

KULTTUURIAPPROPRIAATIOTA KAUNOKIRJALLISUUDESSA?  
Käsitteistä kirjallisiin käytäntöihin

Anu Kilpeläinen  
Turun yliopisto  
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos  
Yleinen kirjallisuustiede  
Pro gradu -tutkielma  
Joulukuu 2019

*Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.*

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / Humanistinen tiedekunta

KILPELÄINEN, ANU: Kulttuuriappropriaatiota kaunokirjallisuudessa? Käsitteistä kirjallisiin käytäntöihin

Pro gradu -tutkielma, 137 s.

Yleinen kirjallisuustiede

Joulukuu 2019

---

## TIIVISTELMÄ

Tutkielma käsittelee kulttuuriappropriaatiota (kulttuurista omimista) kaunokirjallisuudessa. Tutkielman tavoitteena on löytää esimerkkejä tekstuaalisesta kulttuuriappropriaatiosta ja ilmiön käsittelystä fiktiossa sekä terminologian selventäminen. Tutkin kaunokirjallisuudessa esiintyvää kulttuuriappropriaatiota myös kirjallisuussosiologisesta näkökulmasta. Tutkielmassa on kolme osaa: käsitteet, tapausesimerkit ja kirjalliset käytännöt.

Käyn lyhyesti läpi relevanttia kulttuuriappropriaation käsitteen historiaa. Käsitteellä on kolonialismiin liittyvä oikeudellinen tausta, joten nojaan tutkielmassa alkuperäiskansatutkimukseen ja oikeustieteilijöiden näkemyksiin. Käsite selvenee ei-essentiaalistisen kulttuurin määritelmän ja kansojen itsemääräämisoikeuden avulla. Kerään tutkimuskirjallisuudesta käsitteelle mahdollisia tarkentavia alakäsitteitä ja muotoilen muutamia termejä itse.

Kirjallisuudessa kuvataan, esitetään, tehdään ja käsitellään kulttuuriappropriaatiota. Analysoin kaunokirjallisia teoksia etsien tapauksia, joita kutsun tekstuaaliseksi kulttuuriappropriaatioksi. Kontekstualisoivan tekstianalyysin kohteita ovat Mark Twainin novelli "A Day at Niagara" (1869) ja Marlo Morganin *Mutant Message Down Under* (1994). Pohdin fiktiivisiä kulttuuriappropriaation kuvauksia, tulkinnassa vaadittua kulttuurikompetenssia ja huijauksen paljastumista (anagnorisista). Pohdin nimenperinteen hyödyntämistä fiktiossa kulttuuriappropriaationa. Käytyäni läpi terminologisesti ja käsitteellisesti kiinnostavaa teoskriittikää käsittelemäni ajatusta fiktiivisestä teoksesta kulttuuriappropriaationa.

Pohdin eräitä kirjallisuusinstituution käytäntöjä analysoimalla fiktiivisten teosten kynnys- eli paratekstejä. Relevantteja käytäntöjä ovat kirjailijan kulttuuriasiantuntijuus ja totuttu positio, sosiokulttuurinen sensuuri, kulttuuritietouden hankkiminen ja lukijan vakuuttelu. Lopuksi analysoin Sherman Alexien romaanin *Indian Killer* (1996) dialogia ja intertekstejä kulttuuriappropriaation kannalta. Kaunokirjallisuudessa esitetään kulttuuriappropriaatiota sosiaalisten tapahtumien, dialogien ja reaktioiden ketjuina, mikä tarjoaa mahdollisuuden kulttuuriappropriaation analyysiin vuorovaikutuksena.

Asiasanat: kulttuuriappropriatio, kulttuurinen omiminen, kirjallisuusinstituutio, asuttajakolonialismi, sensuuri, kirjallisuudentutkimus

