös keino, joka estää fiktion vapaan kiertämisen, manipulaation, muokkauksen ja hajottamisen. Foucault peräänkuuluttaakin tekstien tarkastelutapaa, jossa olennaista ei enää olisi kysyä, kuka tekstissä todella puhuu, onko teksti todella kirjoittajan autenttinen ilmaus tai ilmaiseeko teksti todella kirjoittajan sisintä. Tätä vastoin olennaista olisi tekstien tarkastelussa esimerkiksi kysyä, kuka voi hyödyntää tekstiä, minkälaisia positioita subjekteille (huom. tai abjekteille) teksti tarjoaa ja kuka voi näitä subjektipositioita omaksua. Näin Foucault painottaa sitä, että tekstejä tulisi tutkia vain *teksteinä*. Sillä ei ole merkitystä, kuka tekstissä ”todella” puhuu.³⁰¹

Foucault'n edellä esitettyä kantaa seuraten lähdän aineistoni tarkastelussa liikkeelle siitä, että sillä ei ole merkitystä kuka tekstissä ”todella” puhuu. Kuten aina uskottavasti todellisuutta kuvaavan fiktiivisen kerronnan tapauksessa, kerrontaa ei voi julistaa fiktiiviseksi vain tekstin sisällön

³⁰¹ Foucault 1986b, 119–120.

perusteella. Uskottavasti todellisuutta kuvaavasta kerronnasta tulee fiktiivistä vasta silloin, kun esimerkiksi kirjan kannessa on eri nimi kuin kirjan päähenkilöllä. Kun uskottavasti todellisuutta kuvaavaa fiktiivistä kerrontaa käsitellään vain yksittäisenä *tekstinä*, ei tekstissä ole sinänsä mitään fiktiivistä. Jotta kerronta voisi olla juuri uskottavasti todellisuutta kuvaavaa fiktiivistä kerrontaa, tulee kertomuksen kunnioittaa todellisuutta. Näin uskottavasti todellisuutta kuvaava fiktiivinen kerronta ilmaisee todellisuutta ihan yhtäläillä kuin ”todellinenkin” kerronta. Uskottavasti todellisuutta kuvaavassa fiktiivisessä kerronnassa kertomuksen henkilöt esiintyvät ja elävät todellista elämää vastaavissa tilanteissa riippumatta siitä, kuka tekstin on kirjoittanut. Tästä hyvänä osoituksena on se, että ihmiset samaistuvat usein johonkin kertomuksessa esiintyvään hahmoon riippumatta siitä, onko kertomuksen varsinainen kirjoittaja eri henkilö kuin kertomuksessa esiintyvä hahmo. Esimerkiksi Goethen ei tarvinnut ampua itseään samalla tavalla kuin Werther tekee hänen teoksessaan *Nuoren Wertherin kärsimykset* ja silti monet nuoret miehet samaistuivat kyseiseen Goethen tekstuaalisesti luomaan hahmoon jopa niin voimakkaasti, että tekivät itsekkin itsemurhan. Itsemurhan tehneille nuorille miehille teoksen teksti oli täyttä totta, vaikka tekstin olikin varsinaisesti kirjoittanut Goethe, eikä Werther.

Kertomuksien varsinaisen tekstin ulkopuolisen kirjoittajan vähättelyn tarkoitus ei siis ole väittää, että tekstin ulkopuolista maailmaa ei tulisi ottaa lainkaan huomioon. Päinvastoin tekstin kirjoittajan vähättelyn tarkoitus on painottaa juuri päinvastaista ja peräänkuuluttaa tekstien kelpoisuutta todellisen maailman tilanteiden tulkinnassa. Oman tutkimukseni yhteydessä edellinen tarkoittaa sitä, että kun aineistonani käyttämissä kertomuksissa esiintyvät hahmot elävät todellista elämää vastaavissa abjekti- ja subjektipositioissa, voi kyseisiä kertomuksia ongelmattomasti lähestyä myös molemmista oman tutkimukseni teoreettisen lähestymistavan sisältämistä näkökulmista. Abjekti-kokemuksesta kertovaa *Confessions of an AIDS Victim* –kertomusta voi lähestyä Fanonin ajatuksien avulla luomastani abjekti-näkökulmasta ja vastaavasti subjekti-kokemuksesta kertovaa SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön työntekijöiden kirjoittamaa kertomusta voi lähestyä foucault’laisesta subjekti-näkökulmasta. Toisin sanoen molempien kertomuksien voidaan katsoa ilmaisevan paikallisten afrikkalaisten ihmisten abjekti- tai subjektikokemuksen sidoksisuutta ja poikkeavuutta Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuteen aivan yhtä hyvin kuin ”todellisempienkin” kertomusten.

Samalla kun painotan aineistonani toimivien kertomuksien kykyä ilmaista abjekti- tai subjektikokemusta aivan yhtä hyvin kuin todellisempienkin kertomusten, haluan painottaa myös sitä, että kyseessä on joka tapauksessa kaksi *kertomusta*. Tämä on tärkeää muistaa, sillä kuten olen etenkin Ricoeuria ja Kerbyä seurailleen esittänyt, inhimillinen elämä itsessään ei ole kertomus, vaan

kertomus on *väline*, jonka avulla ihmiset hallitsevat elämänsä ajallisuutta ja jäsentävät sisäistä maailmaansa. Näin kokemuksen kerronnallisesta esityksestä ei voi havaita kokemusta ja esityksen muotoa³⁰² toisistaan irrallisina, vaan esityksen muoto on integraalinen osa itse kokemuksen ilmaisua.

Esityksen muoto muokkaa, rajoittaa ja luo mahdollisuuksia kokemuksen ilmaisulle, minkä takia kokemuksen kerronnallista esitystä ja kokemuksen kerronnallisen esityksen mahdollisia poliittisia merkityksiä ei voida täysin ymmärtää ilman kokemuksen kerronnallisen esityksen muodon huomioimista.³⁰³ Tästä syystä kerronnallisen esityksen muodon huomioiminen on hyvin tärkeää myös oman tutkimukseni kannalta. Kerronnallisen esityksen muodon huomioiminen on tärkeää erityisesti siksi, että luovat poikkeavuuden ilmaisut ovat usein sidoksissa esitysmuotoonsa, kuten sekä Foucault'n että Fanonin tuotannoista on nähtävissä. Esimerkiksi Foucault'n tuotannosta diskurssimuodostelmien ulkopuolelle voidaan päästä avantgardekirjallisuuden avulla ja Fanonin tuotannossa kolonialismin vallan alla eläneen mustaihoisen ihmisen kokemusta oli mahdollista tuoda esiin *negritude*-runouden avulla. Jos kerronnallisen esityksen muoto jätetään huomioimatta, pelkistetään silloin samalla aineiston rikkautta ja pienennetään kerronnan mahdollisuuksia poikkeavuuden ilmaisuihin, vastarintaan ja vapauden tavoitteluun. Tästä johtuen nostan myös aineistoni analyyseissä aineistoni kummankin osan kohdalla esiin kertomuksien esitysten muodot.

Aineistonani toimivien kertomuksien esitysmuotojen huomioiminen ei kuitenkaan ole ainoa analyysitoimenpiteeni. Aineistonani toimivien kertomuksien muotojen esiin nostaminen ei vielä riitä yksinään vastaamaan asettamiini tutkimuskysymyksiin. Pystyäkseen selvittämään sekä abjektietä subjektikokemuksen sidoksisuutta ja poikkeavuutta Afrikan hiv/aids –epidemian globaalisuuteen analyysini nojaa vielä toiseenkin toimenpiteeseen. Kyseinen toimenpide koostuu siitä, että tuon esiin *Confessions of an AIDS Victim* –kertomuksen kertojan abjektiposition Fanonin ajatusten avulla luomastani abjekti-näkökulmasta. Vastaavasti SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön työntekijöiden kirjoittaman kertomuksen tapauksessa tuon esiin kertomuksen kirjoittajien subjektipositiot foucault'laisesta subjektinäkökulmasta. Tämän jälkeen vastakkainasettelen aineistoni kertomusten sisältämiä kokemusten kerronnallisia esityksiä aineistoni kertojien abjektitai subjektipositioiden kanssa. Seuraan sitä, millä tavalla kokemusten kerronnalliset esitykset

³⁰² Väärinkäsitysten välttämiseksi haluan huomauttaa, että tässä yhteydessä en viittaa kerronnallisten esityksien muodoilla aineistoni muotoon, vaan nimenomaisesti *kerronnallisten esityksien* muotoon. En siis viittaa siihen, että aineistoni koostuu kaunokirjallisesta teoksesta ja itse keräämästäni aineistosta, vaan siihen, että aineistossani kerronnan muotoina ovat tragedia ja tulevaisuuteen suuntautunut mielikuvituksen avulla tuotettu kerronta, kuten varsinaisissa analyysiluvuissani kohta käy ilmi.

³⁰³ Myös Whitebrook painottaa omassa tutkimuksessaan, että ilmaisun sisältö on aina sidoksissa ilmaisun muotoon. Ks. Whitebrook 2001, 5.

seurailevat abjekti- tai subjektipositioiden rajoja ja millä tavalla esitykset niistä poikkeavat. Lisäksi nostan kerronnallisten esitysten rinnalle vielä muuta relevanttia teoreettista kirjallisuutta ja Afrikan hiv/aids –epidemiaan liittyviä poliittisia linjauksia ilmentäviä dokumentteja silloin, kun kertomuksista esiin nousevan aineksen kommentointi sitä aiheeseeni liittyen vaatii. Näiden toimenpiteiden kautta katson pystyväni tulkitsemaan aineistoani siten, että voin osoittaa aineistoni sisältämien kokemusten kerronnallisten esitysten poliittisen arvon.

Vaikka valitsemani aineistoni tulkintatapa on tiukasti kiinni esittämässäni teoreettisessa ja metodologisessa aineksessa, korostuvat tulkintatavassa suhteellisen paljon omat subjektiiviset valintani. Näin tutkimukseni kuuluu siihen Hännisen erottelemaan joukkoon kerronnallisia tutkimuksia, joissa aineistoa lähestytään pehmeästi ja suhteellisen intuitiivisesti tutkijan omaa subjektiivista panosta korostaen. Tutkijan subjektiivisuutta korostavien tutkimuksien joukosta poiketen Hänninen erottelee toisen joukon tutkimuksia, joissa puolestaan halutaan korostaa kerronnallisen tutkimuksen tieteellisyyttä empiristis-henkisillä ja objektiivisuutta tavoittelevilla menetelmävalinnoilla. Vaikka oman tutkimukseni kohdalla sitoudun ensimmäiseen Hännisen erottelemaan aineiston lähestymistapaan, en silti koe tarvetta julistaa kyseistä lähestymistapaa absoluuttisesti toista lähestymistapaa paremmaksi. Päinvastoin yhdyin Hänniseen, jonka mukaan valitun lähestymistavan mielekkyys riippuu aina ”tutkimuksen ongelman luonteesta, kohderyhmän erityispiirteistä ja tutkimuksen käytännön toteutusehdoista.”³⁰⁴ Oman tutkimukseni yhteydessä olenkin päätenyt tarkastelemaan aineistoani omaa subjektiivista panostani korostaen juuri oman tutkimusongelmani erityispiirteistä johtuen. Näihin piirteisiin kuuluu jo monta kertaa painottamani elämän ja kertomuksen välinen mimeettinen kehä ja lisäksi vielä tutkimukseni pyrkimys ihmisten kokemusten politisointiin. Politisoinnin kautta pyritään tuomaan esiin poliittisuutta, joka taas viittaa yksiselitteisen objektiivisen totuuden poissaoloon. Näin poliittisuus ei ilmene objektiivisena totuutena, vaan poliittisuuden esiintuonti edellyttää aina tulkintaa, kuten Palonen kirjoittaa.³⁰⁵

³⁰⁴ Hänninen 1999b, 136.

³⁰⁵ Palonen 1993, 12-13.

5. KENIALAISEN AIDS-UHRIN TUNNUSTUKSIA

5.1. AFRIKKALAINEN TRAGEDIA

Carolyn Adallan *Confessions of an AIDS victim* alkaa kerronnallisen tutkimuksen kannalta sopivasti, kun kirjan homodiegeettinen kertoja ja päähenkilö Catharine Njeri nimeää elämänsä jo kirjan ensimmäisellä sivulla tragediaksi. Näin Njeri allekirjoittaa kerronnallisen tutkimuksen perusajatuksen elämän kerronnallisesta jäsentymisestä. Tragedia on varsin hyvä nimitys Njerin elämän kohdalla, sillä kyseisen teoksen sisältämä Njerin elämäntarina on todella hyvin murheellinen. Teos alkaa siitä, kun Njeri on neljä kuukautta sitten saanut stipendin Yhdysvaltalaiseen yliopistoon. Osana pakollisia maahanpääsyvaatimuksia suoritettu Njerin veren seurantatutkimus on kuitenkin paljastanut Njerin hiv-positiiviseksi, eikä hän näin pääse matkustamaan Yhdysvaltoihin opiskelujaan jatkamaan. Teos koostuu Njerin ystävälleen Marilynille kirjoittamasta kirjeestä, jossa Njeri haluaa kertoa henkilökohtaisesti Carolynille hänen murheellisen kohtalonsa. Samalla Njeri haluaa kirjoittamisen avulla reflektoida siihen astista elämäänsä ja yrittää purkaa nykyisiä tuntemuksiaan. Njeri kirjoittaa, että kirjoittaminen tuntuu olevan hänelle ainoa tapa, jonka kautta hän voi edes jotenkin tuoda tunteitaan esiin vaikeassa elämäntilanteessaan ja ymmärtää omaa tilaansa. Lisäksi Njeri toivoo, että hänen kirjoittamansa kirje voisi tuoda lohtua hänen kanssaan samassa asemassa oleville ihmisille ja että myös muut ihmiset voisivat oppia siitä jotain. Njeri kaavaileekin, että kirje voitaisiin myöhemmin julkaista, jotta hänen kertomuksensa voisi tavoittaa laajemman lukijakunnan kuin vain hänen ystävänsä Marilynin.

Njerin halu saavuttaa kertomuksellaan laaja lukijakunta tekee Njerin kerronnasta poliittisen aktiviteetin arendt'laisessa mielessä. Njerin kertomus pyrkii paljastamaan Njerin itsensä hänen muiden ihmisten kanssa jakamassaan julkisessa tilassa ja näin antamaan tälle tilalle oman panoksensa. Kyseinen tehtävä ei ole kuitenkaan helppo suorittaa, sillä Njerin uuden hiv-statusen aiheuttama järkytys on jättää Njerin usein sanattomaksi. Njerin kerronta on hapuilevaa ja ajoittain varsin kaoottista, kun hän yrittää tuoda esiin sisällään kokemaansa myllerrystä kirjeeseensä. Njeri kirjoittaa: ”kun kirjoitan vapisen silminnähtävästi... Tämä ei ole mahdollista; tämä ei ole totta. Olen toistanut näitä sanoja yhä uudestaan ja uudestaan viimeisen kolmen päivän aikana. Tämä on kuin

uni, josta toivon, että minut ravistettaisiin hereille...”³⁰⁶ ”En pysty käsittämään ideaa, ainoastaan AIDS-uhri! – se olen nyt.”³⁰⁷

Njerin sisäinen myllerrys ei kuitenkaan johdu ainoastaan järkytyksestä, jonka kuoleman läheisyys hänelle tuottaa. Njeri tuntee jo sisällään muiden ihmisten aidiin liittämän halveksunnan ja häpeän leiman. ”Kohta olen nimetön ja kasvoton. Catherine, kaunis äitini minulle antama nimi, mainitaan enää vain vaimealla äänellä ja huhupuheissa.”, kirjoittaa Njeri.³⁰⁸ Muiden halveksunnan ja häpeän pelko saa Njerin jopa kirjeensä eräässä vaiheessa ajattelemaan kaiken salaamista. Njeri pohtii, että hänen on parempi pitää terveydentilansa salaisuutena muilta niin kauan kuin suinkin on mahdollista, koska hän ajattelee, ettei hän pysty kestäämään muiden halveksuntaa ja häpeän leimaa. Jatkaessaan kirjeensä kirjoittamista Njeri kuitenkin huomaa pian, että hän ei pysty pakenemaan tunnetta muiden halveksinnasta ja häpeän leimasta. Njeriä puistattaa ajatus siitä, että hiv-positiivisia ihmisiä kohdellaan kuin spitaalisia. Njeri ajattelee yksinäisyyttä, jota aidiä sairastavat ihmiset saavat kokea. Heidän ystävänsä katoavat ja juuri kukaan ei halua olla heidän kanssaan missään tekemisissä. Tämä on todellisuus, jota Njeri ei tunnu millään pystyvän etäännyttämään itsestään ja hän ihmettelee: ”miksi tunnen itseni niin laiminlyödyksi ja masentuneeksi jo ennen kuin lausun olevani AIDS-uhri?”³⁰⁹ Njeri tuntee, että tavallisen elämän mahdollisuus on nyt poissuljettu hänen ulottuviltaan ja lausuu elävänsä ”toivottomuuden ja masennuksen kotelossa, joka on nyt taloni.”³¹⁰

Njerin kuvailut ovat hyvin yhteensopivia aikaisemmin työssäni esiin nostamani abjekti-teeman kanssa. Hiv-positiivinen ihminen on yhteiskunnassa jotain hyvin epätoivottavaa ja usein hän saa muiden ihmisten taholta osakseen vain halveksuntaa. Hiv-positiivinen ihminen on jo ennen varsinaista kuolemaansa sosiaalisesti kuollut, eikä häntä näin haluta kuunnella tai nähdä, kuten Butler on kirjoittanut.³¹¹ Juuri sosiaalisessa kuolemässä piilee avain Njerin itseilmaisun vaikeuksien ymmärtämiseen. Hiv-positiivisen ihmisen elämä on yhteiskunnallisesti vaiettu aihe, eikä Njerille näin tunnu olevan tarjolla aikaisempia elettyjä kokemuksia, joihin hän voisi omat tunteuksensa samaistaa. Njerille on ainoastaan tarjolla patologisoituja kategorioita ja lohduttomia positioita. Kirjeensä edetessä Njeri sijoittaaakin välillä itsensä riskiryhmään ja välillä hän katsoo jo olevansa käytännössä kuollut. Njeri ei kuitenkaan ole kirjeensä edetessä useinkaan täysin tyytyväinen hänelle yhteiskunnan taholta siunaantuviin kategorioihin ja positioihin. Usein Njeri

³⁰⁶ ”as I write, I am visibly trembling... ‘It is not possible; it is not true.’ I have said these words over and over during past three days. It is like a dream from which I hope to be shaken awake...” Adalla 1993, 1.

