

IDENTITEETTI JA ETNISYYS

Stuart Hall: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Vastapaino, Tampere 1999. 285 s.

Termin 'kulttuuri' merkitys ja käyttöarvo on tämän vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla muuttunut ja voimakkaasti uudelleenlatautunut. Tämä on tapahtunut samanaikaisesti 'kieltä' koskevien käsitysten muutoksen kanssa, kuten monesti on todettu. David Chaney nimeääkin kattokäsitteellä "kulttuurinen käänne" ne intellektuaalisen elämän uudet intressit, joita 'kulttuurintutkimuksen' nimen saanut disiplinaali yliopistollisella areenalle ilmentää.

Kulttuuri on nykyisessä puheessa laajasti ottaen sidottu merkityskäytäntöjen ja – muodostumien ajatukseen: "...it is through culture that everyday life is given meaning and significance." (Chaney, 7) Yhteiskuntakriittinen kulttuurintutkimus liittyy mukaan usein ideologian (tmv.) käsitteen, nimenomaan althusserilaisen sellaisen ja gramscilaisella hegemonia-käsitteellä täydennetyin. Kulttuuri merkityskäytäntöinä tekee elämismailmastamme merkitsevää ja merkityksellistä, mutta on itsessään ideologian artikulaatiota. Hallin ja Grossbergin käyttämä termi 'artikulaatio' on suomennettu mm. niveltymiseksi, jolloin voidaan sanoa, että kulttuuri niveltää ideologian ja elämismailman tai arkielämämme praksiksen. Easthope toteaaakin, että tärkeimmäksi kulttuurintutkimusta määrittäväksi problematiikaksi on jäsentynyt objektiivisen ja subjektiivisen suhde tai vuorovaikutus, eli kulttuuri kollektiivisen konstruoinnin ja uusintamisen tuloksena sekä toisaalta ryhmien tai yksilöiden elämismailmallisena kokemuksena (Easthope 1998, 6). Kun tästä lähdetään liikkeelle, on ilmeistä, ettei kulttuurintutkimuksen panoksena ole vähempää kuin kaikki.

Jopa arki- ja populaarikulttuurin kelpo-

istuminen akateemisena tutkimuskohteena liittyy läheisesti tähän brittiläisen kulttuurintutkimuksen erityispiirteeseen. Vuosisadan alkupuolen intellektuaalisissa debaateissa niillä oli lähinnä kaitsinnan kohteen asema (Arnold, Leavis & Leavis, Eliot), mutta sittemmin työväenluokkaisten tutkijoiden (Hoggart, Williams, Thompson) esiinnousu vähitellen mursi elitistisen kulttuurikäsitteiden. Arki- ja populaarikulttuuri saatettiin ottaa vakavasti, koska agendalle otettiin pyrkimys ymmärtää niihin liittyvien ilmiöiden vaikutusta omaan minuuteen, sen sijaan, että olisi aikaisempaan tapaan analysoitu 'alempien' kulttuurimuotojen haitallisia vaikutuksia muihin ihmisiin (Turner 1996; Bassnett 1998).

Nykyisen brittiälämyksen tähtiin lukeutuva Stuart Hall on tästä hyvä esimerkki. Minuus, individualismi, globalisaatio, moderniteetti, etnisyys, representaatiot, media, tyypittelyt ja stereotyyppit, valta ja väkivalta, lännen ja muun maailman suhde ovat teemoja, joita Hall identiteetin ja eron kateoriatteiden kautta lähestyy. Ajankohtaisempia aiheita olisi vaikea löytää. Kaikki aiheet ovat lisäksi sellaisia, että ne mahdollistavat edellätyyppitellyn triangelin mukaisesti interventiot molempiin suuntiin: yksityiseen, privaattiin mikrokokemukseen ja yleisiin, rakenteellisiin makropuitteisiin. Näin Vastapaino jatkaa tärkeimmän brittiläisen kulttuurintutkimuksen tuottamista suomeksi kokoelmalla, johon on kerätty Hallilta kuusi tekstiä vuosilta 88-97. Tekstit edustavat hyvin sellaista kriittistä suhdetta valtaan ja vallitsevaan, joka tälle piakkoin 20-vuotiaalle tamberelaiskustantamolle on nimenkin aikanaan antanut.

