

AMERIKANVALLOITUS JA "TOISEN" KOHTAAMISEN MORAALI

Kun Kolumbus rantautui Guanahanin saarelle 12.10.1492, maailmanhistorian merkittävin valloitus käynnistyi. Kymmenjärjestelmää käyttäville ihmisille puoli vuosituhatta on sen verran merkittävä aikaväli, että vuonna 1992 Kolumbusen matkan seurauksista kiistellään hyvin kiihkeästi eri puolilla Atlantia. Aihetta käsittelevä tieteellinen julkaisutoiminta on vilkasta, ja juhlavuonna on odotettavissa lukuisia Amerikan valloitusta tai "löytämistä" käsitteleviä kirjoja. Aiheen arkaluontoisuutta kuvaa, että jo tapahtuman nimeäminen on osoittautunut hyvin hankalaksi. Esimerkiksi Latinalaisen Amerikan sosiologian yhdistyksen ALAS:in konferenssissa Havannassa toukokuussa 1991 päädyttiin käyttämään neutraalia ilmausta "500 vuotta jotain".

Juhlavuoden lähestyessä kiihtyneen kirjatulvan takaa on löydetävissä klassikko, jonka merkitys varmasti säilyy pitkälle vuoden 1992 jälkeenkin. Bulgarialaissyntyisen semiootikon Tzvetan Todorovin Amerikan valloitusta käsittelevä kirja ilmestyi ranskaksi 1982 ja englanniksi kaksi vuotta myöhemmin¹. Alaotikon mukaisesti kirja tarkastelee valloitusta toiseuden kategorian avulla. Toiseuden ongelmien sofistikoitu analyysi tekee Todorovin kirjasta mielenkiintoisen myös esimerkiksi naisten, homojen, pakolaisten ja muiden valtakulttuurista poikkeavien "toisten" tutkijoille.

Vaikka Todorov on tunnetuin Amerikan valloitusta ja intiaanien asemaa toiseuden teoreettisesta näkökulmasta tarkasteleva tutkija², hänelläkin on edeltäjänsä. Meksikolainen vapautuksen teologi ja filosofi Enrique Dussel syyttää äskettäin ilmestyneessä valloitusta käsittelevässä antologiassa Todorovia siitä, ettei tämä viittanut työssään lainkaan jo 1960-luvun lopulta lähtien vapautuksen filosofian piirissä virinneeseen keskusteluun, jossa intiaanien asemaa tarkasteltiin toiseuden kategorian avulla. Dussel kertoo saaneensa idean intiaanista "toisena" opettajaltaan Emmanuel Lévinasilta Pariisissa 1960-luvulla. Todorov viittaaakin työssään Lévinasiin, mutta Dusselin mukaan To-

dorov ei ole voinut olla hyödyntämättä myöskään vapautuksen filosofien julkaisuja työssään.³ Yksityiskohtaiset plagiattisytykset ovat kuitenkin sikäli aiheettomia, että Todorov ei kirjassaan Lévinasin lisäksi viittaa juuri keneenkään tämän vuosisadan yhteiskuntateoreetikoon. Metodologisia valintojaan Todorov perustelee itse asiassa vain yhdellä viittauksella: viime vuosisadan vallankumouksellisen runoilijan Arthur Rimbaud'n huomiolla "Je est un autre"⁴. Ihminen on itselleenkin "toinen"⁵.

Merkillinen valloitus

Amerikan valloituksen painopiste oli parikymmentä ensimmäistä vuotta Antillien saaristossa. Helmikuussa 1519 Hernán Cortéz purjhti 600 sotilaan kanssa Jukataniin niemimaalle Meksikoon. He nujersivat Meksikossa valtaa pitävien atsteekkien imperiumin nopeasti. Cortézin joukot olivat atsteekkien pääkaupungissa Tenochtitlánissa (nykyinen Ciudad de México) jo marraskuussa 1519. Ranskalainen historioitsija Pierre Chaunu määrittelee valloittajien ajan vaihtuneen organisoituneen kolonialismin aikaan Meksikossa joulukuussa 1527⁶. Esikolumbiaanisen Amerikan toisen korkeakulttuurin valloitus alkoi, kun Francisco Pizarron joukot saapuivat Peruun ja alkoivat taistella inkoja vastaan 1532.