³⁰⁷ ”I cannot fathom the idea, but an AIDS victim! – that is what I am now.” Emt, 2.

³⁰⁸ ”Pretty soon I will be faceless and nameless. Catherine, the beautiful name my mother gave me, will only be mentioned in hushed voices and by wagging tongues.” Emt, 2–3.

³⁰⁹ ”why do I feel so neglected and dejected, even before I pronounce that I am an AIDS victim?” Emt, 51.

³¹⁰ ”cocoon of hopelessness and dejection that is now my house.” Emt, 53.

³¹¹ Butler 1997, 27.

myös kyseenalaistaa hänen yhteiskunnassaan hivin tai aidsin kanssa elämään joutuville ihmisille tarjottuja rooleja. Njeri esimerkiksi kysyy: ”Eikö meitä enää hyväksytä ihmisiksi, jotka ansaitsevat rakkautta, huomiota ja seuraa vielä niin kauan kuin elämme – vai olemmeko degeneroituneet niin, että meiltä on evätty ihmisen status?”³¹² ja ”Tuleeko aika jolloin aidsista kärsivistä ihmisiä ajatellaan ilman alakuloisuutta ja lohduttomuutta samalla tavalla kuin muitakin potilaita ajatellaan?”³¹³

Njeri ei useinkaan kirjeensä edetessä pysty vastaamaan esittämiinsä kysymyksiin. Njerin uusi elämäntilanne on saanut aikaan paljon enemmän kysymyksiä kuin se pystynyt tarjoamaan vastauksia. Njeri kuitenkin etsii kirjeessään kuumeisesti vastauksia. Vaikka Njeri ei itse ole täysin tyytyväinen kirjoittamaansa ja kirjeensä lopussa hän pahoittelee Marilynille sitä, ettei hän ole pystynyt ilmaisemaan itseään paremmin, ei tämä ”epäonnistunut lopputulos” vie kuitenkaan arvoa Njerin etsimiseltä.

Njerin etsintä laittaa liikkeelle prosessin, joka ricoeurmaisen etsinnän, ymmärtämisen ja vuorovaikutuksen seurauksena tuottaa lopulta kertomuksen, joka ainakin jollain tavalla onnistuu tuomaan abjekti-kokemusta esiin muiden ihmisten ymmärtämällä tavalla. Njerin kerronnan prosessia seuraamalla Njerin kerronnasta voidaan nostaa esiin kerronnan kontekstista poikkeavaa ainesta, jonka perusteella Njeriä kohdanneita rajoituksia voidaan problematisoida entisestään. Njerin kertomuksen välittämät kokemukset osoittavat Njerin kohtaamien rajoitusten ongelmallisiin puoliin ja näin avaavat uusia toisinajattelun mahdollisuuksia. Tästä näkökulmasta Njerin kirjettä Marilynille voidaan lukea poliittisena tekstinä tai vielä tarkemmin kansainvälispoliittisena, kuten kohta käy ilmi.

5.2. NYKYPÄIVÄN KOLONISOITU ABJEKTI

Njerin oman olemisensa reflektointi tuo esiin sen, kuinka merkillisellä tavalla häntä nyt yhtäkkiä pidetään epätoivottavana abjektina, vaikka sisäisesti hän ei ole juurikaan muuttunut. Njeri on edelleen sisäisesti sama ihminen kuin ennen tietoa hänen hiv-positiivisuudestaan, mutta nyt hänestä riippumattomat ulkoiset voimat asettavat hänen olemiselleen lukuisia rajoituksia. Njerin oma näkemys itsestään on alkanut merkittävästi erota siitä, miten muut hänet näkevät. Njeri itse

³¹² ”Don’t we still pass for human beings deserving love, attention and company for as long as we still live – or have we degenerated so much as to drop the human status?” Adalla 1993, 51.

³¹³ ”Will the time come when AIDS sufferers will be considered as any other patients with no dejection and desolation?” Emt, 51–52.

muistelee välillä kirjeessään aiempaa elämäänsä. Njeri muistelee sitä, kuinka hän on lähes aina hoitanut opiskelunsa mallikkaasti, kuinka hän on rakastanut, kuinka häntä on rakastettu, kuinka hauskaa aikaa hän on viettänyt ystäviensä kanssa, kuinka hän on monien tuntemiensa ihmisten tavoin halunnut päästä Kenian ulkopuolelle opiskelujaan jatkamaan ja kuinka hän jopa onnistui saamaan stipendin Texasilaiseen yliopistoon Yhdysvaltoihin. Yhtäkkiä tämä kaikki kuitenkin on katoamassa Njerin elämästä. Njeri pelkää ystäviensä kaikkonemista ja rakkaudettomuutta ja suree sitä, ettei hän voi enää jatkaa opiskelujaan. Lisäksi, mikä pahinta, Njeri ei voi päästä millään pakoon onnetonta kohtaloaan, sillä hänen kehossaan on virus, jota ei saa sieltä millään pois. Njerin onnettomuutena on hänen oma kehonsa, jonka ominaisuuksien perusteella hänet nyt yksipuolisesti tuomitaan, eikä Njeri pääse omalta keholtaan pakoon minnekään. Njerille ei jää muuta vaihtoehtoa kuin sopeutuminen onnettomaan rooliinsa, mikä aiheuttaa hänelle paljon ahdistusta. Njeri arvelee, että tehtävä ei tule olemaan helppo ja kirjoittaa: ”tarvitsen paljon aikaa reflektoituakseni ja tottuakseni uuteen itseeni, kuten vanki, joka ajan mittaa kiintyy hämähäkkiin.”³¹⁴

Njerin kohtaama ahdistava tilanne on verrattavissa aiemmin esiteltyihin Fanonin kuvailuihin mustaihoisen ihmisen ruumiillisen olemisen negatiivisuudesta kolonialistissa yhteiskunnissa. Kolonialistisessa tilanteessa mustaihoisen ihmisen ruumiillinen oleminen oli Fanonille aina negatiivista, koska mustaihoisen ihmisen ruumis rajoitti aina hänen mahdollisuuksiaan. Teki mustaihoinen ihminen mitä tahansa, torjui kolonialistinen yhteiskunta hänet aina lopulta rasisen rationaliteettinsa varjolla. Mustaihoinen ihminen ei pystynyt muuttumaan valkoiseksi ja näin hän oli kolonialistisessa yhteiskunnassa aina tuomittu alempiarvoisuuteen. Tämä sai aikaan mustaihoisessa ihmisessä vieraantumista hänen omasta kehostaan, joka Fanonin kuvailujen perusteella aiheutti mustaihoisessa ihmisessä hyvin samanlaista ahdistusta kuin Njerin ahdistus hänen hiv-positiivisen kehonsa yhteydessä.

Ruumiillisen olemisen negatiivisuuden lisäksi Njerin kohtaamaa tilannetta on hyödyllistä verrata Fanonin valottamaan kolonialistisessa yhteiskunnassa elämään joutuneen mustaihoisen ihmisen tragediaan myös muutoin. Yhtäläisyyksiä Fanonin kirjoitusten ja Njerin kertomuksen välillä löytyy tavasta, jolla Njerin ponnisteluista huolimatta hänet lopulta torjutaan varsin samalla tavalla kuin mustaihoinen ihminen lopulta aina torjuttiin ponnisteluistaan huolimatta kolonialistisessa yhteiskunnassa. Kuten aiemmin on tuotu esiin, Fanonin mukaan kolonialistisessa yhteiskunnassa musta halusi olla valkoinen. Kolonialistisessa yhteiskunnassa vallitsivat valkoiset arvot, joita mustakin yritti tavoitella. Mutta vaikka musta kuinka muutti käytöstään vastaamaan valkoisen

³¹⁴ ”[I] need plenty of time to reflect and get used to my new self, just as a prisoner who with time, becomes fond of a spider.” Emt, 6.

miehittäjän arvoja, hän ei kuitenkaan mustuutensa vuoksi voinut koskaan saavuttaa valkoisia arvoja täydellisesti. Lopulta kolonialistinen yhteiskunta aina torjui mustan.³¹⁵

Njerin kertomus tuo saman torjunnan esiin, mutta vain eri kontekstissa. Njerin kertomuksessa kyse ei ole enää kolonialistisen tilanteen tavoin miehittäjän pakolla tietylle alueelle tuomista arvoista, joita alueen ihmiset yrittäisivät tavoitella, vaikka arvojen saavuttaminen lopulta olisikin heille mahdotonta. Njerin kertomuksessa kuitenkin on kyse kolonialistisen tilanteen tavoin hänelle tehdystä lupauksesta, joka lopulta rikotaan varsin kyseenalaisin perustein. Njerille tehty lupaus pitää käsittää Njerin kertomuksen taustalla koko ajan olevan kansainvälisen ulottuvuuden kautta. Njerin kertomuksessa taustalla olevalla kansainvälisellä ulottuvuudella tarkoitan sitä, että vaikka Njerin kerronta tapahtuukin fyysisesti Keniassa, eivät Kenian maantieteelliset rajat kuitenkaan rajaa Njerin kerrontaa. Päinvastoin Njerin kerronta viittaa jatkuvasti Kenian rajojen ulkopuolelle. Njerin kertomuksesta käy ilmi, että Njerin ystävä Marilyn opiskelee Alankomaissa, Njerin ex-miesystävä Brian opiskelee Yhdysvalloissa ja Njerin tuntema luennoitsija on lähdössä Iso-Britanniaan jatko-opiskeluja varten. Lisäksi Njeri kertoo siitä, miten hänen vanhempansa ovat kotikylässään kertoneet ylpeillen jo kaikille, miten Njeri on lähdössä ulkomaille opintojaan jatkamaan. Tietenkin Njerin kerronta sivuaa myös hänen omia Kenian ulkopuolelle suuntautuneita opiskelupyrkimyksiään. Näin Njerin kerronnasta käy ilmi, että tietoisuus Kenian rajojen ulkopuolella olevista mahdollisuuksista on ollut läsnä Njerin ja hänen lähipiirinsä elämässä jo jonkin aikaa. Kansainvälinen ulottuvuus on edustanut Njerin ja hänen lähipiiriinsä kuuluvien ihmisten mielissä mahdollisuuksia, joita kohti Njerikin on ymmärrettävästi lähtenyt pyrkimään.

Njerin ja hänen lähipiiriinsä kuuluvien ihmisten mielissä olevista kansainvälisistä mahdollisuuksista voidaan vetää yhteys Appadurain ajatukseen mielikuvituksen tärkeästä roolista globalisoituvassa maailmassa. Appadurai katsoo, että Benedict Andersonin esiintuoma kansallisvaltion kuvitteellinen idea on nykyaikana menettänyt ihmisten mielissä monopoliasemansa ja tämän myötä mielikuvituksen merkitys ihmisten elämässä on kasvanut. Kansallisvaltion kuvitteellisen idean rappeutumisen myötä yhä suuremman ihmisjoukon mielikuvitusta ei enää täyty yhtenäisen kansakunnan kuvitelma, vaan tilalle on tullut joukko muita kuvitelmia. Appadurai kirjoittaa, että esimerkiksi tänä päivänä yhä useampi ihminen kuvittelee, että he itse tai heidän lapsensa voivat työskennellä tai asua eri paikassa kuin missä he ovat syntyneet. Muuttokuvitelmat ovat seurausta kasvaneesta kansallisvaltioiden rajat ylittävästä liikkeestä, jossa ihmiset, tavarat, kertomukset ja kuvat välittyvät paikasta toiseen nopeammin ja kattavammin kuin koskaan aiemmin. Muita

³¹⁵ Fanonin kuvailut mustaihoisen ihmisen ruumiillisen olemisen negatiivisuudesta ja mustan halusta olla valkoinen kolonialistisessa yhteiskunnassa löytyvät tämän työn luvusta 3.2.

paikkoja kuin ihmisten varsinaisia asuinpaikkoja koskevia uutisia, elokuvia, musiikkikappaleita ja suullisia kertomuksia on yhä helpompi nähdä ja kuulla eri puolilla maailmaa. Appadurain mukaan maapallolla ei yksinkertaisesti enää ole olemassa paljoakaan ihmisiä, jotka eivät esimerkiksi tunne ketään juuri tällä hetkellä johonkin matkustavaa tai jostain kotiin palaavaa ystävää, sukulaista tai työkaveria. Tärkeää on huomata, että kyseinen kehitys ei vaikuta ainoastaan matkustaviin ihmisiin, vaan kotiseudulle palaavien ihmisten kertomukset ja kotiseuduiltaan muualle matkustavien ihmisten näkeminen vaikuttavat myös kotiseudulle jäävien ihmisten kuvitelmiin heidän omista mahdollisuuksistaan.³¹⁶

Appadurain ajatuksia subjekti/objekti –teemaan yhdistämällä Njerin kerrontaa on mahdollista tulkita niin, että globalisoituvaa maailmaa oli jo tehnyt Njeristä subjektin Njerin mielikuvituksessa. Njeri oli nähnyt monien hänelle tuttujen ihmisten hyödyntävän globalisoituvan maailman tuomia mahdollisuuksia ja näki, että myös hän itse voisi hyödyntää samoja mahdollisuuksia. Globalisoituvaa maailmaa oli antanut Njerille jo lupauksen tulevaisuuden opiskelumahdollisuudesta, jonka hän voisi saavuttaa, jos pärjäisi yhtä hyvin kuin tuttavansa. Njeri teki töitä tavoitteensa eteen ja myös onnistui tavoitteessaan niin hyvin, että hän sai stipendin Yhdysvaltalaiseen yliopistoon. Kaiken piti jo olla selvää, mutta sitten täysin yhtäkkiä globalisoituvaa maailmaa rikkoo antamansa lupauksen Njerille. Njeri on tehnyt kaikkensa, mutta yhtäkkiä se ei enää olekaan riittävästi. Njeri paljastuu hiv-positiiviseksi ja hän on umpikujassa unelmiensa suhteen. Njeri kirjoittaa, että hiv-tartunta johtaa siihen, että ”et voi enää tavoitella unelmiasi. Ne lyödään pirstaleiksi ja kuolema hämöttää pimeässä.”³¹⁷

Tässä yhteydessä on syytä painottaa sitä, miten Njerin unelmat murskannut menettelytapa on äärimmäisen kyseenalainen. Ihmisen hiv-positiivisuudella ei tarvitse olla mitään tekemistä ihmisen opiskelujen kanssa. Hiv-positiivinen ihminen voi opiskella ja useat hiv-positiiviset ihmiset myös opiskelevat. Njerin kohdalla kyse ei olekaan ainoastaan hänen hiv-statuksestaan, sillä Yhdysvalloissa, kuten lähes kaikkialla muuallakin, maan kansalaisuuden omaavien ihmisten kyllä sallitaan opiskella riippumatta heidän hiv-statuksestaan. Näin Njerin opiskelumahdollisuuksien eväämisen kohdalla kyse on ennen kaikkea siitä, että Njeri edustaa valtiorajojen ulkopuolelta tulevaa uhkaavaa Toista. Njeri on nykypäivän kolonisoitu objekti.

Njerin opiskelumahdollisuuksien eväämisen kohdalla huomionarvoista on lisäksi se, että eväämisen vaikutukset eivät vie Njerin toimijuutta vain kansainvälisesti, vaan kyseisellä menettelytavalla on

³¹⁶ Appadurai 1998, 4–6.

³¹⁷ ”You cannot carry on with your dreams. They are still shattered and death looms in the dark” Adalla 1993, 82.

seurauksia myös paikallisella tasolla. Njeri pähkäilee kirjeessään, miten hän pystyy selittämään vanhemmilleen ja työnantajalleen sen, että hän ei pystykään matkustamaan. Njeri tietää, että ihmiset odottavat hänen lähtevän. Se, että Njeri ei pysty toteuttamaan näitä odotuksia, aiheuttaa hänelle häpeää, koska Njeri tulee näin pettäneeksi hänelle läheisten ihmisten häneen kohdistamia odotuksia. Njerin tapauksen kohdalla kansainvälistä ulottuvuutta ei voi näin erotella paikallisesta tasosta. Njerin kansainvälisten opiskelumahdollisuuksien evääminen vaikuttaa hänen elämäänsä myös paikallisessa kontekstissa. Kansainvälisten opiskelumahdollisuuksien evääminen aiheuttaa Njerille samanlaista muiden ihmisten halveksunnan ja häpeän pelkoa kuin mitä hiv-positiiviset ihmiset pelkäävät yleensäkin.

