AMERIKAN VALLOITUS JA "TOISEN" KOHTAAMISEN MORAALI

Kun Kolumbus rantautui Guanahanín saarelle 12.10.1492, maailmanhistorian merkittävin valloitus käynnistyi. Kymmenjärjestelmää käyttäville ihmisille puoli vuosituhatta on sen verran merkittävä aikaväli, että vuonna 1992 Kolumbuksen matkan seurauksista kiistellään hyvin kiihkeästi eri puolilla Atlanttia. Aihetta käsitteleva 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 löydettävissä klassikko, jonka merkitys varmasti säilyy pitkälle vuoden 1992 jälkeenkin. Bulgarialaissyntyisen semiootikon Tzvetan Todorovin Amerikan valloitusta käsittelevä kirja ilmestyi ranskaksi 1982 ja englanniksi kaksi vuotta myöhemmin[1]. Alaotsikon 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 tutkija[2], hänelläkin on edeltäjänsä. Meksikolainen vapautuksen teologi ja filosofi Enrique Dussel syyttää äskettäin ilmestyneessä valloitusta käsittelevässä antologiassa Todorovia siitä, ettei tämä viitannut työssään lainkaan jo 1960-luvun lopulta lähtien vapautuksen filosofian piirissä virinneeseen keskusteluun, jossa intiaanin asemaa tarkasteltiin toiseuden kategorian avulla. Dussel kertoo saaneensa idean intiaanista "toisena" opettajaltaan Emmanuel Lévinasilta Pariisissa 1960-luvulla. Todorov viittaakin työssään Lévinasiin, mutta Dusselin mukaan Todorov ei ole voinut olla hyödyntämättä myöskään vapautuksen filosofien julkaisuja työssään.[3] Yksityiskohtaiset plagiaattisyytökset ovat kuitenkin sikäli aiheettomia, että Todorov ei kirjassaan Lévinasin lisäksi viittaa juuri keneenkään tämän vuosisadan yhteiskuntateoreetikkoon. 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 purjehti 600 sotilaan kanssa Jukatanin niemimaalle Meksikoon. He nujersivat Meksikossa valtaa pitäneiden 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 1527[6]. 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 vaillinaisia[7]. Todorov puolustautuu ilmoittamalla olevansa moralisti eikä niinkään historioitsija. Hänen työnsä tärkeys on enemmän kulttuurien kohtaamisille yleisesti mielenkiintoisten eettisten kysymysten käsittelyssä kuin Amerikan valloituksen vaiheiden dokumentoinnissa. Hänen tutkimustaan onkin syytetty muodikkaalla semioterminologialla briljeeraamisen[8] lisäksi historiallisen aineiston vähäisestä tuntemuksesta[9].

Yksi Todorovin kiistelty perusteesi on, että espanjalaiset valloittajat nujersivat atsteekit ennen kaikkea paremman merkkien hallintansa avulla. Espanjalaiset olivat Todorovin mukaan atsteekkeja 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 valloituksessa[10]. Väitettä voi pitää osittain liioittelevana ja yksinkertaistavana myös atsteekkien tapauksessa.

Erottelua ihmisten väliseen manipulatiiviseen kommunikaatioon suuntautuneen modernin eurooppalaisuuden ja maailman (luonnon) kanssa sujuvammin kommunikoivien intiaanikulttuurien välillä ei ehkä ole kuitenkaan syytä täysin hylätä. Nykyisestä ekologisesta kriisistä selviytyminen edellyttää ilmeisesti radikaaleja muutoksia siihen moderniin kehitysprojektiin, jossa luonto mielletään kauppatavarana. Amerikan valloitettujen 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 valloitussodat 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 peruskysymyksiä[11]. Hänen näkemyksensä sisältää tosin myös pessimismin sie-

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

Hernan 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 tulkitsijan eikä kullan etsimisellä[13].

Todorov tekee hieman kerettiläisen tulkinnan Cortésin tärkeimmästä tulkista, intiaaninaisesta nimeltä Malinche. Meksikolaiset ovat yleensä pitäneet Malinchea petturuuden 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 moraalis-poliittisista kysymyksenasetteluista liittyykin siihen, kuinka kulttuurien kanssakäyminen ja ristipölytys voidaan liittää vaatimuksiin itsemääräämisoikeudesta.