Todorovin kuvaama Amerikan valloitus on ennen kaikkea Meksikon valloitus, ja hänen tietonsa esimerkiksi Perun alueen tapahtumista ovat vaillinaisia⁷. Todorov puolustautuu ilmoittamalla olevansa moralisti eikä niinkään historioitsija. Hänen työnsä tärkeys on enemmän kulttuurien kohtaamisille yleisesti mielenkiintoisten eettisten kysymysten käsitteilyssä kuin Amerikan valloituksen vaiheiden dokumentoinnissa. Hänen tutkimustaan onkin syytetty muodikkaalla semiotermilogialla briljeeraamisen⁸ lisäksi historiallisen aineiston vähäisestä tuntemuksesta⁹.

Yksi Todorovin kiistelty perusteensa on, että espanjalaiset valloittajat nujersivat atsteekit ennen kaik-

kea paremman merkkien hallintansa avulla. Espanjalaiset olivat Todorovin mukaan atsteekkejä parempia ihmisten välisessä kommunikaatiossa. Atsteekit puolestaan keskittyivät "kommunikaatioon maailman kanssa", missä uskonnollisilla rituaaleilla oli keskeinen rooli. Todorov esittää, että paremman merkkien hallintansa vuoksi vain espanjalaiset olivat kohtaamisessa aktiivisia toimijoita. Intiaanit olisivat olleet passiivinen status quon säilyttämiseen pyrkivä ryhmä, joka vain reagoi espanjalaisten toimintaan. Kuten Maaria Seppänen ja Julio Zegarra osoittavat, väite ei pidä missään nimessä paikkaansa Keski-Andien valloituksessa¹⁰. Väitettä voi pitää osittain liioittelevana ja yksinkertaistavana myös atsteekkien tapauksessa.

Erotteltua ihmisten väliseen manipulatiiviseen kommunikaatioon suuntautuneen modernin eurooppalaisuuden ja maailman (luonnon) kanssa sujuvammin kommunikoiden intiaanikulttuurien välillä eihä ole kuitenkaan syytä täysin hylätä. Nykyisestä ekologisesta kriisistä selviytyminen edellyttää ilmeisesti radikaaleja muutoksia siihen moderniin kehitysprojektiin, jossa luonto mielletään kauppatavarana. Amerikan valloitetujen kansojen suhde luontoon (esimerkiksi Äiti Maa -ajattelu) sisältää monia ekologisesti järkeviä näkemyksiä, joiden merkitys saattaa kasvaa ekokriisin kärjistyessä. Luonnon kanssa nykyistä paremmin kommunikoivaan yhteiskuntaan pyrkiminen on kuitenkin vaikeaa sen vuoksi, että ihmisten välistä kommunikaatiota painottavilla pyrkimyksillä on taipumusta päästä voitolle ihmisten välisessä toiminnassa. Espanjalaiset voittivat valloitusodot Todorovin mukaan siksi, että intiaanit olivat liian sidoksissa kommunikaatioon maailman/luonnon kanssa.

Vaikka Todorov ei juurikaan käsittele merkkien hallinnan muotojen suhdetta vaihtoehtoisen kehityksen ongelmakenttään, hänen jaottelunsa avulla voi lähestyä ihmisen luontosuhteen peruskysymyksiä¹¹. Hänen näkemyksensä sisältää tosin myös pessimismin sie-

menen: jos maailman/luonnon kanssa kommunikatiota painottavat kulttuurit ovat kykenemättömiä tehokkaaseen kommunikaatioon (kuten manipulaatioon) toisten kulttuurien kanssa, ne ovat ilmeisesti tuomitut joutumaan tappiolle.

Heman Cortés on Todorovin keskeisin esimerkki eurooppalaisten erinomaisesta kyvystä ymmärtää ja manipuloida ”toisia”¹². Hän korostaa, että Cortés oli ensisijaisesti kiinnostunut merkeistä eikä niiden referenteistä. Perusteluksi hän esittää, että Cortésin valloitusretki Meksikoon alkoi informaation ja sen tulksijan eikä kullan etsimisellä¹³.