Näin Njerin kirje tuo esiin paitsi koko Afrikan hiv/aids –epidemian niin myös koko maailmanlaajuisen hiv/aids –pandemian tulevaisuuden kannalta hyvin tärkeään seikan. Nimittäin sen, että hiv-positiivisten ihmisten maahanpääsulle asetetut rajoitukset tulee sijoittaa samalle jatkumolle muiden hiv-positiivisille ihmisille häpeää aiheuttavien käytäntöjen kanssa. Tämä on tärkeää tunnistaa, sillä muiden halveksunnasta johtuva hiv-positiivisten ihmisten usein kokema häpeä on yksi suurimmista esteistä taistelussa viruksen leviämistä vastaan. Muiden ihmisten halveksunnasta johtuva häpeä myötävaikuttaa hiv-positiivisuuden salailuun ja estää näin ihmisiä toimimasta itseään ja muita ihmisiä suojelevilla tavoilla. Hivin ja aidsin yhteydessä lähes kaikki toimijat aina Yhdistyneistä kansakunnista ruohonjuuritasolle asti tunnistavatkin hiviin ja aidsiin liittyvän häpeän leiman vähentämisen yhdeksi tärkeimmistä tavoista, joilla hi-viruksen leviämistä voidaan ehkäistä. Myös Njerin opiskelumahdollisuuden evänneen valtion tämän hetkessä hiv/aids –strategiassa häpeän leimaa vastaan taistelemisen nostetaan esiin yhtenä keskeisimpänä toimintaperiaatteena:

Häpeän leima on ensisijainen este taistelussa HIV/AIDSia vastaan. Sairauden pelko ja syrjintä estää ihmisiä etsimästä ja tarjoamasta informaatiota, testausmahdollisuuksia, hoitoa ja huolenpitoa. HIV leviää nopeasti ja varmasti hiljaisuuden ja salailun suojassa... HIV on virus, joka ei tunne rajoja, ei tee erotteluja rodun, sukupuolen ja luokan mukaan. Rohkaisemme ihmisiä taistelemaan sairautta vastaan, emmekä sairaita ihmisiä vastaan, ja hoitamaan infektiota saaneita ja AIDSin vahingoittamia ihmisiä ei julmuudella ja syrjinnällä vaan arvokkuudella ja myötätunnolla.³¹⁸

Njerin kerronta osoittaa varsin selkeästi kyseisen tekstinpätjän tekopyhyteen. Niin kuin usein muulloinkin Pohjoinen-Etelä –suhteiden tapauksessa sanat kertovat aivan toista kuin mitä käytännöt oikeasti tekevät.

³¹⁸ ”Stigma remains a primary barrier to combating HIV/AIDS. Fear of disease and discrimination inhibits people from seeking and offering information, testing, treatment, and care. HIV travels swiftly and surely under cover of silence and denial... HIV is a virus that knows no borders, discriminates against no race, no gender, and no class. We will encourage people to fight the disease, not the people who live with it, and to treat people infected and affected by AIDS not with cruelty and discrimination but with dignity and compassion.” OGAC 2004, 9.

5.3. OLOSUHTEIDEN UHRI

Hiv-positiivisten ihmisten osakseen saama halveksunta ja heidän elämässään kohtaavat rajoitukset eivät lakkaa Njerin kirjeen missään vaiheessa hämmästyttämästä Njeriä. Njeri ei pysty kirjeensä missään vaiheessa täysin käsittämään sitä, miksi hiv-positiivisia ihmisiä kohdellaan niin syrjivästi ja miksi heidän elämäänsä rajoitetaan niin monilla tavoilla. Njerin ihmetys ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Njeri pakenisi omaa vastuutaan. Päinvastoin Njeri kohdistaa itseensä lukuisia itsesyytöksiä kirjeensä edetessä ja kirjoittaa esimerkiksi kirjeensä loppupuolella, että ”kadun jokaista päivää kun olen elänyt holtitonta elämää, kadun jokaista suhdetta, johon olen sortunut.”³¹⁹ Muutama sivu myöhemmin Njeri vielä lisää, että hänen hiv-positiivisuutensa vuoksi tuntema katumuksen tunne tulee kalvamaan häntä koko hänen loppuelämänsä. Njeri kirjoittaa tietävänsä, että katumuksen tunne ei tule missään hänen elämänsä vaiheessa katoamaan. Njeri hyväksyy sen, että hän on itse syyllinen omaan kohtaloonsa. Samalla kuitenkin kun Njeri kirjeessään tunnustaa syyllisyytensä, ei hän kuitenkaan hyväksy sitä, että hän olisi yksinomaan kertomuksensa roisto. Kuten antiikin kreikkalaisessa tragediassa, Njerin itse suorittama *hamartia*³²⁰ johtaa traagiseen kohtaloon olosuhteiden vuoksi. Njeri on toiminut ajattelemattomuuttaan vastuuttomasti, mutta hänen elämänsä olosuhteilla on kuitenkin ollut suuri merkitys siinä, että hänen ajattelemattomuutensa on johtanut näinkin vakaviin seurauksiin.

Njerin kirjeestä ei varsinaisesti käy ilmi sitä, mikä Njerin teko on hänen kertomuksensa *hamartia*. Njeri kyllä itse yrittää asiaa pohtia, mutta pohdinnan jälkeenkin Njerille jää edelleen viisi eri vaihtoehtoa. Njeri laskee, että on olemassa viisi eri miestä, joiden kautta hi-virus on mahdollisesti kulkeutunut Njerin elimistöön. Nämä viisi mahdollista Njerin hiv-tartunnan lähdettä koostuvat hänen viimeisimmästä pitkäaikaisemmasta poikaystävästään Alexista ja neljästä muusta lyhyemmästä tuttavuudesta. Tätä pidemmälle Njeri ei pohdinnoissaan pääse, koska ketään kyseisestä viidestä miehestä ei voi jättää pois laskuista. Njeri pohtii, että kaikilla kyseisillä viidellä miehellä on todennäköisesti ollut suhteita muidenkin naisten kanssa kuin vain hänen. Kaikilla viidellä miehellä on ollut taloudellisesti varsin hyvä asema, joka on tehnyt heistä heidän yhteiskuntansa naisten keskuudessa tavoiteltuja rakastajia. Njeri epäileekin, että kyseiset miehet eivät ole jättäneet asemaansa tässä suhteessa hyödyntämättä. Tällä tavalla Njeri tulee viitanneeksi miesten ja naisten väliseen taloudelliseen epätasa-arvoon, joka vaikuttaa suuresti siihen, että naiset ovat usein haavoittuvammassa asemassa Afrikan hiv/aids –epidemian edessä kuin miehet. Njeri toki

³¹⁹ ”I regret every single day I have lived a reckless life, regret every affair I ever indulged in.” Adalla 1993, 80.

³²⁰ Erehdys, eli teko, jonka seuraukset ovat traagiset. Ks. Aristoteles 1997, 1453a8–16.

ymmärtää tämän myös itse ja toteaa, että ”AIDS hyödyntää naisen alhaista statusta afrikkalaisessa yhteiskunnassa.”³²¹

Toteamuksensa jälkeen Njeri ryhtyy tuomaan esiin sitä, että naiset ovat elämänsä kaikissa vaiheissa taloudellisesti riippuvaisia miehistä. Ensin he ovat taloudellisesti riippuvaisia isästään ja tämän jälkeen poikaystävistään tai aviomiehistään. Samaan aikaan monet miehet eivät epäröi käyttää naisten riippuvuutta hyväkseen. Njeri viittaa tyypilliseen ”sugar daddy” –ilmiöön, jossa varakkaat miehet, eli ”sugar daddyt”, käyttävät rahojaan rakastajattariinsa ja vastapalveluksena mies saa harrastaa rakastajattariensa kanssa seksiä. Njeri jatkaa, että näissä ”sugar daddy” –suhteissa miehillä on naisiin nähden suuri etulyöntiasema, mikä myös tarkoittaa sitä, että mies yleensä sanelee sen, käytetäänkö suhteessa kondomia vai ei.

Njerin kirjeen esiin tuoma naisten ja miesten epätasa-arvoinen asema näkyy nykyisin varsin selvästi myös tilastollisesti. Yhdistyneiden kansakuntien ja Maailmanterveysjärjestön viimeisimpien tilastojen mukaan muista alueista poiketen Saharan eteläpuolisessa Afrikassa enemmistö (61 %) hiv-viruksen kantajista on naisia.³²² Toki tähän epidemian sukupuolittumiseen on syynä myös biologiset seikat sikäli, että naisten riski saada hiv-tartunta suojaamattomassa sukupuoliyhdyntäessä on todettu 2-4 kertaa korkeammaksi kuin miesten vastaava riski johtuen siitä, että yhdynnässä miehen eritteet saavuttavat suuremman limakalvoalueen kuin naisen eritteet. Lisäksi miehen eritteen on todettu tyypillisesti olevan hi-viruspitoisempaa kuin naisen eritteen. Biologiset seikat eivät kuitenkaan sinällään selitä kokonaan epidemian sukupuolittumista, koska yleisimmin Afrikassa naiset saavat hiv-tartunnan aviomieheltään. Näin biologiset seikat vain tukevat sosio-kulttuurisia seikkoja, joiden seurauksena naiset ovat joutuneet haavoittuvampaan asemaan Afrikan hiv/aids –epidemian edessä kuin miehet. Monissa Afrikan maissa on yleisenä tapana, että miehillä on vaimojensa lisäksi myös muita seksipartnereita, kun taas vastaavasti naisten tapauksessa muiden seksipartnereiden kuin heidän aviomiehensä olemassaolo on harvinaisempaa.³²³

Njerinkin on hyvin saattanut kohdata afrikkalaisille naisille tyypillinen kohtalo ja hän on saattanut saada hiv-tartunnan vakikumppaniltaan. Njeri kirjoittaa kirjeessään siitä, että hänelle on nyt jälkikäteen selvinnyt, että Alexilla todennäköisesti on ollut muitakin naisystäviä kuin vain hän. Njeriä ihmetyttää kuinka heikosti hän tunsikaan entisen poikaystävänsä, vaikka heidän seurustelunsa kesti kolme vuotta. Tämä kauhistuttaa Njeriä ja hän pohtii kuinka luotettavia naistensa suojelijoita miehet ylipäättään ovat. ”Kuinka luotettavia ovat miehet ajatellen infektion

³²¹ ”AIDS has come to exploit the low status of the woman in African society.” Adalla 1993, 77.

³²² UNAIDS/WHO 2007.

³²³ Poku & Whiteside 2004, xix.

siirtämistä heidän vaimoihinsa, kun heidän verensä lämpiää välittömästi jokaiselle kauniille naiselle toimistossa tai baarissa?”³²⁴, kirjoittaa Njeri ja jatkaa: ”Kuinka moni mies, tajutessaan saaneensa sukupuolitaudin, epäröi infektion siirtämistä vaimoonsa?”³²⁵

Näin Njerin pohdinta vierittää syyllisyyttä hiv/aids –epidemian leviämisestä enemmän miesten kuin naisten taholle. Naisista tulee epidemian uhreja miesten käytöksen seurauksena. Njeri pohtii, että miesten valta-asema tekee naisista epidemian uhreja kahdella tapaa. Ensinnä naiset ovat passiivisia viruksen vastaanottajia, joiden ”täytyy kuolla puolisonsa syntien tähden”³²⁶. Toiseksi naiset ovat taloudellisesti riippuvaisia miehistä. Näin naiset voivat yrittää parantaa taloudellista asemaansa vain ”rakkauden avulla – oli tämä rakkaus sitten aitoa tai ei”³²⁷. Njerin kerronnan perusteella naisten tyypillinen asema Keniassa ei siis ole kadehdittava. Yritti nainen elää kuinka ”normaalia” elämää tahansa, tapahtuu tämä elämä aina olosuhteissa, jotka altistavat naiset suureen vaaraan saada hiv-tartunta. Näissä olosuhteissa myös Njeri on elänyt.

Njerin kohtaamista olosuhteista voidaan vetää yhteys myös laajoihin makrotason prosesseihin. Njeri toteaa itse, että Keniassa vallitsevat hiv/aids –epidemian leviämiseksi suotuisat olosuhteet ovat osaltaan seurausta länsimaisen elämäntyylin leviämisestä. Njerin mukaan hänen yhteiskuntansa on ”juuttunut länsimaisen käytöksen ja afrikkalaisen moraalien väliseen risteykseen.”³²⁸ Länsimaisen elämäntyylin leviäminen on yhdistetty Afrikan hiv/aids –epidemian leviämiseen myös muissa yhteyksissä. Sekä Altman että Bancroft ovat kirjoittaneet siitä, että Afrikan hiv/aids –epidemian leviäminen pitää yhdistää esimerkiksi traditionaalisten yhteisöjen hajoamiseen, kaupungistumiseen, teiden rakentamiseen, sosiaalisen ilmapiirin vapautumiseen, seksuaalisen vapauden lisääntymiseen ja laajoihin väestöliikkeisiin. Näin Afrikan hiv/aids –epidemian leviäminen nykyisiin mittasuhteisiinsa ei olisi ollut mahdollista ilman länsimaiden Afrikassa alulle laittamaa kehitystä. Lisäksi edelliseen liittyen sekä Altman että Bancroft painottavat vielä sitä, että länsimaiden talouspoliittiset ratkaisut vaikuttavat hyvin suoraan Afrikan hiv/aids –epidemian leviämiseen vielä nykyäänkin. Länsimaiden talouspoliittiset ratkaisut vaikuttavat suuresti Afrikassa esimerkiksi terveydenhuollon laatuun, köyhyyden esiintymiseen sekä lääkkeiden saatavuuteen. Nämä tekijät taas puolestaan vaikuttavat suuresti siihen, kuka saa Afrikassa hiv-tartunnan ja kuka ei.³²⁹

³²⁴ ”how reliable are these men when it comes to not passing the infection on to their wives, when their blood warms at the sight of every beautiful lady in the office or the bar?” Adalla 1993, 78.

³²⁵ ”How many men, on realising that they have contracted a venereal disease, will hesitate to pass the infection on to their wives?” Emt, 78.

³²⁶ ”must die for the sins of their spouses”. Emt, 74.

³²⁷ ”through love, fake or otherwise”. Emt, 49.

³²⁸ ”caught at a crossroads between Western behaviour and African morals.” Emt, 74.

³²⁹ Altman 1999, 563–565 ja Bancroft 2001, 92–95.

Hyvänä esimerkkinä köyhyyden vaikutuksesta hiv/aids –epidemian leviämiseen Njeri itse nostaa esiin prostituoidut, joiden hiv-tartuntaa saamista Njeri pitää vain ajan kysymyksenä. Njeri miettii sitä, miten joku voi ryhtyä prostituoiduksi tilanteessa, jossa prostituoiduksi ryhtyminen tarkoittaa takuuvarmaa kuolemaa. Tähän Njeri ei keksi muuta vastausta kuin ”taloudellisen tilanteen heikkouden.”³³⁰ Tästä näkökulmasta jälleen Njerin Yhdysvaltoihin saapumisen estäminen tuntuu varsin tekopyhältä. Maailman mahtavimpana valtiona myös Yhdysvaltain hallinnon tekemät poliittiset linjaukset ovat vaikuttaneet niihin olosuhteisiin, jotka Njeri on elämässään kohdannut. Olosuhteilla on puolestaan ollut varsin suuri merkitys siinä, että Njeri on hiv-tartunnan ylipäättään saanut. Tämä ei kuitenkaan merkitse mitään Yhdysvaltain viranomaisille, jotka nyt yksipuoleisesti eväävät Njerin opiskelumahdollisuuden. Yhdysvaltain viranomaisten näkökulmasta Njeri on ainoastaan vaarallinen yksilö, joka on uhka Yhdysvaltain turvallisuudelle.

5.4. NJERIN TRAGEDIAN *KATHARSIS*

Aristoteles kirjoitti, että tragediassa keskeistä on *katharsis*, eli emotionaalinen puhdistuminen. Tragediaa seuratessaan ihmiset voivat samaistua tragedian hahmojen kärsimykseen. Tätä kautta he voivat oppia hallitsemaan omia tunteitaan. Tragedian seuraamisen aiheuttaman *katharsiksen* avulla ihmiset oppivat tuntemaan sääliä ja pelkoa tasapainoisella tavalla.³³¹ Aristoteleen *katharsis*-käsite on myös hyvin hyödyllinen apuväline Njerin tragedian tarkastelussa. Vaikka Njerin kerronnassa on läsnä valmiisiin patologisoituihin kategorioihin asettumisen paine, pystyy Njerin kerronta tästä huolimatta tuomaan esiin hänen kokemustaan myös ”normaalilla” tavalla. Njerin reflektointi tuo esiin hänen inhimillisyytensä, johon kertomuksen lukija voi samaistua. Njeri onnistuu kerrontansa avulla välittämään katumustaan, epäonnisuuttaan ja kärsimystään ymmärrettävällä tavalla. Njerin julkituoma omien kokemustensa reflektointi välittää lukijalle kuvan varsin tavallisesta ihmisestä, eikä suinkaan poikkeavasta vaarallisesta yksilöstä. Tällä tavalla Njerin kerronta voi johtaa lukijassaan *katharsikseen*. Lukija voi ymmärtää, että Njeri ei ole yksinomaan roisto, vaikka Njeriä ympäröivä maailma näin yrittääkin uskotella. Njerin kokemusten reflektoinnin lukemisen kautta on mahdollista ymmärtää Njerin ja muiden Afrikan hiv/aids –epidemian uhrien elämässään kohtaama monimutkaisuus. Njerin kertomus kyseenalaistaa mustavalkoisen ajattelun epidemian uhrien kohdalla ja peräänkuuluttaa, että epidemian uhrin eivät ole yksinomaan syyllisiä tai syyttömiä kohtaloonsa. Afrikan hiv/aids –epidemian uhrin ovat ennen kaikkea inhimillisiä omine vikoineen, vahvuuksineen ja erilaisine elämäntilanteineen.

³³⁰ ”the economy is pretty bad.” Adalla 1993, 76.

³³¹ Aristoteles 1997, 1449b24–28.