# SISÄLLYS

SISÄLLYS	1
1. JOHDANTO	2
1.1. Johdatus aiheeseen, tutkimuksen motiivi ja termin suomennos	2
1.2. Tutkimusongelma, aineisto ja tutkimuksen tavoitteet	6
1.3. Tutkielman eteneminen	10
2. TUTKIELMAN TEOREETTINEN TAUSTA JA TÄRKEIMMÄT KÄSITTEET	11
2.1. Menetelmä, kirjallisuustieteelliset suuntaukset ja aiheen monialaisuus	11
2.2. Appropriaation ja kulttuurin käsitteet	25
2.3. Kulttuuriappropriaation käsitteen historiaa	30
3. TEKSTUAALINEN KULTTUURIAPPROPRIAATIO	41
3.1. Mark Twainin novelli "A Day at Niagara"	41
3.2. Erilaisia kulttuuriappropriaatioita samassa teoksessa	53
4. KIRJAILIJAN KULTTUURIASIANTUNTIJUUS	62
4.1. Marlo Morganin Mutant Message Down Under	62
4.2. Kritiikkiä ja kritiikin vastaanottoa	66
4.3. "Jotakin faktan ja fiktion parametrien ulkopuolista"	74
5. KIRJALLISUUTEEN LIITTYVIÄ KULTTUURISIA KÄYTÄNTÖJÄ	82
5.1. Ventrilokismi ja sosiokulttuurinen sensuuri	82
5.2. Kulttuuritietouden appropriaatio ja lähteiden merkitseminen	92
5.3. Kirjailijoiden julkikuvaan ja positioon liittyvää appropriaatiota	99
5.4. Kirjallisen kulttuuriappropriaation käsittelyä Sherman Alexien romaanissa Indian Killer	109
6. YHTEENVETO	117
LÄHTEET	124

## 1. JOHDANTO

Tässä pro gradu -tutkielmassa tutkin kulttuuriappropriation ilmenemiä kaunokirjallisuudessa. Kulttuuriappropriation käsitteen ja siihen liittyvän terminologian avulla pohdin, voidaanko kulttuureja approprioida tai väärinkäyttää kirjallisuudessa ja kirjallisuuteen liittyvissä käytännöissä. Lisäksi pohdin kulttuuriappropriation fiktiivisiä kuvauksia ja ilmiön käsittelyä kirjallisuudessa.

### 1.1. Johdatus aiheeseen, tutkimuksen motiivi ja termin suomennos

Johdatukseksi tutkielman aiheen problematiikkaan referoin keskusteluohjelmaa, joka näytettiin Kanadan televisiossa marraskuussa 1990. Ohjelmassa käsiteltiin vuonna 1972 perustetun torontolaisen kustantamon Women's Pressin kriteerejä, jotka heidän julkaisemiensa kaunokirjallisten tekstien pitää täyttää. Keskustelu kulttuuriappropriatiosta kietoutui voimakkaasti kaunokirjallisuuteen Kanadassa 1980-luvun lopulla. Termejä *voice appropriation* ja *cultural (racial) appropriation* käytettiin jopa synonyymisesti (keskustelusta ks. Lutz 2007a; Bondy-Cusinado 1995; Coombe 1998). Äänen appropriatioksi on kutsuttu kirjallisuudentutkimuksessa usein sitä, kun kirjailijamiehet kirjoittavat fiktiota "naisen näkökulmasta" (esim. Robinson Taylor 1981; London 1990; Nikolajeva 2010; ks. myös Lanser 1992).

Televisiopaneelissa<sup>1</sup> otsikon "Voice and Appropriation" alla käsiteltiin julkisuudessa käydyin kiistan eri näkemyksiä. Keskustelijoissa oli kustantamo Women's Pressin keskenään erimielisiä jäseniä ja muita kirjailijoita. Yhden keskustelijan mukaan kirjailijoiden, jotka eivät pitäneet itseään rasisteina vaan antirasisteina, oli tuskallista kuulla kirjoittaneensa tekstin, joka hylätään antologiasta rasistisuutensa vuoksi. Siksi heidän tekstiensä julkaisemiseen ei pitäisi puuttua. Toinen ajatteli, että kirjoittamisohjeiden antaminen kirjailijoille on sensuuria. Seuraavaksi tuotiin esiin kustannusalan kaikki rakenteet läpäisevä rasismi, johon toivottiin ratkaisuja. Kustannussopimuksista 98% solmittiin valkoisten kirjailijoiden kanssa ja vain kaksi prosenttia julkaistuista teoksista tuli muilta kuin valkoisilta kirjailijoilta. Ongelmiksi ni-

---

<sup>1</sup> Puheohjelma "Voice and Appropriation" oli Daniel Richlerin isännöimä paneelikeskustelu kulttuuriappropriatiosta kirjallisuudessa. Panelisteina Ann Decter, Rhea Tregebov, Libby Scheier ja Clifton Joseph. Lähetetty 12.11.1990. <https://tvo.org/video/archive/imprint/voice-and-appropriation> (Tarkistettu 26.12.2018) Keskustelun transkriptio verkossa: <https://www.tvo.org/transcript/008448/voice-and-appropriation>

mettiin kaanon ja *mainstream*-estetiikka, josta tyyliltään poikkeavat kirjoittajat joutuivat "eräänlaisen sensuurin" kohteeksi. Heidät marginalisoitiin ja suljettiin ulos kirja-alalta. Julkisuuteen oli vaikea päästä, samoin kuin töihin kustantamoihin.