Tässä kokoelmassa ilmestyviä esseitä yhdistävä tematiikka voidaan eri puoliltaan katsottuna tiivistää kahdeksi kysymykseksi: kuka puhuu ja kenellä on ääni? Millaiset voimat minussa vaikuttavat, kun esitän/kuvaan itseni joksikin tai kun tunnen halua kiinnittyä tiettyyn identiteettiin? Ja toisaalta, kenellä on puhevaltaa esittää itsensä, kuka saa tuoda identiteettinsä esiin omalla äänellään? Aivan kuten meissä itessämme toiset intressit ja äänet ovat vahvempia kuin toiset, on yhteisöissä erilaisiin asemiin ja ryhmiin syntyvillä ihmisillä jo lähtökohdissaan eritasoinen valta luoda itseään koskevia representaatioita. Jo klassisen ajattelun mukaisesti ihminen voi olla epävapaa niin ulkoisista kuin sisäisistäkin syistä, ja tällöin autonomian etsiminen vaatii sitä, että kyntäilä valaisee molempiin suuntiin¹.

Tätä esimerkillistä selkeyttävällä tavalla se käytännön itsereflektio, jota Hall harjoittaa pohtiessaan omaa Länsi-Intialaista taustaansa jamaikalaisyyntäisenä intellektuellina kulttuurien salaattikulhossa Lontoossa. Kirjaa voikin suosittelaa kaikille identiteetikysymyksistä ja –politiikasta kiinnostuneille, muttei sen vähemmän niille, joiden intressit suuntautuvat kulttuurien kohtaamisen ymmärtämiseen, etnisen tai rodullisen identiteetin, eron ja

toiseuden teemoihin. Kysymykset rodusta, etnisyydestä ja kolonialismista eivät ole olleet kovin keskeisiä Hallin tuotannossa, ehkä yllättäenkin, mutta tämän valikoiman punaisen langan ne muodostavat.

Mutta mikä tämä identiteetti sitten on? Hall puhuu myös "identifikaatiosta" tuodakseen esiin ilmiön dynaamisuuden, ja halutessaan

"painottaa diskursiivisille käytännöille alistumisen eli subjektifikaation prosessia ja sitä poissulkemisen politiikkaa, jonka kaikki tällaiset subjektifikaatiot näyttävät tuovan muassaan." (247)

Identiteetti ei Hallin analyyseissa toimi essentialisena entiteettinä vaan efektiivisenä ja strategisena terminä:

"Kyse ei siis ole niinkään siitä 'keitä me olemme' tai 'mistä me tulimme', vaan siitä, keitä meistä voi tulla, kuinka meidät on esitetty ja mikä kaikki vaikuttaa siihen, kuinka mahdollisesti esitämme itseme." (250)

Kaksi seikkaa korostuu: toisaalta identiteetin käsitteen harhaanjohtavuus (eli 'todellisen' identiteetin mahdottomuus) ja sen samanlainen psyykkinen ja sosiaalinen välttämättömyys sekä toisaalta pyrkimys ymmärtää miten tämä psyykkinen ja sosiaalinen itse asiassa harsiutuvat yhteen. Ei riitä, että kuvataan sitä, miten subjektit kutsutaan (althusserilaisittain 'interpelloidaan') asemiinsa erilaisissa merkityskäytänteissä, on myös pyrittävä luomaan käsityksiä siitä, miten nämä subjektit rakentuvat, jotta niitä ylipäätään voidaan väittää johonkin kutsuttavan. Tämän jännitteen päällekytkentää Hall monissa pohdinnoissaan suoraan tai implisiittisesti harjoittaa.

Radikaalimmin subjektikriittinen tai anti-humanistinen tarkastelija voisi nostaa esiin vastakysymyksiä. Voidaanko ensinnäkin ajatella, että koko kysymys 'miten subjekti rakentuu?' voi olla väärin asetettu? Lähes kaikissa postmoderneimmisakin subjektiteorioissa otetaan tavoitteeksi 'selittää' se, mitä subjektiksi nimitetään. Samalla kuitenkin korostetaan, että tämä 'jokin' on fragmentaarinen, leikkisä ja liikkeessä olevista, ristiriitaisistakin elementeistä kokoonpantu. Miksi pitää olla yksi 'jokin'? Eikö voida hyväksyä, että eri kuvaukset tavoittavat erilaisia kokonaisuksia eri tasoilta? Miksi pitäisi olla tarjolla synteesejä, jotka tuovat yhteen vaikkapa fenomenologisen, psykoanalyttisen ja diskurssiteoreettisen kuvauksen siitä, mitä esim. 'subjektiksi' tai 'identiteetiksi' kutsutaan? Ei ole yhtä itse-identtistä minua (vaikka minulla totta kai onkin kokemukseni 'minusta'), mutta ei tarvitse olla myöskään tieteellistä, tutkimuksellista tai teoreettista yksimielisyyttä siitä, millainen kohde 'subjektin', 'identiteetin' tai 'ihmisen' käsitteellä mistäkin tarkastelukul-