Njerin kertomuksen lukija voi saavuttaa *katharsiksen* erityisesti suhteessa matkustusoikeutensa menettäneisiin hiv-positiivisiin ihmisiin. Njerin kertomus esittää nimittäin varsin toisenlaisen todellisuuden kuin mitä yleiset hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetetut ehdot kuuluttavat. Hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetetut ehdot leimaavat hiv-positiivisen ihmisen yksipuoleisesti potentiaaliseksi uhkaksi, jonka maahan saapumista täytyy rajoittaa yleisen hyvinvoinnin varjolla. Njerin kertomus puolestaan tuo esiin sen, miten yksinkertaistettuun ajatteluun hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetetut ehdot perustuvat. Njerin kertomus tuo esiin Njerin elämän inhimillistä todellisuutta, joka peräänkuuluttaa Njerin matkustuskiellon kyseenalaisuutta. Njeri ei ole yksiselitteinen uhka Yhdysvaltain turvallisuudelle. Njeri on sairas ihminen, joka voisi vielä jatkaa elämässään unelmiensa tavoittelua, kuten monet muutkin jonkin muun sairauden vaivaamat ihmiset voivat tehdä. Jostain erikoisesta syystä Njerille ei kuitenkaan tätä mahdollisuutta enää suoda, vaikka Njerin kerronnasta välittyä hänen älykkyytensä, vastuuntuntoisuutensa ja määrätietoisuutensa. Njerin omien kokemusien reflektointi jättää lukijalle Njeristä kuvan, jonka perusteella hän vaikuttaisi pikemminkin Yhdysvalloille hyödylliseltä ihmiseltä kuin tautiselta roistolta, jonka ei saa antaa astua Yhdysvaltain maaperälle.

Hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettujen ehtojen kyseenalaisuuden lisäksi Njerin esittämät kokemukset tuovat myös esiin samaisten ehtojen tekopyhyiden kahdella tapaa. Ensinnä Njerin kerronta tuo esiin sen, että hän on elänyt taloudellisissa olosuhteissa, joihin Yhdysvaltain hallinnon tekemät poliittiset linjaukset ovat vaikuttaneet. Näillä taloudellisilla olosuhteilla on puolestaan ollut merkitystä siinä, että Njeri on hiv-tartunnan ylipäättään saanut. Toiseksi Njerin kerronta tuo esiin sen, että hiv-positiivisten ihmisten maahanpääsulle asetetut rajoitukset tulee sijoittaa samalle jatkumolle muiden hiv-positiivisille ihmisille häpeää aiheuttavien käytäntöjen kanssa. Kuten jo todettua, myös tämä on huomionarvoinen seikka, koska hiv-positiivisten ihmisten tuntema häpeä on yksi suurimmista esteistä taistelussa viruksen leviämistä vastaan. Näin Njerin kertomus voi avata lukijalleen täysin poikkeavan näkökulman yleisiin hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettuihin ehtoihin. Njerin kertomus voi saada lukijan ymmärtämään Njerin kohtelun epäoikeudenmukaisuuden.

Njerin kerronnan potentiaalinen kyky avata lukijalleen uusi näkökulma yleisiin hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettuihin ehtoihin on varsin hyvä saavutus. Kyseistä saavutusta voidaan verrata Fanonin kirjoituksiin, joiden avulla Fanon onnistui ymmärrettävästi tuomaan esiin poikkeavuuden kokemustaan muiden ihmisten kanssa jakamassaan julkisessa tilassa, johon tällä

poikkeavuuden kokemuksella ei aiemmin ollut pääsyä. Fanonin kerronnan tavoin Njerin kerronta pystyy tuomaan esiin jotain uutta muiden ihmisten ulottuville. Njerin kerronta pystyy tuomaan ymmärrettävästi esiin kokemusta, joka hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettujen ehtojen taustalla vaikuttavassa yksinkertaistetussa ajattelussa on unohdettu.

Yksinkertaistettu ajattelu on tehnyt yksinomaan Njeristä roiston, mutta Njeri ei suostu tyytymään hänelle tarjottuun roiston rooliin. Kerronnan avulla Njeri nousee hänelle tarjottua roiston roolia vastaan ja pystyy ylittämään roolinsa rajoituksia. Täten jos Njeri on nykypäivän kolonisoitu objekti, kuten olen esittänyt, niin silloin Njerin kerronta puolestaan edustaa nykypäivän *negritudea*. Njerin kerronta onnistuu varsin ansiokkaasti problematisoimaan häntä kohdanneita rajoituksia. Njerin kerronta antaa mahdollisuuden synnyttää Njerin tilanteesta tulkintoja, jotka poikkeavat virallisista globaaleista linjauksista. Näin Njerin kerrontaa voidaan pitää poliittisesti arvokkaana kerrontana, kuten itse olen tehnyt.

6. MOSAMBIKILAISTEN MIESTEN VASTUULLISTAMINEN

6.1. MIESTEN JA NAISTEN VÄLINEN EPÄTASA-ARVO

SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projekti *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities (The impact on Women & Children in Mozambique)* pyrkii ratkomaan samoja ongelmia, joita nostin esiin Njerin kerronnan kautta edellisessä luvussa. Kuten Njerin kerrontakin, myös SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projektin suunnitelma peräänkuuluttaa naisten ja miesten välisen epätasa-arvon merkitystä hiv/aids –epidemian leviämisessä. SWAA-MOZ on osa pan-afrikkalaista SWAA-kansalaisjärjestöä, joka pyrkii olemaan naisten, lasten ja perheiden puolestapuhuja hiv/aids –epidemian vastaisessa taistelussa. SWAA tavoittelee aidsitonta maailmaa, jossa afrikkalaiset naiset ja lapset omaisivat tasavertaiset oikeudet, yhtäläiset terveydenhuolto- ja koulutusmahdollisuudet sekä samanlaiset taloudelliset ja sosio-kulttuuriset mahdollisuudet kuin muutkin. Vaikka SWAA on naisten ja lasten oikeuksia ajava järjestö, on järjestön yhtenä keskeisimpänä toiminta-ajatuksena se, että kyseisiä oikeuksia ei voida saavuttaa ilman miesten kanssa työskentelyä. Esimerkiksi yksin naisten valistaminen kondomin käytön tärkeydestä ei muuta mitään, koska sosio-kulttuurisista ja taloudellisista syistä johtuen miehet päättävät yleensä yksin kondomin käytöstä. Näin SWAA

pyrkiikin kohdentamaan projektejaan myös miehille. Yksi tällainen miehille kohdennettu projekti on myös *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projekti, jonka yhteydessä olen siis aineistoni Mosambik-osan kerännyt.³³²

Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities –projekti lähtee liikkeelle siitä, että Mosambikin sosiaaliset, kulttuuriset, taloudelliset ja lainsäädännölliset puitteet ovat johtaneet miesten ja naisten epätasa-arvoiseen asemaan. Epätasa-arvo on puolestaan johtanut erityisesti naisten kasvaneeseen haavoittuvuuteen hiv/aids –epidemian edessä. Esimerkiksi naisten heikosta taloudellisesta asemasta johtuen monet naiset joutuvat selvittääkseen päivittäisistä menoistaan hankkimaan miehiltä seksin avulla rahaa tai hyödykkeitä. Lisäksi useat miehet katsovat päätäntävällän seksin harjoittamisesta olevan yksin heillä itsellään ja näin he katsovat olevansa oikeutettuja harrastamaan partnerinsa kanssa seksiä niin usein kuin vain itse haluavat. Samalla miehet ovat vielä varsin usein sitä mieltä, että oikeus päättää kondomin käytöstä on yksin heillä. Pitääkseen kiinni yksipuolisista oikeuksistaan miehet myös harjoittavat kaikenlaisia painostus- ja pakkokeinoja naisia kohtaan, kuten kotiväkivaltaa. Painostus- ja pakkokeinot kasvattavat puolestaan naisten haavoittuvuutta hiv/aids –epidemian edessä, koska esimerkiksi kotiväkivalta kasvattaa hiv-tartunnan saamisen riskiä seksin yhteydessä. Miesten ylivallan edessä naisilla itsellään on hyvin vähän puolustautumiskeinoja, sillä Mosambikissa ei ole esimerkiksi kotiväkivaltaa tuomitsevaa lakia.³³³

Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities –projekti keskittyy edellä mainittuun epätasa-arvoiseen tilanteeseen miesten ja naisten välillä Mosambikissa. Projekti pyrkii muuttamaan tilannetta työskentelemällä suoraan mosambikilaisten miesten kanssa sekä nostamalla epätasa-arvon olemassaoloa yleisesti esiin eri yhteyksissä. Projekti suoritetaan Mosambikin pääkaupungin Maputon ja läheisen Marracuenen seudun alueilla siten, että Maputossa projekti yrittää nostaa eri tilaisuuksissa esiin epätasa-arvon olemassaoloa ja näin herättää keskustelua hyvin laajalti sekä tavallisten ihmisten että poliittisten päättäjien, median, muiden kansalaisjärjestöjen ja erilaisten avustusjärjestöjen taholla. Noin kolmenkymmenen kilometrin päässä Maputosta sijaitsevalla Marracuenen seudulla suoritetaan puolestaan varsinainen projektin käytännön työ. Marracuenessa järjestetään projektin parissa suoraan miesten käytöksen muutokseen tähtäävää toimintaa. Projektin yhteydessä Marracuenessa organisoidaan tapaamisia kylien vanhimpien, traditionaalisten parantajien ja muiden kunnioitettujen yksilöiden välillä ja pyritään saamaan kyseisiä tahoja osallistumaan keskusteluun miesten ja naisten välisestä epätasa-arvosta. Lisäksi projektin parissa

³³² SWAA-MOZ 2006, 4–6.

³³³ Emt, 7–8.

organisoidaan myös seudun tavallisten miesten parissa vastaavia tapaamisia, joissa yhtäläillä pyritään keskustelemaan kyseisestä aiheesta. Projektin parissa koulutetaan myös vapaaehtoisia toimimaan projektin eri tehtävissä, kuten sairaiden ihmisten auttajina ja vertaistukena. Vielä lisäksi projektiin kuuluu aiheeseen liittyvän materiaalin levittäminen ja kondomien ympärivuorokautisen saatavuuden varmistaminen.³³⁴

Edellisen perusteella käy selväksi, että kyseessä on varsin kattava projekti, jonka lopulliset tavoitteet eivät suinkaan ole vain välittömän ensiavun tarjoamisessa, vaan kattavan rakennemuutoksen aikaansaannissa. Projekti pyrkii tekemään ihmisiä tietoisiksi naisista sortavista sosio-kulttuurisista käytännöistä ja muuttamaan näitä käytäntöjä. Lisäksi projektin tähtäimessä eivät ole vain tavalliset mosambikilaiset ihmiset, vaan projektin piirissä pyritään nostamaan asiaa esille myös erilaisissa Maputossa tapahtuvissa tapaamisissa, joissa on läsnä erilaisten poliittisten instituutioiden, median, muiden kansalaisjärjestöjen ja erilaisten avustusjärjestöjen edustajia. Näin projekti pyrkii ottamaan varsin isoa roolia hiv/aids –epidemian vastaisessa taistelussa Mosambikissa. Kyseinen rooli on itse asiassa paljon isompi kuin se rooli, joka kansalaisjärjestöille on virallisissa globaaleissa linjauksissa yleensä asetettu. Näin kyseessä olevan projektin ja projektin parissa työskentelevien ihmisten voidaan katsoa pyrkivän kasvattamaan toimijuuttaan yli heille valmiiksi tarjotun toimijuuden. Pyrkimys valmiiksi tarjotun toimijuuden ylittämiseen tekee juuri kyseisestä projektista ja projektin parissa työskentelevistä ihmisistä oman aiheeni kannalta varsin mielenkiintoisia, koska Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä toimijuus on kansainvälispoliittista.

6.2. KANSALAIJÄRJESTÖJEN TOIMIJUUS

Johdannossani kirjoitin, että kansalaisjärjestöjen toiminta on riippuvaista kansainvälisten rahoittajatahojen näkemyksistä. Kansalaisjärjestöjen riippuvuus kansainvälisten rahoittajatahojen näkemyksistä johtaa kansalaisyhteiskunnan idean vääristymiseen. Nyt perehdyn tähän seikkaan vielä lisää ja tarkastelen aiempaa tarkemmin, millaisia rooleja kansalaisjärjestöille ja kansalaisjärjestöjen palveluksessa työskenteleville afrikkalaisille ihmisille tässä yhteydessä siunaantuu. Kansalaisjärjestöille tarjottujen roolien esiin tuonnin seurauksena pystyn sijoittamaan *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin kyseisten roolien yhteyteen. Sijoittamisen kautta voin osoittaa sen, millä tavalla projekti ja projektin parissa työskentelevät ihmiset pyrkivät kasvattamaan toimijuuttaan yli heille valmiiksi tarjottujen toimijan roolien. Kansalaisjärjestöille yleensä tarjottujen toimijan roolien ja toimijan roolien ylittämisyhtymysten

³³⁴ Emt, 9–10 ja 12–13.

tarkastelun avulla pystyn tuomaan esiin *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin parissa työskentelevien ihmisten kokemusten kerronnallisen esityksen tulkintaan tarvittavan kontekstin. Kyseisen kontekstin avulla hahmottuu projektin parissa työskentelevien ihmisten kerronnan kansainvälispoliittisuus.

Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä kansalaisjärjestöiksi luokiteltavat ryhmittyvät ovat alusta alkaen olleet varsin keskeisessä asemassa. Koska monet Afrikan valtioiden hallinnot vähätelivät tai kielsivät hiv/aids-ongelman, vastasivat kansalaisjärjestöiksi luokiteltavat ryhmittyvät pitkälti 1980-luvun ja 1990-luvun alkupuolen ajan lähes yksin sairaiden ihmisten huolenpidosta, jommankumman vanhemman menettäneiden perheiden tuesta ja orvoksi jääneiden lasten huolehtimisesta.³³⁵ Monien Afrikan valtioiden hallintojen hiv/aids –ongelman laiminlyönti ja kansalaisjärjestöjen aktiivinen toiminta ei jäänyt huomaamatta myöskään kansainväliseltä yhteisöltä, joka alkoi Afrikan hiv/aids –epidemian vaikutuksien hillitsemiseen tähdätyssä toiminnassaan rahoittaa erityisesti kansalaisjärjestöjen toimintaa. Sittemmin useimpien Afrikan valtioiden hallintojen edustajat ovat ainakin retorisesti sivunneet hiv/aids –ongelmaansa ja Afrikan maiden hallintoja on integroitu osaksi multisektoraalista lähestymistapaa, jossa Afrikan maiden hiv/aids –epidemioita pyritään hillitsemään yhdessä eri toimijoiden kanssa. Afrikan maiden hallintojen mukaantulo Afrikan hiv/aids –epidemioiden multisektoraaliseen hallinnointiin ei ole kuitenkaan poistanut sitä, että Afrikan maiden hallintojen rooli epidemioidensa hallinnoinnissa on varsin marginaalinen. Suurimmaksi osaksi kansainväliset rahoittajat operoivat suoraan kansalaisjärjestöjen kanssa ohittaen kansallisen päätöksenteon.³³⁶

Kansalaisjärjestöjen korostunut rooli ei ole kuitenkaan ainoa asia, jonka perusta on Afrikan hiv/aids –epidemian alkuaikojen kehityksessä. Nykyään elossa on edelleen myös ajatus Afrikan hiv/aids –epidemian alkuaikoina välttämättömästä kansalaisjärjestöjen tarjoamasta välittömästä avusta epidemian uhreille. Globaaleissa linjauksissa kansalaisjärjestöjen oletetaan edelleen olevan niitä toimijoita, jotka taistelevat epidemiaa vastaan etulinjassa. Kansalaisjärjestöille luonteenomaisiksi tehtäviksi katsotaan globaaleissa linjauksissa esimerkiksi jo mainitut sairaista ihmisistä huolenpito, jommankumman vanhemman menettäneiden perheiden tuki ja orvoksi jääneistä lapsista huolehtiminen. Kansalaisjärjestöjen odotetaan toimivan myös yksinkertaisissa kenttätehtävissä, kuten kondomien välityksessä ja valistusmateriaalin jaossa.³³⁷

³³⁵ Rau 2006, 286.

³³⁶ Ks. tämän työn luku 1.2.

³³⁷ Seckinelgin 2005, 357–359.

Globaaleissa linjauksissa kansalaisjärjestöille luonteenomaiseksi katsotut tehtävät asettavat niin ikään globaaleissa linjauksissa hehkutetun kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden varsin outoon asemaan. Globaalien linjauksien retoriikassa kansalaisjärjestöjen asiantuntijuus tunnustetaan varsin auliisti ja kansalaisjärjestöjen näkemyksiä paikallisen tason problematiikasta pidetään elintärkeinä taistelussa Afrikan hiv/aids –epidemiaa vastaan. Samalla kuitenkin kansainväliset rahoittajatahot pitävät käytännössä tiukasti kiinni siitä, että heidän rahoittamansa kansalaisjärjestöprojektit hoidetaan globaalien linjausten periaatteita noudattaen. Näin rahoituksen kohteeksi valikoituvat vain sellaiset kansalaisjärjestöprojektit, jotka toimivat globaalien linjauksien odottamalla tavalla ja sisältävät esimerkiksi sairaiden ihmisten huolenpitoa tai kondomien jakelua. Globaalien linjauksien perusteella toimivilla kansainvälisillä rahoittajatahoilla on vain vähän luottoa kansalaisjärjestöjen paikallisen tason asiantuntijuuteen silloin, kun kansalaisjärjestöt hakevat rahoitusta globaalien linjausten sisältämistä periaatteista poikkeavalle toiminnalleen.³³⁸

Osa kansalaisjärjestöistä onkin Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä kyllästynyt ainoastaan kansainvälisten rahoittajien heille mahdollistamiin yksinkertaisiin kenttätehtäviin ja vain välittömän avun tarjoamiseen epidemian uhreille. Osa kansalaisjärjestöistä on alkanut kyseenalaistaa kansainvälisten rahoittajien suosimaa yksinkertaista projekti-lähestymistä epidemiaan. Kansalaisjärjestöt ovat alkaneet peräänkuuluttamaan sitä, että yksinkertaiset projektit eivät johda pitkällä aikavälillä muutokseen epidemian suhteen, koska rakenteelliset seikat tuhoavat nopeasti yksittäisten projektien saavutukset. Osa kansalaisjärjestöistä onkin hylännyt roolinsa ainoastaan yksinkertaisten projektien käytäntöönpanijoina ja ne ovat siirtyneet ottamaan itselleen myös laajemman rakennemuutoksen puolestapuhujan roolia. Nämä kansalaisjärjestöt katsovat, että heidän asiantuntemustaan tulisi kuunnella myös epidemian leviämisen taustalla vaikuttavien rakenteellisten epäkohtien kohdalla. Kyseiset kansalaisjärjestöt pyrkivätkin itse aktiivisesti nostamaan esiin itse merkitykselliseksi katsomiaan epäkohtia ja kritisoimaan epäkohdat mahdollistavia käytäntöjä ja periaatteita. Näin osa kansalaisjärjestöistä ei enää suostu esiintymään vain luonnollisina osina Afrikan hiv/aids –epidemian haitallisten vaikutusten hillitsemiseen pyrkivää koneistoa, vaan nämä kansalaisjärjestöt ovat varsin avoimesti politisoineet oman roolinsa, kuten Douglas Webb on todennut.³³⁹

Kansalaisjärjestöjen oman roolinsa politisointi ei ole kuitenkaan poistanut sitä, että kansalaisjärjestöt ovat edelleen riippuvaisia kansainvälisistä rahoittajista. Kansalaisjärjestöt eivät pysty käytännössä toimimaan ilman kansainvälisten rahoittajatahojen tukea. Näin

³³⁸ Rau 2006, 289–290 ja Seckinelgin 2005, 361–363.