Todorov tekee hieman kerettiläisen tulkinnan Cortésin tärkeimmästä tulkista, intiaaninaisesta nimeltä Malinche. Meksikolaiset ovat yleensä pitäneet Malinchea puhtauden ja kolonialistiselle kulttuurille alistumisen ruumiillistumana. Todorov myöntää Malinchen olleen tärkeässä vastuussa valloituksen onnistumisesta, mutta näkee hänessä myös ensimmäisen esimerkin kulttuurien ristipölytyksestä. Malinche on Todoroville modernin monikulttuurisen ihmisen symboli, joka omaksui toisen kulttuurin ymmärtääkseen omaa kulttuuriaan paremmin. (Todorov lisää, hämmentävästi sulkujen sisällä, ikään kuin toissijaisena huomiona, että ”ymmärtäminen” Malinchen tapauksessa merkitsi ”tuhoamista”). Tulkinnallaan Malinchen roolista Todorov haluaa ilmeisesti korostaa sitä, että kulttuurisen puhtauden vaaliminen ei ole itseisarvo. Tai ainakaan se ei ole hänen mukaansa poliittisesti järkevää nykymaailmassa. Yksi Todorovin keskeisistä moraalisisä poliittisista kysymyksenasetteluista liittyikin siihen, kuinka kulttuurien kanssakäyminen ja ristipölytyys voidaan liittää vaatimuksiin itsemääräämis-oikeudesta.

Todorovin perustelu sille, että Cortés oli kiinnostuneempi merkeistä kuin niiden referenteistä, ei ole täysin vakuuttava. Saattaahan Cortésin harrastaman merkin tulkinnan ja hallinnan katsoa johtuneen ensisijaisesti kultareferentin tavoittelusta. Kyseessä on eräänlainen valloittajien motiivien muna

vai kana -ongelma, johon ei ole selkeää vastausta. Todorovin semioottista ylitulkintaa voikin pitää jossain mielessä rinnasteisena taloudelliselle reduktionismille, ja molempia voi pitää ehdottomuudessaan ongelmallisina.

Amerikan valloituksen selittämisessä on tärkeää kiinnittää huomiota siihen, kuinka valloittajien ja valloitetujen merkijärjestelmät kohtasivat. Merkityksen muodostumisen tasolla käytyjen valtataistelujen analyysi auttaa ymmärtämään esimerkiksi Cortésin valloitusretkien menestyksellisyyttä. Se kuinka suuri vaikutus semioottisen käsitteistön pyydystämällä ilmiöillä ”todella” oli valloituksen onnistumiseen, on tietysti huomattavan kiistanalainen seikka. Mielestäni Todorov ylikorostaa merkkien merkitystä, mikä ei kuitenkaan merkitse sitä, että hänen analyysinsä olisi tuomittava käyttökelvottomaksi.

Toisen kohtaamisen valtamekanismit

Kohdatessaan intiaaneja espanjalaiset valloittajat joutuivat ottamaan kantaa kahteen merkittävään kysymykseen: Missä määrin intiaanien olemus erosi eurooppalaisen ihmisen olemuksesta? Missä määrin intiaani oli alempiarvoinen olento kuin eurooppalainen?

Todorovin mukaan espanjalaisen asenteilla oli Amerikan valloituksen alkuaikoina taipumusta asetua kahteen pääryhmään. Jos intiaani nähtiin olennaisesti erilaisena kuin eurooppalainen, häntä pidettiin alempiarvoisena olentona, jonka valloittaminen oli oikeutettua. Intiaanien ja eurooppalaisten tasa-arvon puolustajat taas näkivät intiaanit eurooppalaisten epätäydellisinä kopioina eli vailla omaa identiteettiä.

Esimerkkinä kolonialistisen asenteen kahdesta eri muodosta Todorov ottaa Juan Ginés de Sepúlvedan ja Bartolomé de Las Casasin Valladolidissa¹⁴ vuonna 1550 intiaanien asemasta käymän väittelyn. Aristotelinen filosofi Sepúlveda oli kiivas epätasa-arvon puolustaja, joka korosti intiaanien erilaisuutta: heidän ihmisuhrejaan, lukutaidottomuut-

taan, alastomuuttaan sekä tietämättömyyttään kristinuskosta ja rahankäytöstä. Hänelle intiaanien erilaisuus suhteessa eurooppalaisiin merkitsi intiaanien alemmuutta. Hänen puhettavassaan ei ollut sitä mahdollisuutta, että joku voisi olla erilainen kuin eurooppalaiset ja silti tasa-arvoinen näiden kanssa. Oli olemassa vain yksi arvoasteikko, jonka sisällä kaikki erot osoittivat joko ylemmyyttä tai alemmuutta. Intiaanien erilaisuus, ”sivistymättömyys”, oli Sepúlvedalle riittävä oikeutus sodankäyntiin heitä vastaan. Valloittajan kulttuuri oli universaali hyve, jonka levittämiseksi raaka voima oli sallittua.