Todorovin perustelu sille, että Cortés oli kiinnostuneempi merkeistä kuin niiden referenteistä, ei ole täysin vakuuttava. Saattaahan Cortésin harrastaman merkkien 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 valloitettujen merkkijärjestelmät kohtasivat. Merkityksen muodostumisen tasolla käytyjen valtataistelujen analyysi auttaa ymmärtämään esimerkiksi Cortésin valloitusretkien menestyksellisyyttä. Se kuinka suuri vaikutus semioottisen käsitteistön pyydystämillä 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 espanjalaisten asenteilla oli Amerikan valloituksen alkuaikoina taipumusta asettua 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 Valladolidissa[14] vuonna 1550 intiaanien asemasta käymän väittelyn. Aristotelinen filosofi Sepúlveda oli kiivas epätasa-arvon puolustaja, joka korosti intiaanien erilaisuutta: heidän ihmisuhrejaan, lukutaidottomuuttaan, alastomuuttaan sekä tietämättömyyttään kristinuskosta ja rahankäytöstä. Hänelle intiaanien erilaisuus suhteessa eurooppalaisiin merkitsi intiaanien alemmuutta. Hänen puhetavassaan 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 20.1.1531[15]. 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 itsestäänselvästi myöntävästi. Mutta myöskään Las Casasin puhetavassa ei ollut sitä mahdollisuutta, että joku voisi olla erilainen ja silti tasa-arvoinen eurooppalaisten kristittyjen kanssa. Intiaanit lunastivat tasa-arvoisuutensa vain olemalla käännytyksen 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 eksplikoi analyysinsä suhdetta yleiseen valtatutkimukseen, mutta suhde on ilmeinen. Sepúlvedan näkemykseen kytkeytyvä repressiivisen pakkovalta on kieltävää ja alistavaa. "Toisen" valloittaminen pakkokeinoin kuluu siihen vallankäytön kenttään, jota esimerkiksi Michel Foucault'n ympärillä käydyssä keskustelussa kutsutaan negatiiviseksi vallaksi. Perinteinen valtatutkimus on painottanut negatiivista valtaulottuvuutta, mikä vaikuttaa myös siihen, että nimenomaan Sepúlvedan edustama näkemys on yleensä tuomittu kolonialistiseksi.

Las Casasin markkinoima "toisen" käännyttäminen kuuluu puolestaan suostuttelevan ja tuottavan vallankäytön alueelle. Foucault-laisittain kyseessä on vallan positiivinen ulottuvuus. Viimeaikaisissa valtatutkimuksissa on alettu kiinnittää aiempaa enemmän huomiota positiiviseen valtaan, jota voi hieman eri painotuksin kutsua suostutteluvallaksi, diskursiiviseksi vallaksi, tiedonpoliittiseksi vallaksi tai käännytysvallaksi[18]. Positiivisen vallan analyysin syntyhistoria ei voi myöskään sivuuttaa Antonio Gramscin kirjoituksia suostuttelun merkityksestä hegemonisen hallinan 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 älykkäästi muotoiltu. Häntä voi tosin syyttää jälleen semiootikolle ominaisesta ylitulkinnasta, jossa merkitysten muodostumisen tason valtasuhteet (käännytys ja sen ylläpitäminen) nähdään irrallisina muista valtasuhteista. Todorovin merkkimaailmassa semioottiset ilmiöt ovat vailla konkreettista kytkentää niihin materiaalisiin ilmiöihin, jotka tekevät käännyttämisen mahdolliseksi (esimerkiksi varallisuus ja sotilaallinen voima).

Kehitysuskoinen kehityskriitikko

Siitä huolimatta, ettei ranskalaistunut Todorov uusille maanmiehilleen tyypilliseen tapaan vaivaudu teoriaperustansa syntyhistorian selvittämiseen, hänen tekstiään voi tulkita mielenkiintoisena kommenttina oman aikakautemme luonteesta käytävään keskusteluun[20]. Todorovin tekstin sisältä voi mielestäni löytää kaksi keskenään ristiriitaista linjausta kiistelyyn modernin kehitysprojektin pesänjaosta.