³³⁹ Webb 2004, 23–25.

kansalaisjärjestöjen käytännön tason toimijuus on edelleen sidoksissa globaaleihin linjauksiin, vaikka kansalaisjärjestöt kohdistavatkin kritiikkiä samoihin linjauksiin. Lisäksi tilannetta monimutkaistaa entisestään se, että kansalaisjärjestöjen asiantuntijuus on sidoksissa käytännön toimintaan. Kansalaisjärjestöjä pidetään asiantuntijoina Afrikan hiv/aids –epidemian suhteen sen tähden, että kansalaisjärjestöt ovat tavallisia ihmisiä lähellä olevia toimijoita. Jos kansalaisjärjestö lopettaa käytännön tason projektien suunnittelun ja käytäntöönpanon kokonaan ja keskittyy ainoastaan laajempaan rakennemuutokseen, kansalaisjärjestön legitimiisyys asiantuntijana katoaa.³⁴⁰ Oman roolinsa politisoinnissa kansalaisjärjestöjen pitää näin tasapainoilla heille valmiiksi globaaleissa linjauksissa osoitetun roolin ja heidän hamuamansa laajemman roolin välillä. Kansalaisjärjestöt eivät voi asettua kokonaan heille osoitetun position ulkopuolelle, koska positio tekee kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden mahdolliseksi.

Edellä selvitettyjä kansalaisjärjestötoiminnan rajoja on hyödyllistä lähestyä foucault'laisesti. Kansalaisjärjestöjen toimijuus on kytketty diskurssiin, jonka rajat määrittelevät järkevänä pidetyn kansalaisjärjestötoiminnan rajat. Diskurssi sisältää idean, että kansalaisjärjestöt taistelevat epidemiaa vastaan etulinjassa yksinkertaisten projektien käytäntöönpanijoina. Jos kansalaisjärjestöt eivät kyseistä tehtävää suorita, eivät ne voi myöskään esiintyä diskurssin subjektina. Näin diskurssi pyrkii leimaamaan muut kansalaisjärjestötoiminnan muodot järjettömiksi tai tarpeettomiksi, mistä osoituksena on kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden laiminlyönti silloin, kun puhutaan epidemian leviämisen taustalla vaikuttavista rakenteellisista epäkohdista.

Kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden laiminlyönti linkittää kansalaisjärjestötoimintaa säätelevän diskurssin kehitysajatteluun, jonka perusta on moderniteetissa. Foucault'n ajatuksia hyväksyen käyttäen Escobar on kirjoittanut, että nykypäivän kehitysajattelun perusta voidaan yhdistää moderneissa yhteiskunnissa tapahtuneeseen muutokseen, jossa yhteiskunnan kapasiteetin alettiin nähdä muodostuvan sen osina olevista yksilöistä. Tällöin eripuolella yhteiskuntaa alkoi esiintyä tekniikoita, joiden tarkoituksena oli tuottaa ihmisestä entistä systemaattisempaa tietoa, jotta häntä voitaisiin hyödyntää yhteiskunnan tarpeiden kannalta entistä paremmin. Escobarin mukaan nykypäivän kehitysajattelun kannalta kyseisessä muutoksessa olennaista on muutoksen yhteydessä syntynyt idea siitä, että tiedon systematisoinnin avulla yhteiskunnan kehitystä voidaan ohjailta haluttuun suuntaan. Escobar jatkaa, että nykypäivän kehitysajattelussa kolmas maailma nähdään juuri samantapaisesti tiedon systematisoinnin avulla ohjailtavana kokonaisuutena. Ongelmallista tässä on se, että tiedon systematisoinnin avulla tavoiteltu ohjaaminen tapahtuu kehittyneempien maiden asettamien standardien mukaisesti. Kehittyneempien maiden asettamien standardien

³⁴⁰ Kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden sidoksisuudesta käytännön toimintaan ks. myös emt, 24–27.

näkökulmasta kolmannesta maailmasta tulee ongelma, joka pitää normalisoida. Tästä näkökulmasta kolmatta maailmaa luonnehtii köyhyyden ja tietämättömyyden kehä, josta voidaan vapautua ainoastaan neutraalina pidetyn länsimaisen tieteellisen tiedon avulla.³⁴¹

Kansalaisjärjestöjen asiantuntijuuden laiminlyönti on suoraa seurausta edellisestä Escobarin ajatusten kautta kuvatusta näkökulmasta. Seckinelgin on kirjoittanut, että kansalaisjärjestöt toimivat kehitysajattelun muodostamassa kontekstissa, jossa ymmärrys rikkaista ja köyhistä säätelee sitä, mitä köyhien hyväksi voidaan tehdä. Köyhät nähdään lopulta aina passiivisina avun vastaanottajina ja rikkaat puolestaan samaisen avun tarjoajina. Köyhien riveistä nousevat kansalaisjärjestöt voivat tässä kontekstissa toimia ainoastaan partenereina rikkaiden kanssa. Köyhien parista nousevat kansalaisjärjestöt eivät voi kyseenalaistaa koko kontekstia, koska köyhien ja rikkaiden välillä vallitsee hierarkinen suhde, josta johtuen rikkaiden tieto on aina lopulta parempaa kuin köyhien tieto.³⁴²

Rikkaiden ja köyhien välinen hierarkinen suhde ilmenee myös usein maailmanlaajuista terveyttä koskevissa puheenvuoroissa, kuten esimerkiksi Maailmanpankin globaalien aids-ohjelman strategiassa.³⁴³ Kyseisenlaisissa puheenvuoroissa painotetaan köyhyyden ja hiv/aids –epidemian leviämisen välillä olevaa yhteyttä ja peräänkuulutetaan sitä, että aids on ensisijaisesti köyhyysongelma, joka voidaan lopullisesti ratkaista vain taloudellisen kehityksen avulla. Afrikan hiv/aids –epidemian pitäminen ensisijaisesti köyhyysongelmana heijastelee ja edelleen vahvistaa moderniteettiin sidoksissa olevaa kyseenalaista kehitysajattelua, jossa kolmannen maailman ja kehittyneemmän maailman välillä nähdään vallitsevan hierarkinen suhde.³⁴⁴ Afrikan hiv/aids –epidemian pitäminen yksinkertaistetusti köyhyysongelmana johtaa afrikkalaisten leimaamiseen lähes toivottomiksi tapauksiksi, joiden elämää vaikeuttavasta hiv/aids –epidemiasta voidaan päästä eroon vain rikkaimpien maiden ohjauksessa. Tällaiseen leimaamiseen olisi syytä kiinnittää huomiota, sillä kyse on sekä valtasuhteesta maapallon rikkaiden ja köyhien välillä että Afrikan hiv/aids –epidemian tulevaisuuteen vaikuttavasta seikasta. Näin virallisten globaalien linjausten tarjoamaa toimijuutta suurempaa toimijuutta tavoittelevat kansalaisjärjestöt, kuten SWAA-MOZ, ovat varsin tärkeällä asialla. Epidemian tulevaisuus ja monien afrikkalaisten ihmisten toiminnan mahdollisuudet ovat sidoksissa näiden järjestöjen tavoitteiden onnistumiseen.

³⁴¹ Escobar 1992, 133–137.

³⁴² Seckinelgin 2006, 9. Tämä heijastelee koko globaalien terveyden taustalla olevaa ideaa siitä, että ”globaali terveys” voidaan saavuttaa ainoastaan modernin tiedon avulla. Tästä näkökulmasta modernista tiedosta poikkeavia käsityksiä terveydestä vaalivat paikalliset yhteisöt tulee ”käännättää”, jotta he voisivat saavuttaa terveyden. Ks. King 2002, 782.

³⁴³ Ks. The World Bank 2005.

³⁴⁴ En yritä väittää, että köyhyyden ja hiv/aids –epidemian välillä ei olisi mitään yhteyttä. On selvää, että köyhät ihmiset ovat aidsin ja muidenkin sairauksien suhteen haavoittuvammassa asemassa kuin varakkaammat ihmiset. Haluan vain painottaa sitä, että köyhyys ei automaattisesti johda passiivisuuteen ja voimattomuuteen erilaisten ongelmien edessä.

6.3. RAKENNEMUUTOKSEN VISIO

Seckinelgin on kirjoittanut, että Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä globaalien linjauksien sisältämä idea kansalaisyhteiskunnasta on abstrakti malli, joka ei ole yhtä afrikkalaisten ihmisten päivittäisen elämän kanssa. Seckinelgin kuitenkin jatkaa, että vaikka kansalaisyhteiskunnan idea ja afrikkalaisten ihmisten päivittäinen elämä eivät olekaan yhteismitalliset, ei kansalaisyhteiskunnan idea silti ole merkityksetön asia afrikkalaisille ihmisille. Tämä johtuu siitä, että globaalien linjauksien mukaisen käsityksen epidemiasta omaavat kansainväliset rahoittajatahot rahoittavat vain sellaista kansalaisyhteiskuntatoimintaa, jossa afrikkalaiset ihmiset ovat järjestyneet globaalien linjausten sisältämän kansalaisyhteiskunnan idean mukaan. Seckinelgin esittääkin, että edellisestä johtuen monet afrikkalaiset ihmiset yhdistävät epidemian parissa toimimisen ainoastaan kansalaisjärjestöihin ja muihin globaalien linjausten mukaisiin organisaatiomuotoihin. Globaaleja linjauksia kunnioittavalla tavalla järjestäytymisestä on siis tullut afrikkalaisille ihmisille toimijuuden saamisen ehto Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä. Toimijuuden saamisen ehdollistaminen on lisäksi pystynyt tuottamaan afrikkalaisten ihmisten keskuuteen tietynlaisen todellisuuden, jossa afrikkalaiset ihmiset ovat usein itsekin sisäistäneet kyseiset globaalien linjausten sanelemat ehdot ja ryhtyneet yhdistämään oman toimijuutensa ainoastaan globaalien linjausten peräänkuuluttamiin organisaatiomuotoihin.³⁴⁵

Seckinelginin ajatukset voidaan hyvin yhdistää Foucault'n ajatuksiin siitä, miten moderni valta tuottaa subjektinsa. Moderni valta pyrkii vaikuttamaan ihmisten toimintaan ja päämääriin tavalla, joka saa asioiden kulun näyttämään luonnolliselta. Näin moderni valta pyrkii tuottamaan subjektinsa todellisuuden. Edellisiä Seckinelginin ajatuksia voidaan siis pitää modernin vallan logiikan ilmauksena Afrikan hiv/aids –epidemian vaikutusten hillitsemiseen tähtäävän kansalaisyhteiskuntatoiminnan tapauksessa. Seckinelginin ajatukset tuovat esiin edellisessä luvussa selvitetyn kansalaisjärjestötoimintaa säätelevän diskurssin sisäistämisen paikallisella tasolla. Kansalaisjärjestötoimintaa säätelevän diskurssin sisäistämiseen paikallisella tasolla tulee suhtautua vakavasti, sillä sisäistämisen seuraukset ovat hyvin negatiivisia afrikkalaisten ihmisten ja Afrikan hiv/aids –epidemian tulevaisuuden kannalta. Diskurssin sisäistäminen on viimeinen piste globaalien linjausten peräänkuuluttamassa kehityksessä, joka pyrkii asettamaan afrikkalaiset ihmiset eriarvoiseen asemaan suhteessa maapallon rikkaisiin ihmisiin ja joka rajoittaa merkittävästi afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia toimia epidemiansa parissa. Diskurssin sisäistäminen paikallisella tasolla johtaa todellisuuden jähmettymiseen globaalien linjausten peräänkuuluttamaan muotoon. Jos afrikkalaiset paikalliset ihmiset alkavat hahmottaa mahdollisuuksiaan globaalien

³⁴⁵ Seckinelgin 2006, 18–19.

linjausten mukaisesti, globaaleista linjauksista poikkeava todellisuus häviää pikkuhiljaa näkyvistä kokonaan.

Edellisen perusteella tulevaisuuden muutosta Marracuenessa käsittelevä aineistoni Mosambik-osa antaa ensisilmäyksellä varsin huolestuttavan kuvan. Nimittäin myös omassa aineistossani Afrikan hiv/aids –epidemian parissa toimimisen yhdistäminen globaalien linjausten peräänkuuluttamiin organisaatiomuotoihin näkyy hyvin selvästi. Esimerkiksi seuraava aineistostani irrottamani tekstikatkelma tuo esiin toimijuuden yhdistämisen globaalien linjausten peräänkuuluttamiin organisaatiomuotoihin varsin vahvasti:

Aikaisemmin ihmiset eivät tieneet mitä tehdä suojautuakseen eivätkä sairastuessaan tieneet miten toimia, mutta nyt yhteisössä on *järjestö*, joka auttaa meitä ja pystymme levittämään tietoa hiv/aidsista ja kuinka suojautua sen tarttumiselta.³⁴⁶

Edellä esitetty tekstikatkelma ei suinkaan ole ainoa aineistoni kohta, jossa hiv/aids –epidemian parissa toimiminen yhdistetään juuri kansalaisjärjestöihin.³⁴⁷ Kautta aineistoni Marracuenen seudulla tapahtuneessa muutoksessa painotetaan kansalaisjärjestöjen roolia. Aina kun aineistossani esitetään muutokseen johtaneita syitä, mainitaan SWAA-MOZ tai joku muu Marracuenessa toimiva kansalaisjärjestö, kuten FDC³⁴⁸ tai OMM³⁴⁹. Aineistostani on hyvin vaikea löytää mitään muuta syytä, joka muutokseen olisi johtanut. Ainoa kansalaisjärjestöjen toiminnasta riippumaton, mutta muutoksessa tarpeellisena osana aineistossani esiintyvä seikka, on hiv-testaus- ja neuvonta-asemien olemassaolo sekä muiden terveydenhuoltopalveluiden saatavuus. Testaus- ja neuvonta-asemien olemassaololle tai muiden terveydenhuoltopalveluiden saatavuudelle ei kuitenkaan yksinään anneta suurtakaan merkitystä. Ennen kuin testaus- ja neuvonta-asemien olemassaolo ja muiden terveydenhuoltopalveluiden saatavuus on voinut vaikuttaa positiivisesti muutokseen, on tarvittu kansalaisjärjestöaktivisteja kehottamaan ihmisiä käymään testeissä ja käyttämään muita terveydenhuoltopalveluita. Seuraavat kaksi katkelmaa ovat esimerkkejä kansalaisjärjestöaktivistien tärkeästä roolista testaus- ja neuvonta-asemien olemassaolon ja muiden terveydenhuoltopalveluiden saatavuuden yhteydessä:

³⁴⁶ Kaikki aineistoni Mosambik-osasta esiin nostamani esimerkkikatkelmat on kääntänyt portugalista suomeksi Maria Braga-Airisto (Äärettömän suuri kiitos, Maria!). Kyseisen katkelman kursivointi minun.

³⁴⁷ Lisäesimerkkeinä esitettäköön vielä seuraavat katkelmat: ”Erilaiset järjestöt, kuten SWAA tai FDC ovat olleet erittäin tärkeitä muutoksen saamiseksi. Näiden järjestöjen valistustyön vuoksi meillä ei ole enää niin paljon orpoja eikä aids-potilaita.” ja ”Nyt, vuonna 2016 elämme aivan toisenlaisessa maailmassa. Lääkärit tutkivat ja varoittivat mosambikilaisia suojan tärkeydestä. He pyysivät myös kollegoilta apua ja kansalaisjärjestö-ryhmät saapuivat Mosambikiin auttamaan taistelussa epidemiaa vastaan.”

³⁴⁸ Fundação para o Desenvolvimento da Comunidade (Mosambikilainen kansalaisjärjestö, joka työskentelee kehityksen, demokratian ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden hyväksi).

³⁴⁹ Organicação da Mulher Moçambicana (Mosambikilainen naisten oikeuksia ajava kansalaisjärjestö).

Eräässä perheessä Marracuenessa ensin kuoli vastasyntynyt lapsi ja sen jälkeen vauvan äiti sairastui vakavasti. Ilmoitin päiväsairaalaan, joka testasi äitiä ja tulos oli positiivinen (hiv). Ihmiset, erityisesti naiset, uskaltavat mennä testattavaksi ja keskustelevat keskenään tästä epidemiasta. Minun tehtäväni aktivistina on ollut ehdottaa ja neuvoa ihmisiä käymään terveyskeskuksissa testattavina ja muuttamaan seksuaalisia tapojaan.