Sepúlvedan kiistakumppani, etelämeksikolaisen Chiapasin piispana toiminut Bartolomé de Las Casas tunnetaan intiaanien puolustajana. Hän korosti intiaanien ja kristittyjen hämmästyttävää samankaltaisuutta. Las Casasin mukaan milloinkaan ei ollut ollut toista kansaa, jolla olisi kristinuskoon kääntymiseen yhtä hyvät edellytykset kuin intiaaneilla. Intiaanit olivat kiltejä ja nöyriä, aivan kuin espanjalaiset olivat joskus olleet. Sen vuoksi heidän orjuuttamisensa oli kiellettävä.

”Missään ei ole säyseämpiä ja vähemmän vastahakoisia maita ja sopivampia Herran ikeen vastaanottamiseen kuin nämä”, Las Casas kirjoitti intiaaneista Intian neuvostolle 20.1.1531¹⁵. Hänen lempeä tasa-arvoajattelunsa kohdistui nimenomaan intiaaneihin eikä esimerkiksi mustiin tai muslimeihin. Vaikka hän vastusti intiaanien orjuuttamista, hän piti neekeriorjia. Vain intiaanit olivat hänelle (potentiaalisesti) identtisiä kristittyjen kanssa.¹⁶

Oliko Las Casas vähemmän kolonialistinen kuin Sepúlveda? Kysymykseen on totuttu vastaamaan itsestään selvästi myöntävästi. Mutta myöskaan Las Casasin puhettavassa ei ollut sitä mahdollisuutta, että joku voisi olla erilainen ja silti tasa-arvoinen eurooppalaisten kristittyjen kanssa. Intiaanit lunastivat tasa-arvoisuutensa vain olemalla kääntymyksen kohteita. Eurooppalaiset arvot olivat Las Casasille aivan yhtä universaaleja kuin Sepúlvedallekin. He olivat yhtä mieltä

valloituksen päämääristä: intiaanit oli sopeutettava eurooppalaisen maailmankuvan mukaiseen järjestelmään.¹⁷

Todorovin mukaan Sepúlvedan ja Las Casasin näkemykset edustavat kolonialismin kahta perusmuotoa. Niitä voi myös tulkita ”toiseen” kohdistuvan vallankäytön perusmekanismeina. Todorov ei itse eksplikoivasti analyysinsä suhdetta yleiseen valtatutkimukseen, mutta suhde on ilmeinen. Sepúlvedan näkemykseen kytkeytyvä repressiivisen pakkovaltan on kieltävää ja alistavaa. ”Toisen” valloittaminen pakkokeinoin kuuluu siihen vallankäytön kenttään, jota esimerkiksi Michel Foucault’n ympärillä käydyssä keskustelussa kutsutaan negatiiviseksi vallaksi. Perinteinen valtatutkimus on painottanut negatiivista valta-ullottuvuutta, mikä vaikuttaa myös siihen, että nimenomaan Sepúlvedan edustama näkemys on yleensä tuomittu kolonialistiseksi.

Las Casasin markkinoina ”toisen” käännyttäminen kuuluu puolestaan suostuttelevan ja tuottavan vallankäytön alueelle. Foucault-laisittain kyseessä on vallan positiivisen ulottuvuus. Viimeaikaisissa valtatutkimuksissa on alettu kiinnittää aiempaa enemmän huomiota positiiviseen valtaan, jota voi hieman eri painotuksin kutsua suostuteluvallassi, diskursiiviseksi vallaksi, tiedonpoliittiseksi vallaksi tai käännytyksvallaksi¹⁸. Positiivisen vallan analyysin syntyhistoria ei voi myöskään sivuuttaa Antonio Gramscin kirjoituksia suostuttelun merkityksestä hegemonisen hallinnan ylläpidossa. Todorovin tulkintaa Las Casasista voi mielestäni lukea yhtenä esimerkkinä positiivisten valtatulkintojen renessanssista.