Oli ollut vaikea erottaa rasismiin ja äänen autenttisuuteen liittyvät aiheet toisistaan. Siksi oli ajateltu, että olisi hyvä tehdä aihetta näkyvämmäksi kirjoittamalla ohjeet. Kustantamossa mielipiteet olivat kuitenkin jakautuneet siinä, miten aihetta pitäisi käsitellä ja miten tarjottuja käsikirjoituksia pitäisi lukea. Toiset halusivat selvän ja eksplisiittisen linjan, jotta kirjailijat tietäisivät mahdollisimman tarkasti etukäteen, miten heidän lähettämäänsä käsikirjoituksia tullaan käsittelemään. Linjasta vain ei löydetty yksimielisyyttä Women's Pressin sisällä. Ohjeet koettiin holhoaviksi kirjailijoita ja myös yleisöä kohtaan, koska kirjailijat ovat aina jo muutenkin olleet kiinnostuneita siitä, onko heidän kynänjälkensä riittävän autenttista. Äänen autenttisuutta sinänsä pidettiin validina huolenaiheena sekä kirjallisesti että sosiaalisesti. Keskustelun ei ajateltu koskevan sitä, mitä kirjailijat tekevät vaan siitä, mitä yksi nimenomainen kustantamo suostuu julkaisemaan.

Joskus kustannustoimittaja oli antanut kirjailijalle palautetta ja kehottanut lähettämään tekstin myöhemmin muokattuna uudelleen, jos yhteistyö yhä kiinnosti. Väitettiin, että kirjoitusohjeet olivat kirjoitusprosessille vieraita ja liian akateemisia. Yhden keskustelijan mukaan edellisinä vuosikymmeninä ja vuosina oli tullut paljon sellaista uutta kirjallisuutta, jota ei olisi voinut tulla julkisuuteen ilman omaa ääntä, kirjoittajien autenttisia ääniä. Tämä ei tarkoittanut, etteikö valkoinen saisi kirjoittaa romaania mustista tai mies naisista, vaan paneelissa todettiin, että alkuperäiskansojen kirjailijoilta tulee erilaisia teoksia kuin ulkopuolisilta, jotka kirjoittavat heistä. On siis tärkeää löytää keinoja, joilla äänet saadaan kuuluviin. Yhden keskustelijan mukaan kirjoittamisella on paljonkin tekemistä sosiaalisen todellisuuden kanssa. Se, että marginalisoiduilla ei ole samoja mahdollisuuksia, politisoi kaikki kirjoittajat eli asettaa kaikki kirjoittajat poliittiseen (valinta)tilanteeseen. Toisen mukaan kustannusallalla ei uskottu, että ala olisi rassistinen vaan kysyttiin, miksi ihmeessä he olisivat rassistisia ja sulkisivat esimerkiksi mustia kirjoittajia ulos. Kysyttiin myös, miksi tiedostamattomalla tasolla toimivan prosessin sijaan ei voitaisi hyväksyä tietoista prosessia, jolla asioihin vaikutettaisiin. Todettiin, että teoksia saa kyllä julki, kun pääsee verkostoihin, mutta ei-valkoiset eivät pääse verkostoihin yhtä hyvin. Sama koski naiskirjailijoita aikaisemmin, ja vaikka kukaan kirja-alalla ei ole kertonut muuttaneensa toimintaansa, naiskirjailijoiden tilanne on muuttunut.

Televisiodebatin aikaan Kanadassa puhuttiin enemmän äänen appropriatiosta kuin kulttuuriappropriatiosta (Ziff ja Rao 1997, 17). Äänen appropriatio (*voice appropriation, ventriloquism*) tulee esille erityisesti sensuuria käsittelevässä luvussa 5.1. En varsinaisesti käsittele äänen appropriatiota käsitteenä tai ilmiönä, mutta se liittyy olennaisesti niin sensuuriin, kirjallisuuden kulttuuriappropriatioon kuin kolonialismiinkin, joten tutkielmani sivuaa sen problematiikkaa.