Monet lähtevät sairaalaan saamaan hoitoa ja näin pidentämään elinikäänsä. Minulla on esimerkkinä eräs potilas, joka ei halunnut alussa mennä sairaalaan. Aloin käydä hänen luonaan keskustelemassa ja kerroin hänelle hiv/aidsista. Potilaille avautui uusi näkökulma ja hän koki tärkeäksi mennä sairaalaan. Potilas voi nyt hyvin ja jatkaa hoitoaan sairaalassa.

Paitsi että edelliset kaksi katkelmaa toimivat esimerkkeinä kansalaisjärjestöaktivistien tärkeästä roolista testaus- ja neuvonta-asemien olemassaolon ja muiden terveydenhuoltopalveluiden saatavuuden yhteydessä, toimivat kyseiset katkelmat myös esimerkkeinä tyypillisistä tehtävistä, joihin ihmiset yhdistävät aineistossani oman toimintansa. Aineistossani ihmiset yhdistävät oman toimintansa vahvasti globaalien linjausten peräänkuuluttamiin perinteisiin yksinkertaisiin kansalaisjärjestötehtäviin, kuten kondomien jakeluun, ihmisten valistukseen ja sairaista ihmisistä huolehtimiseen.³⁵⁰

Lähes aina kun aineistossani sivutaan sitä, mitä ihmiset ovat itse tehneet muutoksen aikaansaamiseksi, nousevat globaalien linjausten peräänkuuluttamat perinteiset yksinkertaiset kansalaisjärjestötehtävät esiin. Tämä osoittaa kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja diskurssin takuuna olevan kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen voiman. Marracuenelaisten ihmisten oma näkemys toimintamahdollisuuksistaan seurailee varsin vahvasti globaalien linjausten sisältämiä ideoita, koska ihmisille ei Marracuenessa ole siunaantunut juurikaan muita mahdollisuuksia toimijuuden saavuttamiseen kuin globaalien linjausten heille osoittamat toimintamahdollisuudet.³⁵¹ Näin kansalaisjärjestötoimintaa rajaavaa diskurssia ja diskurssin takuuna olevaa kansainvälisen rahoituksen ehdollistamista voidaan foucault'laisesti ajatella dispositiivina. Kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksessa on kyse tiedon ja käytännön yhteenkietoutumisesta, jonka seurauksena syntyy Marracuenelaisen aktivistin position synnyttämä dispositiivi. Marracuenelainen ei voi olla aktivisti ilman sidosta tähän dispositiiviin.

³⁵⁰ Aineistossani todetaan edellä esitettyjen esimerkkien lisäksi mm. seuraavaa: ”Olen varma suuresta merkityksestäni tässä suunnanmuutoksessa, koska olin kertomassa yhteisössäni suojan tärkeydestä.”, ”Olen SWAA:n aktivistina tehnyt paljon töitä, kuten esim. nuorten valistus, kondomien jakelu, potilaiden auttaminen.” ja ”Taistelemme aidsia vastaan yhteisössä antamalla ohjausta suojautumista varten, lohduttamalla sairaita, kertomalla tartunnasta ja suojelumekanismeista.”

³⁵¹ Marracuene on köyhää seutua, jossa ihmiset elättävät itsensä pienimuotoisella maataloudella, kalastuksella ja kaupankäynnillä. Näin ulkopuolinen rahoitus on marracuenelaisille epidemian parissa toimimisen ehto. Ks. SWAA-MOZ 2006, 9.

Kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvää dispositiivaa ei kuitenkaan tule käsittää kaiken vallan omistavaksi rakenteeksi. Kuten Foucault on painottanut, dispositiivi on koko ajan potentiaalisesti muutoksen alainen dynaaminen kokonaisuus, jonka jatkuvuus perustuu sen kykyyn tuottaa itse itsensä uudelleen. Kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin tapauksessa dispositiivin itse itsensä uudelleen tuotto nojaa dynamiikkaan, jota Seckinelgin kutsuu filosofi Ian Hackingiltä lainaamallaan termillä silmukkavaikutus (eng. *looping effect*). Silmukkavaikutus koostuu kolmesta vaiheesta, joista kahta ensimmäistä olen jo työssäni sivunnut.

Ensimmäisessä vaiheessa on kyse siitä, että kansainväliset rahoittajatahot antavat toimijuuden vain globaalien linjausten sisältämien ideoiden mukaisesti järjestäytyneille paikallisille afrikkalaisille ihmisille. Toisessa vaiheessa on kyse siitä, että rahoituksen ehdollistaminen on pystynyt tuottamaan afrikkalaisten ihmisten keskuuteen tietynlaista todellisuutta, jonka seurauksena afrikkalaiset ihmiset ovat usein itsekin sisäistäneet kyseiset globaalien linjausten sanelemat ehdot. He ovat ryhtyneet yhdistämään oman toimijuutensa ainoastaan globaalien linjausten peräänkuuluttamiin organisaatiomuotoihin. Kolmannessa vaiheessa globaalien linjauksien mukaisesti järjestäytyneet ja globaalit linjaukset sisäistäneet afrikkalaiset ihmiset kommunikoivat kansainvälisille toimijoille globaalien linjausten mukaisesti, mikä johtaa siihen, että ensimmäisen vaiheen menettely vaikuttaa nyt luonnolliselta. Nyt afrikkalaiset ihmiset vaikuttavat olevan jo valmiiksi järjestäytyneet globaalien linjausten sisältämien ideoiden mukaisesti, mikä johtaa siihen, että ensimmäisen vaiheen sisältämää rahoitusmenettelyä on syytä jatkaa. Näin Seckinelginin erottelemat kolme erillistä vaihetta alkavat seuraamaan toisiaan kehämäisesti yhä uudestaan ja uudestaan.³⁵²

Samalla kun Seckinelginin silmukkavaikutus kuvaa hyvin kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin dynamiikkaa, paljastaa silmukkavaikutus myös sen, miten kyseistä dispositiivaa voidaan horjuttaa. Kuten edellä esittämästäni silmukkavaikutuksen eri vaiheiden erittelystä voidaan huomata, dispositiivin dynamiikan keskeisin piste on silmukkavaikutuksen kolmas vaihe. Kolmas vaihe antaa dispositiivin sisältämälle tiedolle ja dispositiivin osana oleville käytännöille legitimitetin. Kolmas vaihe on se, jonka seurauksena dispositiivi tuottaa itsensä lopulta uudelleen luonnollisena totuutena ja rationaalisina käytäntöinä. Näin jälleen poikkeavien kokemusten arvo tulee esiin. Paikallisten afrikkalaisten ihmisten kokemukset, jotka eivät ole yhteneväisiä kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin

³⁵² Kolmannesta vaiheesta, ks. Seckinelgin 2006, 21.

kanssa eivät myöskään legitimoiki kyseistä dispositiivaa. Poikkeavat kokemukset osoittavat dispositiivin epäluonnollisuuteen ja näin hankaloittavat dispositiivin dynamiikkaa. Tätä kautta on myös mahdollista huomata se, että vaikka aineistoni Mosambik-osassa ihmiset yhdistävätkin kerronnassaan muutoksen ja kansalaisjärjestöjen toiminnan varsin tiukasti yhteen ja painottavat globaalien linjausten mukaisia kansalaisjärjestötehtäviä, löytyy aineistostani silti myös jotain globaaleja linjauksia vastustavaa.

Edellä kuvatun dispositiivin kanssa yhtenäistä ei ole marracuenelaisten ihmisten kerronnasta esiin nouseva rakennemuutoksen visio. Rakennemuutoksen visio merkityksellistää heidän toimintaansa ihan toisella tavalla kuin globaalien linjausten peräänkuuluttamat kansalaisjärjestötehtävät, jotka tähtäävät vain välittömän avun tarjoamiseen. Aineistossani perinteisiä kansalaisjärjestötehtäviä ei suoriteta vain kivunlievittämistarkoituksessa tai ainoastaan käytännön työtä tekevänä hiv/aids – epidemian vastaisen taistelun etulinjana, vaan aineistossani perinteiset kansalaisjärjestötehtävät ovat osa suunnitelmallista ponnistelua kohti itse määriteltyä yhteistä hyvää. Seuraava aineistostani irrottama katkelma tuo erityisen hyvin esiin sen itse määritellyn yhteisen hyvän, jota kohti *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin työntekijät ponnistelevat:

Haluan kertoa heti alkuun, kuinka mahtava tämä vuosi 2016 on. Nyt itketään vähemmän ja ihmiset eivät enää vaikene: enää ei tarvitse peitellä sairastavansa hiv-aidsia. Jokainen marracuenelainen näkee, kuinka aids kuuluu arkielämään, ja pyrkii suojautumaan siltä.

Elämäni on erilaista aiemmasta, koska asun nyt sellaisessa älykkäässä, tietoisessa ja avoimessa yhteisössä. Olen onnellinen, kun enää ei tarvitse kuulla ihmisten kertovan menettävänsä rakkaimpansa aidsiin... Voimme tuntea olomme turvalliseksi, koska tiedämme, että kaikki ovat saaneet aidsista tietoa ja osaavat ja haluavat suojautua.

Katkelma havainnollistaa hyvin projektin työntekijöitä eteenpäin ajaavaa uskoa. Projektin työntekijät uskovat pystyvänsä muuttamaan Marracuenen älykkääksi, tietoiseksi ja avoimeksi yhteisöksi, jossa ”[n]äyttää siltä, että kaikki olisimme saman perheen jäseniä, koska niin helposti ymmärrämme toisiamme puhuttaessa aidsin problematiikasta.”, kuten eräässä aineistoni kohdassa todetaan.

Projektin työntekijöiden uskossa ei ole kyse epätodennäköisestä häilyvästä tulevaisuuden toiveesta, vaan vakaasta ja realistisesta uskosta ihmisten omiin mahdollisuuksiinsa muuttaa maailmaa. Aineistossani on läsnä usko siihen, että ihmisten oman toiminnan kautta Marracuenen hiv/aids – tilanne voidaan saada aisoihin. Ihmiset kokevat, että he ovat itse ottaneet ohjat omiin käsiinsä; he tietävät, mihin toiminnassaan pyrkii ja miten he voivat pyrkimyksensä päästä. He todella kokevat olevansa aktiivisia rakennemuutoksen alullepanijoita.

Näin projektin työntekijät eivät tunnu olevan sisäistäneet globaalien linjausten afrikkalaisille ihmisille yleensä tarjoamaa varsin rajattua toimijuutta, vaan päinvastoin projektin parissa työskentelevät ihmiset tuntuvat vaativan itselleen paljon suurempaa toimijuutta. Projektin parissa työskentelevät marracuenelaiset eivät suostu olemaan luonnollisia osia kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvässä dispositiivissa. Vaikka he ovatkin köyhiä ihmisiä, he katsovat kuitenkin pystyvänsä toimimaan hiv/aids –epidemian parissa hyvin aktiivisesti ja kattavasti. He tuntevat itse oman yhteisönsä tavat ja katsovat, että näitä tapoja muuttamalla hiv/aids –epidemian leviäminen voidaan heidän yhteisössään pysäyttää. Seuraavat aineistostani esiin nostamani katkelmat esimerkillistävät hyvin projektin parissa työskentelevien ihmisten sofistikoitunutta tietoisuutta oman yhteisönsä ongelmista, joita heidän on tarvinnut muuttaa epidemian kuriin saamiseksi. Kyseiset katkelmat ilmentävät ihmisten tietoisuutta perinteisten miesten roolien muutoksen tärkeydestä, sairaiden ihmisten leimaamisen ja syrjinnän poistamisen tärkeydestä ja sairaista ihmisistä huolehtimisen tärkeydestä.

Nyt Marracuenessa esiintyy uusia tartuntoja harvemmin johtuen työstä jota on tehty sen eteen... Marracuenelaiset miehet käyttäytyvät eri tavalla nyt vuonna 2016 kuin kymmenen vuotta sitten. Nyt he pitävät kotona huolta sairastuneista ja lapsista... Nyt he tukevat ja auttavat naisia ja ottavat osaa perheen hyvin voimiseksi. Kotiväkivaltaa ei enää esiinny. Miehet ovat uskollisia vaimoilleen.

Marracuenessa jouduttiin tekemään kovasti töitä monella tasolla, jotta saataisiin hiv/aids-luvut laskemaan. Ensin piti neuvoa tartunnan saaneita kuinka he voisivat kohentaa elämänsä, mutta myös heidän sukulaisiaan piti neuvoa kuinka heidän piti suhtautua hiv/aidsin sairastaneeseen sukulaiseen ilman syrjintää ja häpeäleimaa. Viimeisten 10 vuoden aikana suuri osa kansasta lopetti tiettyjen hiv/aidsin leviämistä edistävien kulttuuripiirteiden harrastamisen.

Marracuenessa epidemia on kontrollissa ja ihmiset ovat saaneet lisää tietoa hiv/aidsista aktivisteilta... Iso muutos on tapahtunut erityisesti miesten suhtautumisessa hiv-aidsiin sairastuviin henkilöihin. Nykypäivänä seurustellaan hiv-aidsiin sairastuneiden henkilöiden kanssa ja heitä hellitään. Merkittäviä muutoksia ihmisissä on lähimmäisen rakastaminen ja uskollisuus kumppanille.

Katkelmat viittaavat siihen, että projektin parissa työskentelevät ihmiset eivät katso tarvitsevansa maailman rikkaiden tietoa siitä, miten epidemian suhteen tulisi menetellä, vaan he tietävät sen itsekin. Projektin työntekijät omaavat varsin selkeän käsityksen siitä, miten ihmisten käytöksen pitää muuttua ja miten jo sairastuneisiin pitää suhtautua, jotta epidemia saadaan Marracuenessa kuriin. Heidän visiossaan vuonna 2016 heidän yhteisössään hiv/aids –luvut on saatu kuriin heidän oman asiantuntemuksensa ja ponnistuksiensa seurauksena. Kuten eräässä aineistoni kohdassa yksinkertaisesti todetaan, ”muutos on tapahtunut, koska *olemme* tehneet töitä sen eteen.”³⁵³ Näin nämä ihmiset häiritsevät kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin dynamiikkaa. He eivät suostu ongelmattomasti vain legitimoimaan dispositiivin peräänkuuluttamaa todellisuutta ja

³⁵³ Kursivointi minun.

hyväksymään dispositiivin sisältämiä käytäntöjä. He eivät suostu vain elämään dispositiivin muodostamassa kehässä, jossa dispositiivi luo itsensä aina uudelleen ja uudelleen, kunnes lopulta paikallisista ihmisistä riippumaton makrotason taloudellinen kehitys ratkaisee heidänkin yhteisönsä hiv/aids –ongelman. Päinvastoin, he katsovat olevansa valmiita ratkaisemaan yhteisönsä ongelmat itse ja näin samalla vapauttamaan itsensä dispositiivin liikkeestä.

6.4. MIELIKUVITUKSEN VOIMA

Vaikka edellä tulkitsemani aineisto on Marracuenelaisten kansalaisjärjestö-aktivistien mielikuvituksen tuottamaa tulevaisuuteen suuntautunutta kerrontaa, ei sitä silti pidä aliarvioida. Mielikuvituksella on nimittäin ihmisten elämässä hyvin tärkeä poliittinen funktio. Kuten Sarbin kirjoittaa, mielikuvituksen avulla ihmiset pystyvät vapautumaan heidän välittömän ympäristönsä heille asettamista rajoitteista. Mielikuvituksen avulla ihmiset pystyvät ajattelemaan elämänsä myös objektien ja tapahtumien kautta, jotka eivät ole varsinaisesti läsnä heidän sen hetkessä elämässään.³⁵⁴ Mielikuvituksen kautta tapahtuvan vapauden tavoittelun merkitys kasvaa vielä silloin, kun vapautta tavoitellaan moderniteetin yhteydessä tiedon/vallan yhteenkietoutuneisuuden kautta syntyneen todellisuuden keskellä. Tällöin vapauden tavoittelu ei voi tapahtua todellisuudesta kertovan tiedon kautta, koska tietoa ei ole mahdollista erottaa vallasta. Näin moderniteetille tyypillisen tiedon/vallan yhteenkietoutumisen yhteydessä vapauden tavoittelun välineeksi nousee valistuksen perintöön sidottu kriittinen asenne, johon kuuluu todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi kuin todellisuus kyseisellä hetkellä näyttää. Todellisuuden kuvittelu toisenlaiseksi on todellisuuden koettelua vapaudella, jonka kautta todellisuutta pyritään arvioimaan ja kaunistelemaan, kuten Foucault on jo aiemmin tässä työssä esitetyissä kirjoituksissaan todennut.

Mielikuvituksen käytön avulla ihminen voi siis kriittisesti reflektoida kokemuksiaan ja näin synnyttää kokemuksistaan uudenlaisia tulkintoja, jotka voivat poiketa tiedon/vallan yhteenkietoutuneisuuden tuottaman todellisuuden pyrkimyksistä. Uudenlaiset tulkinnat taas puolestaan harvoin jäävät vain ihmisen sisäisen maailman pariin, sillä uudenlainen tulkinta synnyttää usein uudenlaista toimintaa. Kuten Appadurai on kirjoittanut, mielikuvitus on ilmaisun alkusoitto ja etenkin kollektiivisissa muodoissaan mielikuvitus voi helposti johtaa toimintaan.³⁵⁵

³⁵⁴ Sarbin 2004, 11.

³⁵⁵ Appadurai 1998, 7. Kyseisen Appadurain ajatuksen tueksi nostettakoon lisäksi jo tässä työssä aiemmin esitetty Carrin ajatus toiminnan jäsentymisestä tulevaisuuden kautta. Ks. tämän työn luku 4.1.