Todorovin näkemystä siitä, että toisuus johtaa aina joko alistamiseen tai käännyttämiseen voi tietysti pitää liian mekanistisena. Maailmasta ei ole vaikea osoittaa esimerkkejä, joissa eri kulttuurit sietävät toisiaan. William E. Connolly edustaa yhtä tapaa pitää kiinni todorovilaisesta dikotomiasta. Hänen mukaansa toisuuden sietämisen voi tulkita aina taktiseksi sietämiseksi, joka on vain keino käännytyksen

suorittamiseen. Toisaalta Connolly kuitenkin mieltää myös toisuuden ”aidon” sietämisen mahdolliseksi tai ainakin tavoiteltavaksi postmoderniksi asenteeksi.¹⁹

Positiivisen vallan ja käännyttämisen analyysin kannalta Todorovin tulkinta on hyödyllinen ja älykäästi muotoiltu. Häntä voi tosin syyttää jälleen semiootikolle ominaisesta ylitulkinnasta, jossa merkitysten muodostumisen tason valtasuhteet (käännytyksen ja sen ylläpitäminen) nähdään irrallisina muista valtasuhteista. Todorovin merkki-maailmassa semioottiset ilmiöt ovat vailla konkreettista kytkentää niihin materiaalsiin ilmiöihin, jotka tekevät käännyttämisen mahdolliseksi (esimerkiksi varallisuus ja sotilaallinen voima).

Kehitysuskoinen kehityskriittiko

Siitä huolimatta, ettei ranskalaistunut Todorov uusille maanmiehilleen tyypilliseen tapaan vaivaudu teoriaperustansa syntyhistorian selvittämiseen, hänen tekstiään voi tulkita mielenkiintoisena kommentina oman aikakautemme luonteesta käytävään keskusteluun²⁰. Todorovin tekstin sisältä voi mielestäni löytää kaksi keskenään ristiriitaista linjausta kiistelyyn modernin kehitysoikeuden pesänjaosta.

Todorov on toisaalta kehityskriittinen länsimaisen kulttuurin valta-aseman oikeutuksen epäilijä. Korostaahan hän oikeutta olla erilainen ja silti tasa-arvoinen moraalisesti hyvänä päämääränä. Tästä syystä Connolly sijoittaa Todorovin postmoderniin traditioon, jonka mukaan omaa identiteettiä on jatkuvasti ironisoitava, jotta uudenlainen suhde toiseen olisi mahdollinen. Hän näkee todorovilaisen moraali-projektin edellyttävän oman identiteetin mieltämistä kontingentiksi. Silloin toiset identiteetit eivät olisi uhkaavia ainakaan pelkän erilaisuutensa vuoksi.

Myös Roberto González-Echeverría sijoittaa Todorovin ”postmoderniin” ja kulttuurirelativistiseen traditioon. Hän kritisoi Todorovia valistuksen jälkeisen kulttuurirelativismin käyttämisestä mittapuuna,

johon 1500-luvun dokumenttien moraalista oikeutusta verrataan. González-Echeverría murskaava kritiikki perustuu ajatukselle, että dokumentteja tulisi arvioida niiden syntyhetken sääntöjen ja taustaolettamusten valossa.²² González-Echeverría kritiikin omat taustaolettamukset ovat toki ongelmallisia, mutta puuttumatta niihin kritiikin voi kyseenalaistaa tosittelakin tavalla. Onko Todorov sittenkään sellainen kulttuurirelativistiksi kuin González-Echeverría ja monet muut tulkitsijat ovat väittäneet?

González-Echeverría kritisoi Todorovia myös eurosentrististä. Tämä ei sinänsä ole ristiriitaista kulttuurirelativistisyytöksen kanssa, sillä kulttuurirelativismiaan on mahdollista pitää nimenomaan eurooppalaisena ajattelutapana. Todorov nimittäin hämmästelee jatkuvasti sitä, kuinka espanjalaiset, jotka sentään ovat eurooppalaisia, ovat voineet kohdella intiaaneja niin julmasti. González-Echeverría mukaan se, että Todorov ikään kuin olisi odottanut eurooppalaisilta parempaa käytöstä, osoittaa, että Todorov mieltää eurooppalaisuuden toisia kulttuureita arvokkaammaksi.

González-Echeverría huomio Todorovin eurosentristisyydestä on mielenkiintoinen, mutta mielestäni Todorovin tekstistä voi löytää viitteitä myös sellaisesta eurosentristisistä, joka on selkeässä ristiriidassa kulttuurirelativistismin kanssa. Itse asiassa Todorov paljastuu paikoitellen kehitysuskoiseksi teknokraattiksi, joka korostaa länsimaisen kulttuurin edistyksellisyttä ja yliveraisuutta.