Oikeustieteilijä Bruce Ziffin ja oikeustieteilijä ja sosiologi Pratima V. Raon toimittaman kokoelman *Borrowed power. Essays on Cultural Appropriation* (1997) johdannossa esitettyyn kulttuuriappropriation määritelmään viitataan kansainvälisesti ja runsaasti. Usein jää huomaamatta, että kyseinen määritelmä on peräisin kaunokirjallisuuteen liittyvästä keskustelusta. Määritelmän alkuperäksi mainitaan The Writers' Union of Canada ja vuodeksi 1992. Määritelmä on laaja, ja siinä käytetään oikeustieteellistä terminologiaa:

[...] the taking—from a culture that is not one's own—of an intellectual property, cultural expression or artifacts, history and ways of knowledge (Ziff ja Rao 1997, 1).

Määritelmässä ei mainita kaunokirjallisuutta, mutta tämälntyyppisen yleisen kulttuuriappropriation ja kaunokirjallisuuden välisen yhteyden kartoittaminen on yksi tutkielmani motiiveista. Tutkielmani alkusysäys tuli kirjailija Koko Hubaran viestistä, että tarpeellista terminologiaa puuttuu:

Kulttuurinen omiminen tai anastaminen (engl. 'cultural appropriation', termi kehitettiin 1900-luvun loppuvuosikymmenien aikana – meillä ei ole vielä sanastoa tälle kaikelle suomeksi, mikä on iso osa ongelmaa ja myös sen oire) tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että esimerkiksi kuvataiteen tai muodin tai muun kulttuurin saralla yksi kulttuurinen ryhmä, yleensä länsimainen ja valkoinen, ottaa haltuun jonkun toisen ryhmän tapoja, käsityksiä ja tuotteita – ja pönkittää niillä omaa valta-asemaansa ja myös taloudellista etumatkaansa ilman, että joutuu koskaan kärsimään asiaan liitetystä sorrosta. (Hubara 2016a, ei sivunumeroita.)

Kulttuuriappropriatio (kuten termin tässä tutkielmassa suomennan) ymmärretään Hubaran blogitekstissä osaksi syrjinnän mekanismeja ja vallan pönkitykseksi. Kirjallisuudentutkimuksessa tämä merkitsee kirjallisuusinstituution ja kontekstien tutkimista. Hubaran (2016b) mukaan kulttuurisessa omimisessa on "kyse [...] takana piileivistä valta-asetelmista ja rakenteista, siitä kuka ottaa haltuun asioita, minkälaisessa historiallisessa viitekehyksessä ja miksi, ja miten se vaikuttaa käsityksiin, asenteisiin ja ylläpitää edelleen syrjintää". Hubara on yhdistänyt ongelman kirjallisuudessa myös

*ainoan tarinan vaaraan (the danger of a single story)*, josta Chimamanda Ngozi Adichie (2009) on puhunut. Ainoan tarinan vaara on sitä, että ihmisille muodostuu kulttuurisessa ympäristössään yksipuolinen ja väärä kuva toisten tai jopa omastakin kulttuurista ja ihmisistä. Se voi olla sitä, että kirjallisuuden odotetaan kuvaavan vain tietyntylaisia ihmisiä, ja kehämäisesti sitä, että ihmisten odotetaan vastaavan kirjallisuuden heistä muodostamaa mielikuvaa. (Emt.)

Representaatio on usein tärkeä osa kulttuuriappropriaation problematiikkaa, mutta tässä tutkielmassa keskityn enemmän kirjallisuusinstituutioon ja kulttuuriappropriaation luonteeseen, kun se tapahtuu tekstissä. Tutkin, millaista ottamista ja vaikuttamista kulttuuriappropriatio kirjallisuudessa on. Taiteenalana kirjallisuuden perusväline on teksti, mikä tekee kysymyksestä kiehtovan monimutkaisen.