Kollektiivisen mielikuvituksen roolia tulee painottaa myös SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin yhteydessä, sillä koko projektin olemassaolo kumpuaa siitä mielikuvituksellisesta visiosta, jonka projektin työntekijät omaavat. Projektin parissa toimivien ihmisten toiminnan merkityksellistää tulevaisuuden rakennemuutoksen visio, jota ilman projektin varsin kattavalta toiminnalta katoaisi pohja. Näin mielikuvituksen tuotoksia ei suinkaan pidä aliarvioida, sillä mielikuvituksella voi usein olla varsin suuri rooli ihmisten käytännön elämän poliittisissa tavoitteissa. Erityisesti silloin kun ihmiset pyrkivät toimimaan vastoin yleistä rationaliteettia, nousee ihmisten mielikuvitus yleensä tärkeimmäksi toiminnan katalyytiksi, kuten *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektinkin yhteydessä.

Mielikuvituksen käytön ei kuitenkaan tarvitse välttämättä johtaa edes käytännön toimintaan ja silti mielikuvituksen käytön avulla synnytyt tulkinnat voivat olla poliittisesti merkittäviä. Jo pelkkä mielikuvituksellinen visiointi voi olla merkittävää siksi, että sen kautta voi hahmottaa toisinajattelun mahdollisuuksia. Kuten oman Mosambik-osan aineistoni yhteydessä, jo pelkkä mielikuvituksellinen visio itsessään voi osoittaa vallitsevien totuuksien epäluonnollisuuteen. Oman aineistoni kohdalla vallitsevien totuuksien epäluonnollisuuteen osoittaminen tapahtuu siten, että kun projektin työntekijöiden tulevaisuuden visiota ei voi ongelmattomasti sijoittaa kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin yhteyteen, katoaa samalla dispositiivin legitimitetti.

Tästä näkökulmasta voidaan suhtautua varsin positiivisesti Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä oman roolinsa politisoineihin kansalaisjärjestöihin, kuten SWAA-MOZ:iin. Vaikka kyseisten kansalaisjärjestöjen tavoittelema laajemman rakennemuutoksen puolestapuhujan rooli jäisikin lopulta haaveeksi tai kyseisten kansalaisjärjestöjen toimeenpanevat globaalien linjausten peräänkuuluttamia yksinkertaisia kansalaisjärjestötehtäviä kattavampiin tuloksiin pyrkivät projektit eivät onnistuisi tavoitteissaan, ovat kyseiset kansalaisjärjestöt kuitenkin onnistuneet jossain. Kyseiset kansalaisjärjestöt ovat onnistuneet luomaan lisää liikkumatilaa joidenkin afrikkalaisten ihmisten mielikuvitukselle ja myös nostamaan joitain afrikkalaisia mielikuvituksellisia visioita kattavammin esiin kuin mitä ilman kansalaisjärjestön toimintaa olisi ollut mahdollista. Tämä on jo ollut, ja on edelleen, Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä poliittisesti merkittävää.

7. JOHTOPÄÄTÖKSET

Afrikan hiv/aids –epidemia on hyvin kansainvälispoliittinen epidemia. Epidemian kansainvälispoliittisuus johtuu siitä, että epidemia on nostettu lukuisten eri toimijoiden taholta esiin globaalina uhkana ja ongelmana. Epidemian globaalista hahmottamisesta johtuen epidemiaa luonnehtii globaalisuus, jonka seurauksena afrikkalaiset valtiot, yhteisöt kuin yksilötkin ovat joutuneet keskelle epidemiasta käytävää maailmanlaajuista keskustelua. Eri puolilla maailmaa voi varsin helposti kuulla, katsella tai lukea erilaisia Afrikan hiv/aids –tilanteen eri puolia käsitteleviä puheita, dokumentteja, artikkeleita, tms. Ympäri maailmaa esiintyvä kiinnostus Afrikan hiv/aids –epidemiaa kohtaan on sinänsä varsin positiivista. Afrikassa on kuitenkin käynnissä hi-viruksen aiheuttama suuri inhimillinen tragedia, joka on varmasti ansainnut kaiken saamansa huomion ja itse asiassa ansaitsisi vielä nykyistä enemmänkin huomiota. Monien Afrikan valtioiden köyhyydestä johtuen suurin osa mantereen valtioista ei omaa omasta takaa riittäviä resursseja epidemiansa kuriin saattamiseen. Näin Afrikan hiv/aids –epidemian tulevaisuus on sidoksissa epidemian saamaan maailmanlaajuiseen huomioon. Afrikan hiv/aids –epidemia on mahdollista saada kuriin ainoastaan mantereen ulkopuolisten rahoittajien tuella. Ilman mantereen ulkopuolisten rahoittajien tukea afrikkalaisilla ihmisillä ei ole mahdollisuutta toimia epidemioidensa parissa.

Maailmanlaajuisen yhteistyön tärkeys Afrikan hiv/aids –epidemian kuriin saattamiseksi ei saa kuitenkaan estää maailmanlaajuisen keskustelun ja keskustelun seurausten kriittistä tarkastelua. Tärkeää on nimittäin huomata se, että kyseinen keskustelu ei suinkaan ole aina niin avointa kuin aidon poliittisen keskustelun pitäisi olla. Usein kyseisessä keskustelussa totuuden aseman saavat väitteet perustuvat vajavaiseen ymmärrykseen, joka taas on seurausta keskustelun yksipuoleisuudesta. Kaikki eivät saa keskustelussa yhtäläillä ääntään kuuluviin kuin toiset. Valitettavan usein ääntään eivät saa keskustelussa kuuluviin ne, joita epidemia on koskettanut kaikkein eniten.

Usein tavallisten afrikkalaisten ihmisten oma ääni loistaa poissaolollaan heidän asuttamansa mantereen epidemiasta maailmanlaajuisesti keskusteltaessa. Näin ollen afrikkalaisten ihmisten oma kokemus epidemiastaan ei aina vastaakaan maailmanlaajuisen keskustelun käsityksiä. Tämä on varsin ongelmallista, sillä maailmanlaajuisen keskustelun seurauksena on syntynyt vajavaiseen ymmärrykseen perustuvia käytäntöjä, jotka pakottavat afrikkalaisia ihmisiä heille ei-luonnollisiin rooleihin. Tällainen tilanne on syntynyt kansalaisyhteiskuntatoiminnan tapauksessa. Maailmanlaajuisen keskustelun seurauksena on syntynyt kansalaisyhteiskuntatoimintaa painottavia globaaleja linjauksia, joissa kansalaisyhteiskuntatoiminnaksi tunnistettavan toiminnan mahdollinen

sisältö on määritelty etukäteen jo afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajoittavaksi. Joskus afrikkalaisia ihmisiä myös pakotetaan tiettyihin rooleihin aivan tietoisesti. Tätä tapahtuu etenkin silloin, kun afrikkalaiset hiv-positiiviset ihmiset leimataan Afrikan ulkopuolisen maailman turvallisuutta uhkaaviksi tartuttajiksi, joiden liikkeet valtioiden rajojen yli pitää estää. Afrikkalainen hiv-positiivinen ihminen leimataan tällöin yksipuoleisesti vaaralliseksi yhteisen hyvinvoinnin perusteella ja poikkeavia näkökantoja ei suostuta kuuntelemaan.

Afrikkalaisten äänien huomiotta jättämisestä ja tietoisesta vaimentamisesta johtuen Afrikan hiv/aids –epidemian ympärillä käytävässä maailmanlaajuisessa keskustelussa on kyseessä myös poliittinen kamppailu. Epidemian ympärillä käytävässä maailmanlaajuisessa keskustelussa kyse on myös siitä, kuka saa edustaa itseään keskustelussa ja kenet määrittää hänen omat näkemyksensä sivuuttamalla. Lisäksi kyse on siitä, miten jonkun osallistumista keskusteluun yritetään rajoittaa ja miten joku voi saada itselleen lisää edustautumisen mahdollisuuksia kyseisessä keskustelussa. Omassa tutkimuksessani olen halunnut seurata tätä käynnissä olevaa kamppailua ja myös tutkimuksellani osallistua kyseiseen kamppailuun. Olen seurannut kamppailua hiv-positiivisen ihmisen maahan saapumiselle asetettujen ehtojen ja kansalaisyhteiskuntatoiminnan tapauksissa. Näiden kahden tapauksen piirissä olen tuonut esiin afrikkalaisten ihmisten kohtaamia rajoituksia ja rationaliteettia kyseisten rajoitusten takana. Lisäksi olen afrikkalaisten ihmisten kokemuksiin perehtymällä tuonut esiin rajoitusten takana olevasta rationaliteetista poikkeavia näkökulmia, jotka tarjoavat mahdollisuutta toisinajatteluun kyseisten rajoitusten yhteydessä.

Sekä rajoitusten että mahdollisuuksien esiin tuonnissa olen käyttänyt hyväkseni erityisesti Foucault'n ja Fanonin ajatuksia. Foucault'laisesta subjekti-näkökulmasta olen seurannut poliittista kamppailua SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin yhteydessä. Projektin yhteydessä olen selvittänyt, minkälaisia rajoituksia kansalaisjärjestötoimintaa rajaava diskurssi kansalaisjärjestöille asettaa ja miten kyseinen projekti suhteessa diskurssiin asettuu. Lisäksi olen tuonut esiin kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin toimintaa. Olen seurannut sitä, millä tavalla projektin työntekijöiden kokemus seurailee dispositiivin heille luomia rajoja ja millä tavalla heidän kokemuksensa poikkeaa dispositiivin rajoista.

Fanonin ajatusten avulla luomastani objekti-näkökulmasta olen puolestaan seurannut *Confessions of an AIDS victim* –romaanin päähenkilön ja homodiegeettisen kertojan Catharine Njerin traagista kohtaloa. Njerin traaginen kohtalo on seurausta hänen hiv-tartunnastaan, joka estää hänen jatko-

opiskelumahdollisuutensa Yhdysvalloissa. Hiv-positiivisuutensa paljastumisen jälkeen Njeri torjutaan yksipuoleisesti, kuten aikanaan mustaihoiset ihmiset kolonialistisissa yhteiskunnissakin torjuttiin. Njeristä tehdään nykypäivän kolonisoitu abjekti. Njeri ei kuitenkaan vain suostu passiivisesti alistumaan kohtaloonsa, vaan hän pyrkii kirjoittamalla kriittisesti refleктоimaan kohtaloaan. Njeri ei pysty kriittisen reflektion avulla muodostamaan selkeää käsitystä omasta kohtalostaan, mutta hän pystyy kuitenkin problematisoimaan häntä kohdanneita rajoituksia.

Molempien aineistoni osien tarkastelun tärkeimpänä antina pidän sitä, että vaikka SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projektin työntekijät ja Njeri ovat kohdanneet voimakkaita rajoituksia, ovat he silti pystyneet kyseenalaistamaan näitä rajoituksia. Vaikka projektin työntekijät ja Njeri on pakotettu heidän mahdollisuuksiaan rajoittaviin rooleihin, ovat molemmat silti pystyneet tuomaan kertomuksissaan esiin jotain heidän roolinsa ylittävää. SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projektin työntekijät ovat kertomuksessaan onnistuneet tuomaan esiin, että he eivät suostu kyseenalaistamatta legitimoimaan kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvän dispositiivin toimintaa. Njeri taas on pystynyt tuomaan kerronnassaan esiin hiv-positiivisten ihmisten maahan saapumiselle asetettujen ehtojen kyseenalaisuuden. Näin sekä projektin työntekijät että Njeri ovat pystyneet ottamaan poliittisesti merkittävän roolin Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä. Sekä projektin työntekijät että Njeri ovat onnistuneet ilmaisemaan itseään yleisestä rationaliteetista poikkeavalla tavalla muille ihmisille.

SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön projektin työntekijöiden ja Njerin kyky ilmaista itseään yleisestä rationaliteetista poikkeavalla tavalla muille ihmisille on Afrikan hiv/aids –epidemian yhteydessä hyvin merkittävää. Täytyy muistaa, että epidemian laaja-alaisuudesta johtuen globaaleilla informaatiovirroilla on hyvin keskeinen rooli siinä, miten epidemiaan suhtaudutaan. Näin afrikkalaisten ihmisten kyky ilmaista itseään yleisestä rationaliteetista poikkeavalla tavalla muille ihmisille epidemiansa yhteydessä on epidemian tulevaisuuden suhteen hyvin merkittävä seikka. Afrikan hiv/aids –epidemiasta ollaan kuitenkin hyvin kiinnostuneita ympäri maailmaa ja eri puolelta maailmaa löytyy ihmisiä, jotka ovat valmiita kuuntelemaan afrikkalaisten ihmisten ääniä myös silloin, kun afrikkalaisten ääni poikkeaa virallisista globaaleista linjauksista. Näin poikkeavien kokemusten ilmaisu voi johtaa afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajaavien käytäntöjen ja diskurssien muutokseen. Tärkeä on kuitenkin huomata, että puhun käytäntöjen ja diskurssien muutoksesta enkä yksipuoleisesta kumoamisesta tai tuhoamisesta. Tämä ero on olennainen, koska monien afrikkalaisten ihmisten elämän jatkuminen on sidoksissa samoihin käytäntöihin ja diskusseihin, jotka heidän mahdollisuuksiaankin rajaavat. Tämä johtuu siitä, että

Afrikan hiv/aids –epidemiasta kärsivät maat eivät itse omaa tarvittavia resursseja epidemian pysättämiseen ja näin Afrikan maat ovat riippuvaisia ulkopuolisesta avusta.

Afrikkalaisten yleisestä rationaliteetista poikkeavien ilmaisujen kohdalla pitää myös muistaa se, että poikkeavien ilmausten artikulointi ei ole helppoa. Kuten olen tutkimuksessani painottanut, afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajaavat käytännöt ja diskurssit eivät esiinny vain yhtenä toimintalinjana tai näkökulmana muiden joukossa. Afrikkalaisten ihmisten mahdollisuuksia rajaavat diskurssit ja käytännöt pyrkivät estämään niiden kritisoinnin tekemällä kritiikin mahdottomaksi. Esimerkiksi kuten aineistoni Mosambik-osan analyysissäni toin esiin, kansalaisjärjestötoimintaa rajaavan diskurssin ja kansainvälisen rahoituksen ehdollistamisen yhteisvaikutuksesta syntyvä dispositiivii pyrkii tuottamaan afrikkalaisten ihmisten keskuuteen todellisuutta, joka tekee mahdottomaksi dispositiivin kyseenalaistamisen.

Usein yleisestä rationaliteetista poikkeavat ilmaukset eivät olekaan mahdollisia ilman luovuutta. Kuten Foucault'n ja Fanonin tuotannoista on nähtävissä poikkeavuuden ilmaisut ovat usein sidoksissa luoviin esitysmuotoihin, kuten avantgardekirjallisuuteen ja runouteen. Näin poikkeavia ilmaisuja Afrikan hiv/aids –epidemiankin yhteydessä on syytä etsiä luovien esitysmuojen kautta. Itse tutkimuksessani käyttämät kertomukset ovat yksi mahdollinen luova esitysmuoto, josta poikkeavia ilmaisua voidaan etsiä. Kuten analyysiluvuistani kävi ilmi, kertomusten avulla afrikkalaisten ihmisten on mahdollista ilmaista epidemiasta myös poikkeavia kokemuksia, jotka eivät suoranaisesti asetu yleistä rationaliteettia säätelevien diskurssien ja käytäntöjen alaisuuteen. Näin pitäisin hyvin tärkeänä, että luovia esitysmuotoja käytettäisiin aineistona Afrikan hiv/aids –epidemiaa koskevassa tutkimuksessa enemmänkin. Esimerkiksi hyvin tärkeänä pitäisin hiv/aids –lääkkeisiin ja lääkityksen saatavuuteen kohdistuvaa tutkimusta, joka käyttäisi aineistonaan afrikkalaisten tuottamia kertomuksia.

LÄHDELUETTELO

PRIMÄÄRIAINIETO

Adalla, Carolyne (1993). *Confessions of an AIDS victim*. Nairobi: Spear Books.

SWAA-MOZ –kansalaisjärjestön *Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities* –projektin parissa työskentelevien ihmisten kertomukset. Kertomukset olen kerännyt Marracuinessa, Mosambikissa 27.10.2006.

SEKUDÄÄRIAINIETO

Aaltola, Mika (1999). *The rhythm, exception and rule in international relations: the case of mad cow disease*. Tampere: University of Tampere.

Abbott, H. Porter (2002). *The Cambridge introduction to narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adler, Michael (2001). ”Development of the Epidemic”. Teoksessa: *ABC of AIDS*. London: Blackwell BMJ Books.

Altman, Dennis (1999). ”Globalization, Political Economy and HIV/AIDS”. *Theory and Society*, 28 (4), s. 559–584.

Anderson, Warwick (2000). ”The Third World Body”. Teoksessa: Cooter, Roger & John Pickstone (toim.). *Medicine in the twentieth century*. Amsterdam: Harwood Academic.

Appadurai, Arjun (1998). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun (2001). ”Grassroots Globalization and the Research Imagination”. Teoksessa: Appadurai, Arjun (toim.). *Globalization*. Durham: Duke University Press.

Arendt, Hannah (2002). *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*. Tampere: Vastapaino.

Aristoteles (1997). *Retoriikka Runousoppi*. Helsinki: Gaudeamus.

Bancroft, Angus (2001). "Globalisation and HIV/AIDS: inequality and the boundaries of a symbolic epidemic". *Health, Risk & Society*, 3 (1), s. 89–98.

Bhabha, Homi K. (1991). "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism". Teoksessa: Ferguson, Russell ym. (toim.). *Out there: marginalization and contemporary cultures*. New York: New Museum of Contemporary Art.