Kehittymätöntä läsnäoloa

Todorov siteeraa dominikaani Diego Duránin aikalaiskuvausta atsteekkien rituaalista, jossa vanki uhrautaan ja nyljetään²³. Todorovin argumentti eurooppalaisten paremmuudesta ei kuitenkaan perustu vangin kohtelun epäinhimillisyydelle. Sen sijaan atsteekkien symbolis-semioottinen käyttäytyminen nyljetyn nahan merkityksenannossa osoittaa Todoroville atsteekkien kehittymättömyyden suhteessa eurooppalaisiin.

Atsteekit pukevat vangin 40 päivää ennen rituaalia siten, että hän esittää jotain jumalaa. Ennen kuolemaansa vanki saa jumalan nimen ja kohtelun. Teloituksen jälkeen hänet nyljetään, nahka irtaana melko kokonaisena ja joku muu (ei-vanki) saa kunnian pukeutua nahkaan. Nahan uusi omistaja ottaa jumalan nimen ja pitää itseään jumalallisena.

Todorovin mukaan symboli sekoittuu atsteekkien rituaalissa siihen, mitä symboloidaan. Vaikka uhraajat ovat itse määrittäneet vangin jumalolentoa esittäväksi symboliksi, he päätyvät täydelliseen identifiointiin. Symbolin vertauskuvallisuus käsitetään kirjaimellisesti. Jumalallisuuden esittäminen edellyttäisi esitettävän poissaoloa (kuten esimerkiksi jumalia esittämissä naamareissa), mutta atsteekkien kyky poissaolevan esittämiseen on kehittymätön. Tämä liittyy Todorovin mukaan atsteekkien kirjoitustaidottomuuteen.

Kirjoitus eroaa puheesta siinä, että se sallii kielen käyttäjän poissaolon (tietyksi sillä oletuksella että äänentoistolaitteita ei ole). Tämän vuoksi kirjoitustaidottomat atsteekit eivät kyenneet hahmottamaan poissaolon merkitystä yhtä hyvin kuin kirjoituksen jo keksineestä kulttuurista saapuneet eurooppalaiset. Ilman poissaolon ja läsnäolon eron hallitsemista atsteekit eivät myöskään kyenneet "toisen" käsittämiseen.²⁴

Atsteekkien vähäinen kyky symbolien hallintaan eroaa siis selkeästi eurooppalaisten vastaavasta kyvystä. Todorov korostaa, että kyseessä ei ole pelkästään kahden symbolien käyttötavan erottelu vaan yhden paremmuus suhteessa toiseen. Kyse ei ole typologiasta vaan kehittyneisyyden akselista. Todorovin mukaan on olemassa alue, jolla kehitys ja edistys ovat kiistattomia: teknologian alue²⁵. Tähän hän katsoo kuuluvaksi sekä työkalut ja muut tekniset apuvälineet että "symboliset teknologiat". Symboliset teknologiat ovat aivan yhtä evoluutiokelpisiä kuin työkalut.

Todorovin mukaan atsteekkien ja espanjalaisten teknologiset erot ovat vain *aste-eroja*²⁶. Väitteen sisältämä oletus yksilulotteisesta kehityksakse-

lista vaikuttaa ristiriitaiselta Todorovin moraalianalyysien kanssa. Jos teknologian ja symbolien hallinnan edistyksen voi määrittellä näin yksiselitteisesti, niin eikö toisien kulttuurien hyväksyminen sekä erilaisiksi että tasa-arvoisiksi oman kulttuurin kanssa ole lähes mahdoton ajatus? Jos minun ryhmäni on yksiselitteisesti edistyneempi ja kehittyneempi kuin sinun ryhmäsi, niin eikö sinun ryhmäsi todellakin kannata tulla minun ryhmäni kaltaiseksi?

Todorovin näkemysten sisäistä ristiriitaisuutta voi lieventää huomauttamalla, että hän puhuu kehityksen ja edistyksen käsitteistä vain teknologian alalla. Tasa-arvoinen erilaisuus olisi siis mahdollista ja suotavaa muilla elämän alueilla. Mutta Todorovin tapa määrittellä teknologian alue niin laajasti, että se sisältää myös "symbolis-semioottiset teknologiat", merkitsee teknokraattisen kehityksuskon tunkeutumista hyvin suuren osaan inhimillistä toimintaa.