masta rakentuu. Fyysikoiden Suuren Yhtenäisteorian kaipuun mieleentuova Suuren Ihmiskäsityksen houkuttavuus muistuttaa siitä, miten tiiviisti edelleen olemme kiinni modernissa totalisoivassa essentialismissa ja monismisissa.

Tiettyä monismia esiintyy muuallakin. Mitä esimerkiksi tarkoittaa, että "kuva antaa mahdollisuuden monille eri merkityksille" eli sen "merkitys kelluu"? Voidaan sanoa, että kuva saa eri konteksteihin sijoitettuna, eri merkityshorisonteissa tarkasteltuna tai eri näkökulmista nähtynä monia eri merkityksiä, mutta mistä tulee se merkitys- ja objektiesentialismi, joka saa väittämään, että kuvan merkitys (yksikössä) on moninainen tai kelluu? Johdonmukaisuutta kunnioittaen voi sen sijaan jopa ajatella, ettei merkitysten maailmassa ole yhtä ainoaa kuvaa vaan monia. Kun kulttuurintutkimus perustuu ajatukselle kulttuurista merkitysten rakentumisen prosessina ja tilana, juuri 'merkityksen' käsitteen tarkempaa tarkastelua monissa kulttuurintutkimuksenkin teksteissä toivoisi näkevänsä, vaikka Hall onkin todennut ettei mikään yksittäinen tiede voi vastata merkityksestä.

Identiteetit ja kolonialismi

Hallin keskustelu erilaisten identiteetti-teorioiden kanssa on raskasta luettavaa ja vähemmän kiinnostavaa kuin ne analyysit, joissa hän käy käsiksi identiteettejä esittäviin ja rakentaviin aineistoihin. Näissä analyyseissa Hall tuo omalla esseistisellä tyyllillään mieleen ne piirteet, jotka Chaneyn mukaan ovat kulttuurintutkimuksen suosion takana. Ensinnäkin siinä on tutkimuskenttä, joka on mahdollistanut kirjallisuuden tai tekstien tutkimuksen tulkinnallisten intressien ja jopa metodien säilymisen. On tyyppillistä, että kulttuurimuodostumia ja -käytänteitä mainitaan usein 'luettavan', kun niitä analysoidaan. Kyseessä onkin perinteisen intellektuaalisen etäännyttämisen yksi muoto, jossa etäännyneelle tarkastelulle ominainen teoreettisuus korostuu. Toisinaan kulttuuriset ilmiöt tuntuvat tätä kautta saavan autonomisen aseman, ja ajatellaan, että analyyksien tueksi ei tarvita empiirisiä aineistoja tai sosiologista selvitystyötä, vaan intellektuellin työpöydälle helposti haalittavan aineiston tarkka 'lukeminen' yksinäänkin riittää. (Chaney 1996)

Reflektiivisen 'luennan' puolustukseksi voi esittää, että yllä kuvattu asenne sopii tähän aikaan. Jos moderni yhteiskunta toi mukanaan sosiologian, on modernin yhteiskunnan rakenteiden murtuessa ja monimutkaistuuessa etsittävä uusia analyyttisiä aseita. Tässä mielessä kulttuurintutkimus on vastinpari postmodernille tai myöhäismodernille tilanteelle. Esimerkiksi nykyinen identiteettipolitiikka on paitsi kamppailua vallasta ja rakenteista, myös hienovaraista kykyä tunnistaa nyansseja ja muuttaa tulkintoja, jolloin sitä tarkastelemaan

vaaditaan nyansseja ymmärtävä, hienovarainen katse massiivisen metodiarsenaalin sijasta. Myös oma kokemus minuuden rakentumisesta ja paikantumisesta on tuotava mukaan, henkilökohtainen on jälleen poliittista. Laadullinen nousee määrällistä tärkeämmäksi ja yhteiskuntatieteiden usein esineellistävistä tai totalisoivasta asenteesta on päästävä lopullisesti eroon.