Perustelen tässä yhteydessä suomennosvalintani. "Appropriation" kääntäminen yhdellä sanalla ei onnistu, joten käytän kömpelöitä mutta täsmällisiä versioita appropriatio, misappropriatio ja kulttuuriappropriatio. Eri suomennoksissa on keskinäisiä painotuseroja. Suomennosvariantit sopivat kuvaamaan erilaisia kulttuuriappropriation tapauksia: ottaminen erilleen, irrottaminen ja siirtäminen, uudelleenkontekstualisointi, lohkaiseminen, ottaminen omaksi, omiminen, omaksuminen, haltuunotto, käyttöönotto, väärinkäyttö, hyväksikäyttö, anastaminen, riisto, varastaminen, sieppaaminen, kaappaaminen ja niin edelleen. Omimisessa on suomennoksena se huono puoli, että se viittaa oikeastaan kaikkeen omistamiseen, jossa halutaan rajata käyttöä muilta, jolloin rajaamisen motiivi ei käy suoraan selville. Esimerkiksi kun israelilaiset omivat palestiinalaisten keffiyah-huivia, se on hyökkävää omimista, mutta kun palestiinalaiset omivat omaa keffiyah-huiviaan, se on puolustautuvaa omimista (omaksi tekemistä).

Kirjallisuudentutkija Kaisa Ahvenjärvi (2016) on käsitellyt aihetta termiversiolla *kulttuurinen omiminen* ja folkloristi Heidi Haapoja (2017) muodolla *kulttuurinen appropriatio*. Itse olen käyttänyt termiä kulttuuriappropriatio blogissani (Kilpeläinen 2017 ja 2018). Tutkielmassa perustelen valintaani sillä, että näin suomennettuna termi rinnastuu hyvin kulttuurilaina-termiin ja termistä on käytännöllisempää muodostaa pidempiä uudistermejä kuten nationalistinen kulttuuriappropriatio (ks. 3.2.).



## 1.2. Tutkimusongelma, aineisto ja tutkimuksen tavoitteet

Olen yhtäältä tarttunut edellä selostamani kanadalaisen televisiopaneelin viestiin, jonka mukaan kirjallisten käytäntöjen tasa-arvoon liittyviä ongelmia kannattaisi käsitellä tietoisesti, ja toisaalta Hubaran ajatukseen, että terminologiassa on parannettavaa. Tutkimuskysymys kuuluu: mitä kulttuuriappropriatio saattaa kirjallisuudessa olla ja miten sitä voi tutkia. Toisin sanoen: millaista terminologiaa jo on ja millaisia kirjallisuuden ilmiöitä käsitteellä pitäisi pystyä analysoimaan.

Olen koonut tutkielmaani joitain kiinnostavia kirjallisuuteen liittyviä tapauksia ja niihin liitettyä terminologiaa. Kirjallisuuteen liittyvää kulttuuriappropriation tutkimusta on tehty, mutta terminologiaa ei ole tutkittu systemaattisesti, mistä koituu opinnäytteelle omat haasteensa. Tavoitteena ei ole kattava kotimaisten tai ulkomaisien keskustelujen kommentointi vaan mielekkään käsitteen hahmottaminen ja pyrkimys ymmärtää, mitä termillä on tarkoitettu varsinkin kirjallisuuden yhteydessä ja mitä käsitteen käyttäminen tarkoittaa kirjallisuudentutkimuksen kannalta. Tämä tapahtuu tutkimalla käsitehistoriaa (luku 2.3.), analysoimalla fiktiota käsitteen valossa (luvut 3 ja 4) ja käymällä läpi kulttuuriappropriation ja kirjallisuusinstituution liittyviä ongelmia kuten sananvapauden rajoittaminen (5.1.), kulttuuritietouden hankinta ja sen ilmaiseminen fiktion yhteydessä (5.2.) ja kirjailijan julkikuva (5.3.).

Kulttuuriappropriatio liittyy siihen, että on olemassa eri kulttuureja, joilla on yhteisöllistä painoarvoa kantavia historiassa muodostuneita sosiaalisia käytäntöjä ja kulttuurista omaisuutta. Kulttuurin ulkopuoliset approprioivat niitä vaihtelevilla tavoilla. Heille kulttuurilla ei ole samanlaista merkitystä kuin kulttuurin jäsenillä. Tutkielmassani käy ilmi, että kirjallisuudessakin voidaan ottaa perinteitä ja representatioita epätoivottuun käyttöön ja kontrolliin. Myönteiset ja onnistuneet tekstuaaliset kulttuuriappropriatiot rajautuvat tilanpuutteen vuoksi pois.