Todorov on toisaalta kehityskriittinen länsimaisen kulttuurin valtaaseman 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 toiseuteen olisi mahdollinen. Hän näkee todorovilaisen moraaliprojektin 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-Echeverrían murskaava kritiikki perustuu ajatukselle, että dokumentteja tulisi arvioida niiden syntyhetken sääntöjen ja taustaolettamusten valossa.[22] González-Echeverrían kritiikin omat taustaolettamukset ovat toki ongelmallisia, mutta puuttumatta niihin kritiikin voi kyseenalaistaa toisellakin tavalla. Onko Todorov sittenkään sellainen kulttuurirelativisti kuin González-Echeverría ja monet muut tulkitsijat ovat väittäneet?

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

González-Echeverrían huomio Todorovin eurosentrisyydestä on mielenkiintoinen, mutta mielestäni Todorovin tekstistä voi löytää viitteitä myös sellaisesta eurosentrismistä, joka on selkeässä ristiriidassa kulttuurirelativismin kanssa. Itse asiassa Todorov paljastuu paikoitellen kehitysuskoiseksi teknokraatiksi, joka korostaa länsimaisen kulttuurin edistyksellisyyttä ja ylivertaisuutta.

Kehittymätöntä läsnäoloa

Todorov siteeraa dominikaani Diego Duránin aikalaiskuvausta atsteekkien rituaalista, jossa vanki uhrataan ja nyljetään[23]. 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 irtoaa 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 identifikaatioon. Symbolin vertauskuvallisuus käsitetään kirjaimellisesti. Jumalallisuuden esittäminen edellyttäisi esitettävän poissaoloa (kuten esimerkiksi jumalia esittävissä naamareissa), mutta atsteekkien kyky poissaolevan esittämiseen on kehittymätön. Tämä liittyy Todorovin mukaan atsteekkien kirjoitustaidottomuuteen.

Kirjoitus eroaa puheesta siinä, että se sallii kielen käyttäjän poissaolon (tietysti 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 alue[25]. Tähän hän katsoo kuuluvaksi sekä työkalut ja muut tekniset apuvälineet että "symboliset teknologiat". Symboliset teknologiat ovat aivan yhtä evoluutiokelpisia kuin työkalut.

Todorovin mukaan atsteekkien ja espanjalaisten teknologiset erot ovat *vain aste-eroja*[26]. Väitteen sisältämä oletus yksiulotteisesta kehitysakselista vaikuttaa ristiriitaiselta Todorovin moraalianalyysien kanssa. Jos teknologian ja symbolien hallinnan edistyksen voi määritellä 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 määritellä teknologian alue niin laajasti, että se sisältää myös "symbolis-semioottiset teknologiat", merkitsee teknokraattisen kehitysuskon tunkeutumista hyvin suureen 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 kehityksäsitysten kriitikoita. 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, kehitysuskon 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.

Teivo Teivainen

Viitteet

1. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*. Harper & Row, New York 1984.
2. Ranskalaista Michel de Certeauta voi pitää lähestymistavaltaan Todoroviin rinnastettavana tutkijana. De Certeau pyrki yhdistämään dokumenttien semioottista analyysia historialliseen lähestymistapaan ja kehittämään heterologiaksi kutsumaansa "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 "ulkoisen 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 puhetapa 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-Echeverrían mukaan Todorov syyllistyy reduktionistiseen vääristelyyn kutsuessaan Meksikon valloitusta Amerikan valloitukseksi. Ks. Roberto González-Echevarría, 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. Gonzalez-Echevarría (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 mahdotonta. 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 valtaasemaa, 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 sotilaallinen auktoriteetti. Ks. John Edwin Fagg, *Latin America: A General History*. Macmillan, New York 1977, 162.
16. On muistettava, että Las Casas kävi läpi erilaisia ideologisia vaiheita elämänsä aikana. Valladolidin väittely tapahtui siirtymäkautena, jolloin Las Casas oli muuttumassa kohti kulttuurirelativistisempaa ajattelua. Relativistisena kautenaan häntä ei enää voi pitää samassa mielessä kolonialismin perusmuotojen edustajana kuin aiemmin. Muuttumalla relativistiksi hän myös marginalisoi itsensä espanjalaisten valloittajien keskuudessa.
17. Ks. Todorov 1984, 151-167.
18. Käännytysvallan 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 voi toki 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.