Todorov toki korostaa, ettei teknologinen edistys välttämättä merkitse moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen ylemmyyttä. Mutta se, että hän hyväksyy teknologian alueen sisällä selkeästi arvottavan näkökulman, merkitsee, ettei hänen relativisoivalle kolonialismin kritiikilleen jää kovinkaan suurta tilaa. Sisäisistä ristiriidoistaan huolimatta Todorovin teksti puhuttelee länsimaisten kehityskäsitysten kritiikoita. Se pyrkii kaivautumaan stereotyyppisten näkemysten taakse ja osoittamaan, millä alueilla länsimainen kulttuuri saattaa olla toisia kulttuureita kehittyneempi. Se pyrkii rajaamaan alueen, jolla kehityksestä ja edistyksestä voi puhua. Kun kehityksen mahdollisuus on aidattu omaan karsinaansa, kehityksuskon kritiikki on ainakin periaatteessa perusteltua karsinan ulkopuolella. Teknologian karsina on kuitenkin niin suuri, että Todorovia on mahdoton pitää kovin kehityskriittisenä ajattelijana. Siitä huolimatta hänen kysymystensä kohtaamista voi pitää kehityksen kritiikin kehittämisen kannalta ensiarvoisen tärkeänä.

Viihteet

1. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*. Harper & Row, New York 1984.
2. Ranskalaisista Michel de Certeaua voi pitää lähestymistavaltaan Todoroviin rinnastettavana tutkijana. De Certeau pyrki yhdistämään dokumenttien semioottista analyysia historialliseen lähestymistapaan ja kehittämään heterologiaksi kutsumansa "toisuuden tiedettä". Hän sovelsi heterologiaansa erityisesti Brasilian intiaanien tutkimiseen. Ks. Michel de Certeau: *Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries* ja Luce Giard: *Michel de Certeau's Heterology and the New World*, molemmat artikkelit julkaisussa *Representations* 33, Winter 1991.
3. Enrique Dussel: 1492: *Diversas posiciones ideológicas*, teoksessa Heinz Dieterich Steffan (toim.), 1492-1992: *La interminable conquista, Emancipación e Identidad de América Latina*, Quito 1990.
4. Todorov 1984, 3. Todorovilla on toki lukuisia muita julkaisuja, joissa hänen teoreettinen perustansa tulee esiin.
5. Tiedostamattoman freudilaista valloitusta/keksimistä voikin pitää toiseuden löytämisen yhtenä kulminaatiopisteenä. Todorov (1984, 3, 248-9) erottelee "ulkaisen toisen" ja "sisäisen toisen". Amerikan valloituksessa kohdattu intiaani on ääriesimerkki ulkoisesta ja psyyken tiedostamattomat voimat taas sisäisestä toisesta. Sisäinen/ulkoinen -jaottelu on toki ongelmallisempi kuin mitä Todorov antaa ymmärtää. Ei ole esimerkiksi lainkaan itsestään selvää, mikä tila tai ihmisryhmä tai puhutapa on länsimaisen valtakulttuurin "sisäistä".
6. Pierre Chaunu, *Historia de América Latina*, Eudeba, Buenos Aires 1988, 21-22.
7. Ks. Maaria Seppänen ja Julio