Suurin osa tutkielmani aineistosta on julkaistu asuttajakolonialistisessa kontekstissa: Yhdysvallat, Australia, Uusi-Seelanti, Suomi (Wolfe 2016; Magga 2018). Aineistoa, aihetta ja tutkimuskysymystä ei ole rajattu vain alkuperäiskansojen kuvauksiin, vaikka suurin osa aineistosta kuvaa tai hyödyntää alkuperäiskansoja. Tutkin tarkemmin kolmea teosta, joista voisi sanoa kärjistäen, että yksi niistä *kuvaa*, yksi *tekee* ja kolmas *käsittelee* kulttuuriappropriatiota. Nämä rajat eivät ole jyrkät vaan

jokaisessa tekstissä on useampaa piirrettä. Puhun *fiktiivisestä kulttuuriappropriaatiosta*, joka on fiktiivinen, keksitty tilanne, jossa joku kulttuuriapproprioi.

Mark Twainin novelli "A Day at Niagara" on vuodelta 1869, Marlo Morganin *Viesti oikeiden ihmisten maailmasta* vuodelta 1994 ja Sherman Alexien jännitysromaanin *Indian Killer* vuodelta 1996. Tutkielmassa ei juuri tehdä aikakausien välistä vertailua, koska vanhimpien tekstien vastaanotosta ja kritiikistä ei ole samalla tavalla aineistoa saatavilla kuin uudemmista, eikä yhdessä tutkielmassa voida paneutua käsitteen selventämisen lisäksi eri aikakausien kirjallisten käytäntöjen vertailuun. Huomattakoon kuitenkin, että samaan aikaan kirjoittaneet Morgan ja Alexie suhtautuvat ilmiöön keskenään eri tavalla. Morgan ei osoita olleensa ilmiöstä tietoinen ainakaan tavalla, joka osoittaisi ymmärrystä, kun taas Alexie nostaa ilmiön teoksensa teemaksi ja osaksi teoksen *ethosta*. Alexien teoksesta tarkastelen erityisesti joitain aiheeni kannalta kiinnostavia dialogeja ja hahmoja. Morganin teoksen ympäriltä olen esitellyt niin sanottua kirjallista elämää (Niemi 2000) koskevaa tietoa, koska teos on kiinnostava sosiaalisena ilmiönä monella tavalla.

Mukana on myös pienempiä lisäesimerkkejä tarpeen mukaan. Yhdysvalloissa julkaistuja teoksia ovat Twainin omaelämäkerrallinen *Mississippi-virralla* (*Life on the Mississippi*, 1883, suom. 1963), Edward S. Ellisin nuortenkirja *Nopsajalka preeerialla* (*Deerfoot on the Prairies* 1905, suom. 1976), Ernest Thompson Setonin *The Book of Woodcraft and Indian Lore with Over 500 Drawings by the Author* (1912), William Styronin *Nat Turnerin kapina* (*The Confessions of Nat Turner* 1967, suom. 1969) ja Asa (Forrest) Carterin *Pikku puun kasvatus* (*The Education of Little Tree* 1976, suom. 1998). Suomessa julkaistuja ovat Hannele Pokan romaani *Marja ja Niila* (1998), Jari Tervon *Layla* (2011) ja Katja Ketun *Rose on poissa* (2018). Saksasta ovat Sarah Larkin romaanit *Valkoisen pilven maa* (2015) ja *Maorien laulu* (2017). Näistä teoksista olen tutkinut erityisesti para- eli kynnystekstejä<sup>2</sup>, tietolähteiden merkitsemisen tapoja ja teosten saamaa kritiikkiä.

Aineisto seulottiin seuraavasti. Aluksi tein yliopiston- ja kaupunginkirjaston tietokannoista hakuja alkuperäiskansojen nimillä, kuten maorit, aboriginaalit, native

---

<sup>2</sup> Parateksti on "tekstin ymmärtämistä säätelevä aputeksti" (Lyytikäinen 1991, 148).