Olkoon Hallin pohtima kolonialismi tästä esimerkkinä. Pitää huomata, että ilmiötä on mahdotonta lähestyä yksinomaan sosiaalisten rakenteiden tasolla pysytellen ja juuri tämän tematiikan esiintuojana oli Frantz Fanon kolonialistista psyykettä tarkastelleine tutkimuksineen pioneeriasemassa. Tuorempana esimerkkinä tarjottakoon Alistair Pennycook, joka sanoo huomanneensa brittiläisenä englanninopettajana Hong Kongissa ja Australiasa miten kolonialismi on samanaikaisesti sekä kompleksisempää että suoraviivaisempaa kuin tavallisesti ajatellaan (Pennycook 1998, 24). Se koskettaa objektiivomiamia ihmisiä paljon raemmin ja peittelemättömämmin kuin länsimaisina ihmisinä ymmärrämme, mutta laajoissa makrostruktuureissa, niiden näennäisesti selväpiirteisissä kokonaisuuksissa pysytellen tätä ei voi huomata. On tultava mikropolitikan, arkisen elämän käytäntöjen tasolle. Se on välttämätöntä juuri siksi, että muutoin on tendenssinä aina kuvitella kolonialismin olevan historiaa: menneisyyttä tarkastellessa on helppo vetää suoria linjoja vaikka nykyisyydestä taas näemme ensimmäisenä moninaisuuden. Menneisyys piirtyy tällöin esiin musta-valkoisena ja sellaisena aina liian voimakkaasti tulee korostuneeksi sen erilaisuus suhteessa nykyhetkeen. Historia konstruoidaan kärjistäen alistuskäytäntöjä ja -diskursseja, nykyisyys tulee esiin kaikessa kompleksisuudessaan, kuten Pennycook (1998, 29) osoittaa ottaen osuvaksi esimerkiksi Holocautiin johtaneen todellisuuden. Ei koskaan enää kolonialismia, ajatteleme, ei koskaan enää Auschwitzia – emmekä näe, miten toistamme jo ennen sanottua.

Tärkeää on huomata tässä yhteydessä myös se, että liiaksikin on keskitytty purkamaan vain kolonisaation uhrien stereotyyppisiä representaatioita ja jätetty kolonialisteista vallinnut mielikuva ennalleen. Mitä irvokkaammin kolonialistinen, valkoiseen puuvillapukuun, hellekypärään ja vyöstä roikkuvaan miekkaan sonnustautunut brittiupseeri ja herrasmies meille tulee alistajasta mieleen, sitä vaikeampi meidän on havaita globalisaation ja talouden postmodernisaation tuottamaa arkipäivän uskolonialismia, kolonialistista subjektia itsessämme.

Tällä on implikaatioita myös teoreettisissa diskursseissa. École Normale Supérieure:ssa, Oxbridgessa tai Freiburgin yliopistossa koulutuksensa saaneen, korkeapopparilliset tai yläluokkaiset käytös- ja puhutavat suvereenisti hallitsevan eurooppalaisen eliitin

on ollut helppoa olla dekonstruktivistien käytäntöjen kannattaja, loogisten lasihelmien hioja tai ontologisten ongelmien ihmettelijä. Aina on myös hyödyllistä omata miehiset sukupuoliunnusmerkit, silloinhan on tosiaan strategisesti mielekäs sanoa, ettei sen niin väliksi, kuka kulloinkin puhuu.

Halua kiinnittää vaikkapa etnisiä tai kansallisia identiteettejä niiden purkamisen sijasta voidaan ymmärtääkin:

”Alkuasukasintellektuellien intohimo puolustaa kansallisen kulttuurin olemassaoloa on voinut herättää ihmetystä. Mutta ne jotka tuomitsevat tämän liiallisen kiihkon unohtavat kummallisen helposti, että heidän oma psyykensä, oma minänsä on mukavasti turvassa ranskalaisen tai saksalaisen kulttuurin takana, jonka saavutuksista ei enää tarvitse antaa todisteita ja jota kukaan ei aseta kyseenalaiseksi.” (Fanon, 162)

Ei olekaan yllättävää, että suuri joukko julkisen roolinsa vakavasti ottaneita ja poliittisen toiminnan tärkeyden ymmärtäneitä kriittisiä ranskalais- ja britti-intellektuelleja on tullut kansallisvaltion eurooppalaisten rajojen ulkopuolelta Fanonin, Hallin, Saïdin ja Spivakin tapaan, ja toinen samanlainen joukko oman maansa periferiasta, maalaisprovinsista kuten Bourdieun ja työväenluokasta kuten Williams.