- Zegarra: Kohti loistavaa menneisyyttä, teoksessa Jussi Pakkasvirta ja Teivo Teivainen (toim.): *Kenen Amerikka?: 500 vuotta Latinalaisen Amerikan valloitusta*, Gaudeamus, Helsinki 1992. Myös Todorovin kirjasta murskaavan kritiikin *Yale Review*'ssa julkaisseen Roberto González-Echeverríaan mukaan Todorov syyllistyy reduktionistiseen vääristelyyn kutsuessaan Meksikon valloitusta Amerikan valloitukseksi. Ks. Roberto González-Echeverría, *America Conquered, The Yale Review* vol 74, Winter 1985.
8. Ks. J. H. Elliott, *Mastering the Signs, The New York Review* 19.7.1984.
 9. González-Echeverría (1985) viittaa esimerkiksi siihen, että Todorov sotkee Karibialla eläneet arauwak-intiaanit chileläisiin araukaaneihin. Hänen mukaansa suurin osa Todorovin tutkimuksesta on joko itsestäänselvyyksiä tai virheitä.
 10. Maaria Seppänen ja Julio Zegarra 1992.
 11. Todorov (1984, 251-2) käsittelee hippiliikettä pyrkimyksenä päästä intiaanikulttuureille rinnasteiseen kommunikaatioon maailman kanssa. 60-lukulaiset jalon villin roolileikit olivat kuitenkin tuomittuja epäonnistumaan, koska hipit yrittivät istuttaa "primitiivisiä" piirteitä moderniin individualistiseen mentaliteettiin. Todorovin mukaan paluu menneisyyteen on modernille ihmiselle mahdollista. Hänen tulkintansa siitä, että hipit todella tavoittelivat paluuta menneisyyteen, voi tietenkin kyseenalaistaa.
 12. Jälkistrukturalistien tavoin Todorov suhtautuu epäluuloisesti yrityksiin määrittää ihmisten yleistä olemusta. Hänen mukaansa kyky ymmärtää "toista" on eurooppalaisen sivilisaation erityispiirre, jota on pitkään luultu ihmisen yleiseen olemukseen kuuluvaksi piirteeksi. Tämän vuoksi sitä, että eurooppalaisilla on erityisen paljon tätä ihmisen yleiseen olemukseen kuuluvaa luonteenpiirrettä, on käytetty perustelemaan eurooppalaisen sivilisaation ylemmyyttä. Ks. Todorov 1984, 248. Todorovin julkituotu tarkoitus on purkaa eurooppalaisen kulttuurin valta-asemaa, mutta toisaalta väitettä, etteivät muut kulttuurit "ymmärrä toista", voi pitää eurosentrisenä.
 13. Todorov 1984, 99-100.
 14. Tämä Valladolid sijaitsee Espanjassa, noin 170 kilometriä Madridista luoteeseen. Meksikossa oli toinen kolonialismin historiassa merkittävä Valladolid (nykyisin Morelia), jossa kreoliväestö nousi kapinaan Espanjan hallintoa vastaan vuonna 1809.
 15. Todorov 1984, 163. Intian neuvosto, *Consejo de las Indias*, oli kuninkaan ohella korkeinta päätösvaltaa Espanjan amerikkalaisissa siirtomaissa käyttävä elin. Virallisen perustamisensa (1524) jälkeisen sadan vuoden aikana Intian neuvosto julkisti lähes puoli miljoonaa säädöstä, joista kerättiin kolonialismin klassikko, 6000 lain tiivistelmä *Recopilación de las leyes de Indias*. Lainsäädäntövaltansa lisäksi Intian neuvosto oli myös kolonioiden korkein tuomioistuin, toimeenpaneva elin ja sotilallinen auktoriteetti. Ks. John Edwin Fagg, *Latin America: A General History*. Macmillan, New York 1977, 162.
 16. On muistettava, että Las Casas kävi läpi erilaisia ideologioita vaiheita elämänsä aikana. Valladolidin väittely tapahtui siirtymäkautena, jolloin Las Casas oli muuttumassa kohti kulttuuri-relativistisempaa ajattelua. Relativistisena kautenaan häntä ei enää voi pitää samassa mielessä kolonialismin perusmuotojen edustajana kuin aiemmin. Muuttamalla relativistiksi hän myös marginalisoi itsensä espanjalaisten valloittajien keskuudessa.
 17. Ks. Todorov 1984, 151-167.
 18. Käännetyksvallan käsitteen määrittelystä ja soveltamisesta ks. Teivo Teivainen, Kansainvälinen valuuttarahasto: moderni pappi, teoksessa Pakkasvirta ja Teivainen (toim.) 1992.
 19. William E. Connolly, *Identity and Difference in World Politics*, teoksessa James Der Derian & Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations*. Lexington Books 1989.
 20. Asiaa voitiin tulkita myös siten, että eksplisiittisten teoreettisten viitteiden puuttuminen oikeuttaa lukijan sijoittamaan Todorovin pohdiskelut mitä erilaisimpiin yhteyksiin.
 21. González-Echeverría (1985) ei tosin käytä termiä postmoderni.
 22. González-Echeverría kritisoi Todorovia ja ranskalaista strukturalismia myös esimerkiksi kielen käsittelemisestä kontekstittomana ja siten myös sisällöttömänä.
 23. Todorov 1984, 157-158.
 24. Ks. Todorov 1984, 155-157.
 25. Todorov 1984, 158.
 26. Todorov 1984, 160.