americans, intiaanit<sup>3</sup>, saamelaiset. Lisäksi luin teoksia, joista on puhuttu julkisuudessa tai tutkimuksessa kulttuuriappropriationa. Aluksi mukana oli fiktiota ja tietokirjallisuutta ja niin lasten- ja nuorten kuin aikuisten kirjallisuutta. Valitsin teoksia, joiden tekijä ei vaikuttanut kuvaamansa yhteisön jäseneltä tai kulttuurin tuntijalta joko teoksen tekstin perusteella tai kritiikin, tutkimuksen tai muiden julkisuudessa annettujen tietojen perusteella. Valitsin enimmäkseen nimikkeitä, joista löytyy tutkimusta tai kiinnostavaa kritiikkiä, joka kiinnittää huomiota äänen tai kulttuurin appropriation. Aineistoa löytyi helposti. Kirjallisuudentutkimus on osa teosten kanonisoinnin prosessia (Silvio 1999), joten valitsin lähinnä menestyneitä teoksia. En valinnut teoksia julkisuuden kohujen perusteella.

Morganin teoksessa (*hoaxissa* eli teoksessa, johon liittyy kirjailijan persoonaan liittyvä huijaus) on kiinnostavaa sekin, kuinka se sijoittuu fiktion ja tietokirjallisuuden rajalle. Teoksen tarjoamaa kulttuurin kuvausta on usein kutsuttu aboriginaalien kulttuurille vahingolliseksi, joten teos vaikutti tärkeältä tutkia. Teoksesta ei ollut saatavilla alkukielistä versiota. Twainin teoksia on tutkittu rasmin ja etiikan kannalta esimerkiksi retorisen kertomusteorian piirissä (Booth 1988; Graff ja Phelan 1995, 385–479). Tarvitsin myös teoksen, jossa tietoisesti käsitellään eettisesti ongelmallista kulttuuriappropriatiota. Sherman Alexien jännitysromaanissa *Indian Killer* (1996), joka osoittautui osin satiiriseksi, on aiheeni kannalta kiinnostavaa intertekstuaalista teoskritiikkiä. Käsittelen teoksen dialogia tutkielman viimeisessä luvussa 5.4. Alexien teos esittää muun muassa kysymyksen kirjailijan etnisyyshuijauksesta tai identiteetin appropriationista (ks. luku 5.3.).

Aina kirjailijasta ei ole saatavilla luotettavaa tietoa siitä, onko tämä kuvaamansa yhteisön jäsen tai etnisyydeltään tai kansallisuudeltaan se, kuka hän väittää olevansa. Julkisen keskustelun perusteella näyttää siltä, että kirjailijan ulkopuolisuus ei ole aina riittävä eli ainoa kriteeri teoksen epäonnistumiselle kulttuurin kuvauksessa ja hyödyntämisessä. Hypoteettisesti voisi ajatella, että jos käytännössä suurin osa ulkopuolisten kirjoittamista kirjoista on loukkaavaa kulttuuriappropria-

---

<sup>3</sup> Termiä käytetään tietokannoissa. Käytän sanaa intiaani tutkielmassa silloin, kun viittauskohde on sama kuin englannin sanassa *Indian*. Termin alkuperäiskansan jäsen viittauskohde on eri. Yleisesti ottaen on korrektia viitata tiettyyn kansaan, jos se on tiedossa. Mielestäni intiaani ei ole suomen kielessä pejoratiivinen automaattisesti, vaan tekstikontekstilla on merkitystä. Vaihtoehdot natiiviamerikkalainen ja -kanadalainen ovat myös ongelmallisia, jos puheena olevan henkilö ei identifioitu niitä vastaavalla tavalla. (Ks. myös IF 2019.)

tiota, ulkopuolisuuden voi ajatella olevan merkittävä riski, mutta ei automaattisesti riittävä syy tuomita teos etukäteen esteettisessä tai eettisessä arvioinnissa.<sup>4</sup>

On ajankohtaisesti ja yhteiskunnallisesti kiinnostavaa kehitystä, että nykyisin kulttuuriappropriaatioksi saatetaan nimetä myös alkuperäiskansojen jäsenten toisista alkuperäiskansoista kirjoittamaa kirjallisuutta. Alkuperäiskansa dinéjen kirjailijayhdistys Yhdysvalloissa on arvostellut erään ulkopuolisen kirjailijan tekemää diné-kulttuurin kuvausta muun muassa kulttuuriappropriation käsitteen avulla. Yhdistys kutsui kulttuuriappropriaatioksi romaanissa esitettyä tietyn perinteisen uskomuksen versiota. Uskomus liittyy pyhään siitepölyyn, jota ei käytetä muiden vahingoittamiseksi. Arvostellussa fiktiossa uskonnollisesta toiminnosta on kuitenkin tehty ase, vahingoittamisen väline vastoin heidän kulttuurinsa periaatteita. (Saad Bee Hózhó 2018.) Arvioisin, että keskustelu kulttuuriappropriatiosta kaunokirjallisuudessa ei ole vielä lainkaan ohi.