Bhabha, Homi K. (1994). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". Teoksessa: Bhabha, Homi K. (toim.). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Binnie, Jon (2004). *The globalization of sexuality*. London: Sage.

Bird, S. Elizabeth (1996). "CJ's Revenge: Media, Folklore, and the Cultural Construction of AIDS". *Critical Studies in Mass Communication*, 13 (1), s. 44–58.

Bleiker, Roland (2001). "Forget IR Theory". Teoksessa: Chan, Stephen ym. (toim.). *The Zen of international Relations: IR theory from East to West*. Houndmills: Palgrave.

Boone, Catherine & Jake Batsell (2001). "Politics and AIDS in Africa: Research Agendas in Political Science and International Relations". *Africa Today*, 48 (2), s. 2–33.

Bruner, Jerome (1991). "The Narrative Construction of Reality". *Critical Inquiry*, 18 (1), s. 1–21.

Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.

Butler, Judith (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

Campbell, David (1998). *Writing security: United States foreign policy and the politics of identity*. Manchester: Manchester University Press.

Carr, David (1986). *Time, narrative and history*. Bloomington: Indiana University Press.

Caute, David (1970). *Fanon*. Helsinki: Tammi.

Cliff, Andrew & Peter Haggett (1996). "Disease Implications of Global Change". Teoksessa: Johnston, R. J. & Peter J. Taylor & Michael J. Watts (toim.). *Geographies of global change: remapping the world in the late twentieth century*. Oxford: Blackwell.

Cohn, Dorrit (2006). *Fiktio mieli*. Helsinki: Gaudeamus.

Colás, Alejandro (2005). "Global Civil Society: Analytical Category or Normative Concept?". Teoksessa: Baker, Gideon & David Chandler (toim.). *Global civil society: contested futures*. London: Routledge.

Comaroff, Jean (1993). "The Diseased heart of Africa: Medicine, colonialism and the black body". Teoksessa: Lindenbaum, Shirley & Margaret Lock (toim.). *Knowledge, power and practice: the anthropology of medicine and everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Denzin, Norman K. (1989). *Interpretative interactionism*. Newbury Park: Sage.

Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow (1983). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

During, Simon (1992). *Foucault and literature: towards a genealogy of writing*. London: Routledge.

Ellis, Carolyn & Michael G. Flaherty (1992). "An Agenda for the Interpretation of Lived Experience". Teoksessa: Ellis, Carolyn & Michael G. Flaherty (toim.). *Investigating subjectivity: research on lived experience*. Newbury Park: Sage.

Enloe, Cynthia (1989). *Bananas, beaches & bases: making feminist sense of international politics*. London: Pandora.

Erni, John Nguyet (1994). *Unstable frontiers: technomedicine and the cultural politics of curing AIDS*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Escobar, Arturo (1992). "Planning". Teoksessa: Sachs, Wolfgang (toim.). *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. London: Zed Books.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press.

Ewald, Francois (1992). "A Power without an Exterior". Teoksessa: *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Fanon, Frantz (1970a). "West Indians and Africans". Teoksessa: *Toward the African revolution*. Harmondsworth: Penguin.

Fanon, Frantz (1970b). "Racism and Culture". Teoksessa: *Toward the African revolution*. Harmondsworth: Penguin.

Fanon, Frantz (1986). *Black skin, white masks*. London: Pluto Press.

Fanon, Frantz (1989). *Studies in a dying colonialism*. London: Earthscan Publications Ltd.

Fanon, Frantz (2003). *Sorron yöstä*. Helsinki: Like.

Farmer, Paul (1993). *AIDS and accusation: Haiti and the geography of blame*. Berkeley: University of California Press.

Fortin, A. J. (1989) "AIDS and the Third World: The Politics of International Discourse" *Alternatives*, 14 (2), s. 195–214.

Foucault, Michel (1980). *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.

Foucault, Michel (1981). "Omnes et Singulatim: Towards Criticism of Political Reason". Teoksessa: McMurrin, Sterling M. (toim.). *The tanner lectures on human values II*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Foucault, Michel (1983). "The Subject and Power". Teoksessa: Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1986a). "What Is Enlightenment?" Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *The Foucault reader*. Harmondsworth: Penguin.

Foucault, Michel (1986b). "What Is an Author?" Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *The Foucault reader*. Harmondsworth: Penguin.

Foucault, Michel (1988a). "The Confession of the flesh". Teoksessa Gordon, Colin (toim.). *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.

Foucault, Michel (1988b). "On Power". Teoksessa: Kritzman, Lawrence D. (toim.). *Michel Foucault: Politics, philosophy, culture, interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge.

Foucault, Michel (1988c). "The ethic of care for the self as a practice of freedom". Teoksessa: Bernauer, James & David Rasmussen (toim.). *The Final Foucault*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Foucault, Michel (1989a). *The Archaeology of knowledge*. London: Routledge.

Foucault, Michel (1989b). *The Order of things: an archaeology of human sciences*. London: Routledge.

Foucault, Michel (1989c). *Birth of the clinic: an archeology of medical perception*. London: Routledge.

Foucault, Michel (1995). "Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana". Teoksessa: Koivisto, Juha ym. (toim.). *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.

Foucault, Michel (1998). *Seksuaalisuuden historia: tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel (2000a). "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *Ethics: subjectivity and truth*. London: Penguin.

Foucault, Michel (2000b). "Subjectivity and Truth". Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *Ethics: subjectivity and truth*. London: Penguin.

Foucault, Michel (2000c). "Sex, Power, and the Politics of Identity". Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *Ethics: subjectivity and truth*. London: Penguin.

Foucault, Michel (2000d). "Self Writing". Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *Ethics: subjectivity and truth*. London: Penguin.

Foucault, Michel (2000e). "The Abnormals". Teoksessa: Rabinow, Paul (toim.). *Ethics: subjectivity and truth*. London: Penguin.

Ginzburg, Carlo (1996). *Johtolankoja: kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus.

Goldstein, Diane E. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah University Press.

Gordon, Colin (1991). "Governmental Rationality: An Introduction". Teoksessa: Burchell, Graham ym. (toim.). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.

Grant, Alison & Kevin De Kock (2001). "HIV Infection and AIDS in the Developing World". Teoksessa: *ABC of AIDS*. London: Blackwell BMJ Books.

Grmek, Mirko (1990). *History of AIDS: emergence and origin of modern pandemic*. Princeton: Princeton University Press.

Guaraldo, Olivia (1997). "Hannah Arendt ja tarinankerronta. Kohti kontingenssin kriittistä ymmärtämistä". *Politiikka*, 39 (4), s. 304–319.

Halperin, David M. (1997). *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Free association.

Harle, Vilho (2000). *The Enemy with a thousand faces: the tradition of the other in western political thought and history*. Westport (Conn.): Praeger.

Heinämaa, Sara (1996). *Ele, tyylä ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuoliyksymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.

Helen, Ilpo (1994). "Michel Foucault'n valta-analytiikka". Teoksessa: Heiskala, Risto (toim.). *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Tampere: Gaudeamus.

hooks, bell (1991). "marginality as site of resistance". Teoksessa: Ferguson, Russell ym. (toim.). *Out there: marginalization and contemporary cultures*. New York: New Museum of Contemporary Art.

Hope, Kempe Ronald (2001). "Africa's HIV/AIDS Crisis in a Development Context". *International Relations*, 15 (6). S. 15–36.

Hurwitz, Brian, Trisha Greenhalgh & Vieda Skultans (2004). "Introduction". Teoksessa: Hurwitz, Brian, Trisha Greenhalgh & Vieda Skultans (toim.). *Narrative research in health and illness*. Malden: BMJ Books.

Husa, Sari (1995). "Foucault'lainen metodi". *Niin & Näin*, 2 (3), s. 42–48.

Hyvärinen, Matti (2004). "Eletty ja kerrottu kertomus". *Sosiologia*, 41 (4), s. 297–309.

Hyvärinen, Matti (2006). "Kerronnallinen tutkimus". Internet-dokumentti, saatavissa: <http://www.hyvarinen.info/pdf/Webkertomus%5B1%5D.06.2.pdf>.

Hänninen, Vilma (1999a). *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Hänninen, Vilma (1999b). "Tarinallisuus ja terveystutkimus". Teoksessa: Hänninen, Vilma. *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Hänninen, Vilma (2004). "A Model of Narrative Circulation". *Narrative Inquiry*, 14 (1), s. 69–85.

Isin, Engin F. (2002). *Being political: genealogies of citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kerby, Anthony Paul (1991). *Narrative and the self*. Bloomington: Indiana University Press.

King, Nicholas B. (2002). "Security, Disease, Commerce: Ideologies of Postcolonial Global Health". *Social Studies of Science*, 32 (5–6), s. 763–789.

Konick, Steven (2003). "Visual AIDS: Looking at Early Network News Coverage of the Epidemic". Teoksessa: Fuller, Linda K. (toim.). *Media-Mediated AIDS*. Cresskill: Hampton Press.

Kristeva, Julia (1982). *Powers of horror: an essay on abjection*. New York: Columbia University Press.

Krüger, Marie (2004). "Narrative in the Time of AIDS: Postcolonial Kenyan Women's Literature". *Research in African Literatures*, 35 (1), s. 108–129.

Lee, Kelley & Anthony Zwi (2003). "A Global Political Economy Approach to AIDS: Ideology, Interests and Implications". Teoksessa: Lee, Kelley (toim.). *Health impacts of globalization: towards global governance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Macamo, Elisio (2005). "Negotiating Modernity: From Colonialism to Globalization". Teoksessa: Macamo, Elisio (toim.). *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*. London: Zed.

MacIntyre, Alasdair (1987). *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth.

MacLeod, Roy (1988). "Introduction". Teoksessa: MacLeod, Roy & Milton Lewis (toim.). *Disease, medicine, and empire: perspectives on Western medicine and the experience of European expansion*. London: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice (2002). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.

Mink, Louis O. (1970). "History and Fiction as Modes of Comprehension". *New Literary History*, 1 (3), s. 541–558.

Morson, Gary Saul (2003). "Narrativeness". *New Literary History*, 34 (1), s. 59–73.

Mortimer, P. P. & C. Loveday (2001). "The Virus and the Tests". Teoksessa: *ABC of AIDS*. London: Blackwell BMJ Books.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

Nakagawa, Gordon (1993). "Deformed Subjects, Docile Bodies: Disciplinary Practices and Subject-Constitution in Stories of Japanese-American Internment". Teoksessa: Mumby, Dennis K. (toim.). *Narrative and social control: critical perspectives*. Newbury Park: Sage Publications.

Neumann, Iver B. (1999). *The Uses of the other: "The East" in European identity formation*. Manchester: Manchester University Press.

Novitz, David (1997). "Art, Narrative and Human Nature". Teoksessa: Hinchman, Lewis P. & Sandra K. Hinchman (toim.). *Memory, identity and community: the idea of narrative in human sciences*. Albany: State University of New York Press.

Nussbaum, Martha C. (1990). *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press.

OGAC (2004). The President's Emergency Plan for AIDS Relief: U.S. Five-Year Global HIV/AIDS Strategy. Washington DC: Office of the United States Global AIDS Coordinator.

Oksala, Johanna (2002). *Freedom in the philosophy of Michel Foucault*. Helsinki: Helsingin yliopiston Filosofian laitos ja Käytännöllisen filosofian laitos.

Oleske, Denise M. (2001). *Epidemiology and the delivery of healthcare services: methods and applications*. New York: Kluwer Academic Publishers.

Ostergard, Robert L. (2002). "Politics in the hot zone: AIDS and national security in Africa". *Third World Quarterly*, 23 (2), s. 333–350.

Packard, Randall M. (2000). "Post-colonial Medicine". Teoksessa: Cooter, Roger & John Pickstone (toim.). *Medicine in the twentieth century*. Amsterdam: Harwood Academic.

Palonen, Kari (1988). *Tekstistä politiikkaan. Johdatus tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.

Palonen, Kari (1993). *Politikointi - politisointi - politiikka. Tulkinta politiikan ajatusmuodon peliaikailoista. Opetusmonisteita 1*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Patel, Preeti (2001). "The Politics of AIDS in Africa". *International Relations*, 15 (4), s. 79–91.

Patton, Cindy (1990). *Inventing AIDS*. New York: Routledge.

Patton, Cindy (2002). *Globalizing AIDS*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Penttinen, Elina (2004). *Corporeal globalization: narratives of embodied subjectivity and otherness in the sexscapes of globalization*. Tampere: Tampere Peace Research Institute.

Poku, Nana (2002). "Global Pandemics: HIV/AIDS" Teoksessa: Held, David & McGrew, Anthony (toim.). *Governing globalization: power, authority and global governance*. Cambridge: Polity.

Poku, Nana & Alan Whiteside (toim.) (2004). *The Political economy of AIDS in Africa*. Aldershot: Ashgate.

Poku, Nana & Alan Whiteside (2004). "Africa's HIV/AIDS Crisis". Teoksessa: Poku, Nana & Alan Whiteside (toim.). *The Political economy of AIDS in Africa*. Aldershot: Ashgate.

Porter, Doug (1997). "A plague on the borders: HIV development, and traveling identities in the golden triangle". Teoksessa: Manderson, Lenore & Margaret Jolly (toim.). *Sites of desire/economics of pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*. Chicago: Chicago University Press.

Prins, Gwyn (2004). "AIDS and global security". *International Affairs*, 80 (5), s. 931–952.

Rajchman, John (1985). *Michel Foucault: the freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press.

Rau, Bill (2006). "The politics of civil society in confronting HIV/AIDS". *International Affairs*, 82 (2), s. 285–295.

Richardson, Laurel (1990). *Writing strategies: reaching diverse audiences*. Newbury Park: Sage.

Ricoeur, Paul (1983). *History and truth*. Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1984). *Time and narrative. Vol. 1*. Chicago: Chicago University Press.

Ricoeur, Paul (1991). "Life in Quest of Narrative". Teoksessa: Wood, David (toim.). *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. London: Routledge.

Sabatier, Renée (1988). *Blaming others: prejudice, race and worldwide AIDS*. London: Panos Institute.

Said, Edward W. (1987). *Orientalism*. London: Penguin.

Said, Edward W. (1988). "Michel Foucault, 1926-1984". Teoksessa: Arac, Jonathan (toim.). *After Foucault: humanistic knowledge, postmodern challenges*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sarbin, Theodore R. (2004). "The Role of Imagination in Narrative Construction". Teoksessa: Daiute, Colette & Cynthia Lightfoot (toim.). *Narrative analysis: studying the development of individuals in society*. Thousand Oaks: Sage.

- Sartre, Jean-Paul (1965). "Juutalaiskysymys". Teoksessa: *Esseitä, 1*. Helsinki: Otava.
- Sartre, Jean-Paul (1981). *Inho*. Helsinki: Tammi.
- Sawicki, Jana (1998). *Disciplining Foucault: feminism, power, and the body*. New York: Routledge.
- Seckinelgin, Hakan (2005). "A Global Disease and Its Governance: HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa and the Agency of NGOs". *Global Governance*, 11 (3), s. 351–368.
- Seckinelgin, Hakan (2006). "'Civil society' and HIV/AIDS in Africa: the use of language as a transformative mechanism". *Journal of International Relations and Development*, 9 (1), s. 1–26.
- Sharp, Joanne P. (2003). "Feminist and Postcolonial Engagements". Teoksessa: Agnew, John ym. (toim.). *A companion to political geography*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Somers, Margaret (1994). "The Narrative Construction of Identity: A Relational and Network Approach". *Theory and Society*, 23 (5), s. 605–649.
- Sontag, Susan (1991). *Sairaus vertauskuvana Aids ja sen vertauskuvat*. Helsinki: Love kirjat.
- Steans, Jill (1998). *Gender and international relations: an introduction*. Cambridge: Polity Press.
- SWAA-MOZ (2006). Men & HIV/AIDS: Risks, Roles and Responsibilities (The impact on Women & Children in Mozambique): Project Proposal submitted to The Embassy of Finland in Mozambique. Maputo: Society for Women and AIDS in Africa – Mozambique.
- Swidler, Ann (2006). "Syncretism and subversion in AIDS governance: how locals cope with global demands". *International Affairs*, 82 (2), s. 269–284.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Treichler, Paula (1999). *How to have theory in an epidemic: cultural chronicles of AIDS*. Durham: Duke University Press.

UNAIDS (2006). 2006 Report on the global AIDS pandemic. Geneva: UNAIDS.

UNAIDS/WHO (2007). AIDS epidemic update: December 2007. Geneva: UNAIDS.

Vaughan, Megan (1991). *Curing their ills: colonial power and African illness*. Cambridge: Polity Press.

Vergès, François (1996). "Chains of Madness, Chains of Colonialism: Fanon and Freedom". Teoksessa: Read, Alan (toim.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Institute of Contemporary Arts.

Watney, Simon (1991). "Missionary Positions – Aids, Africa and Race". Teoksessa: Ferguson, Russell ym. (toim.). *Out there: marginalization and contemporary cultures*. New York: New Museum of Contemporary Art.

Webb, Douglas (2004). "Legitimate Actors? The Future Roles for NGOs Against HIV/AIDS". Teoksessa: Poku, Nana & Alan Whiteside (toim.). *The Political economy of AIDS in Africa*. Aldershot: Ashgate.

White, Hayden (1999). *Figural realism: studies in the mimesis effect*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Whitebrook, Maureen (2001). *Identity, narrative and politics*. London: Routledge.

Wibben, Annick T. R. (1998). *Narrating 'experince': Raymond Aron and feminist scholars revis(it)ed: a subversive conversation*. Tampere: University of Tampere.

Wiessner, Peter & Karl Lemmen (2007). Quick Reference – Travel and Residence Regulations for People with HIV and AIDS. Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe e.V.

The World Bank (2005). The World Bank's Global HIV/AIDS Program of Action. Washington: International Bank of Reconstruction and Development/The World Bank.