Sitä mukaa kuitenkin kun ajatus keskustata on muuttunut ongelmalliseksi, on myös marginaalissa olemisen tai sieltä katsomisen mahdollisuus alkanut sellaiseksi muodostua. Mitä tulee nykyiseen maailmaamme ja siinä kohdattaviin kolonisaation muotoihin, on vaikea enää ajatella sillä suoraviivaisella dualistisella mallilla, jonka esiintuojana Fanon oli mestarillinen:

”Mikään ohjelma ei voi mullistaa yhteiskuntaa, ei alkukantaistakaan, ellei alun perin, toisin sanoen jo tuota ohjelmaa laadittaessa, ole päätetty murskata kaikki esteet joita matkan varrella kohdataan. Alkuasukas, joka päättää toteuttaa dekolonisaation on koko ajan valmis väkivaltaan. Syntymästä asti hänelle on selvää, että tätä ahdasta maailmaa loputtomine kieltoineen ei voi asettaa kyseenalaiseksi muuten kuin ehdottoman väkivallan avulla.” (Fanon, 28-29)

Maailma on monin paikoin tullut avarammaksi, alistaminen ei ota enää kiellon vaan yhä useammin houkutus- ja suostuttelun muodon, hallitseva valta ei toteudu rakenteena vaan prosessina, ehdottomaan väkivaltaan vetoaminen tuntuu tänään vähemmän mielekkäältä kuin ennen, eikä mikään yhteiskunnallisen muutoksen ohjelma voi olla vaikeampi, jos oletetaan jo sitä luotaessa ja ennen matkaanlähtöä täysin tiedettävän, mikä on lopullinen määränpää.

Viite

1. Käytän tässä mahdollisuuden saada kiittää tästä ja monesta muusta arvokkaasta, mieleenpainuvasta muistutuksesta Ahjolan kansalaisopiston filosofian keskustelupiiriläisiä.

Kirjallisuus

- David Chaney: *The Cultural Turn*. Routledge, 1994.
- Susan Bassnett: ”Introduction: Studying British Cultures”, ja
- Anthony Easthope: ”But what is Cultural Studies?”, teoksessa S. Bassnett (ed.) *Studying British Cultures*. Routledge, 1997.
- Frantz Fanon: *Sorron yöstä*. WSOY, 1970 (1961).
- Alistair Pennycook: *English and the Discourses of Colonialism*. Routledge, 1998.
- Graeme Turner: *British Cultural Studies*. Routledge, 1996 (1990).

Tuukka Tomperi

KÄDESTÄ PITÄEN

Kia Lindroos, *Now-Time + Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. SoPhi, Jyväskylä 1998.

”Adorno on naamioinut ajatuskehityksensä todellista luonnetta keinottelemalla usein sillä seikalla, että humanisti ja antifasisti Walter Benjamin (1892-1940) on aatteellisesti ollut hyvin lähellä häntä. Tämä seikka ei saa johtaa harhaan, sillä Adornon ja Benjaminin läheisyys on ollut vain osittaista.” (I. S. Narski, ”Adornon negatiivinen filosofia”. Teoksessa *Frankfurtin koulun sosiaalifilosofia. Kriittisiä esseitä*, suom. Robert Kolomainen. Progress, Moskova 1981, 316 viite 1.)

Walter Benjamin kärsii eniten hyvästä maineestaan. Tylsäksi, messuavaksi ja ahdasmieliseksi koettuun Adornoon verrattuna hän on aina näyttänyt paljon omituisemmalta ja oivaltavammalta. Näistä moderni(smi)n ajattelijoista filosofinen taideväki on vaivattu valinnut suosikikseen Benjaminin, joka kuoli ajoissa. Asetelma on poikunut kyselemättömiä Adornon mollauksia ja kevytenkäisiä Benja-