Tutkielmalla on kolme päätavoitetta tai tehtävää, joiden avulla saadaan vastaus tutkimuskysymykseen (mitä kulttuuriappropriatio saattaa kirjallisuudessa olla ja miten sitä voi tutkia). i) Ensinnäkin tavoitteena on löytää esimerkkejä tapauksista, joissa tapahtuu kulttuuriappropriatiota, jonka voi ajatella vaikuttavan kielteisesti approprioituun kulttuuriin. Twainin novelli ja Morganin teos ovat esimerkkejä, joissa sekä kuvataan vieraan kulttuurin appropriatiota että approprioidaan. ii) Tutkielman toinen tavoite on tutkia fiktiota, jossa käsitellään kulttuuriappropriatiota vuorovaikutuksellisenä ilmiönä. Tällöin fiktiossa ei vain esitetä kulttuuriappropriatiota (henkilöhahmojen toimintaa) käsittelemättä sitä tietoisesti vaan teema nostetaan topiikkiin ja sitä käsitellään eettisenä ja yhteiskunnallisena ilmiönä fiktion keinoin. Sisällyttämällä tällaisen teoksen (Alexien romaanin) tutkielmaani haluan painottaa kirjallisuuden kykyä selvittää ongelmia ja osallistua todellisuuden tutkimiseen hypoteettisilla eettisesti vaikeiden tilanteiden esityksillä. Myös Twainin novellissa käsitellään kulttuuriappropriatiota, mutta ei niin tietoisesti kuin Alexiella. iii) Kolmas tehtävä on käsitteiden selventäminen. Tämä olisi voinut tarkoittaa äänen appropriation käsitteen tutkimista ja sen vertailua kulttuuriappropriation käsitteeseen, mutta tässä tutkielmassa kiinnitän enemmän huomiota kulttuuriappropriatioon kirjalli-

---

<sup>4</sup> Tämä ei ole tietenkään oikeustieteellinen kannanotto. Oikeustieteellisesti pelkkä ulkopuolisuuskin voi olla kriteeri esimerkiksi kun se liittyy alkuperäiskansan oman tapaoikeuden rikkomiseen kysymyksissä, joissa jokin perinne on rajattu vain oman kulttuurin sisälle. Oikeustieteilijä Piia Nuorgam puhuukin *ulkopuolisesta hyödyntämisestä* artikkelissaan "Saamelaiskulttuuri matkailun tuotteiden ja palveluiden sisältönä" (2012).

suutta koskevana käsitteenä. Laajempi vertailu olisi kiinnostavaa jatkossa. Käsittehistorian (luku 2.3.) lisäksi tutkin käsitettä tai sen vaikutuksia kirjallisuusinstituutioon liittyviin kysymyksiin ja muotoilen omiakin termejä (luvut 5.1.-5.3.). Tutkin käsitettä terminologian, joidenkin teoreettisten ongelmien ja kirjallisten käytäntöjen suhteen.

### 1.3. Tutkielman eteneminen

Käsittelen tutkielman teoreettista taustaa ja tärkeimpiä käsitteitä luvussa 2, "Tutkielman teoreettinen tausta ja tärkeimmät käsitteet". Alaluvussa 2.1. kerron tutkielman sijoittumisesta kirjallisuusteoreettisiin suuntauksiin nähden sekä monialaisuudesta, joka johtuu tutkielman aiheesta eli kulttuuriappropriaatiosta kirjallisuudessa. Alaluvussa 2.2. puhun kulttuurin käsitteestä ja appropriatio-termin käyttötavoista. Alaluvussa 2.3. esittelen lyhyesti kulttuuriappropriation käsitteen historiaa.

Luvussa 3, "Tekstuaalinen kulttuuriappropriatio", käsittelen Mark Twainin novellia "A Day at Niagara" (1869, suom. 2001). Alaluvussa 3.1. kontekstualisoin kertomuksen fiktiivistä kulttuuriappropriation kuvausta ja käsittelen huijauksen paljastumista anagnorisiksen käsitteen avulla. Alaluvussa 3.2. pohdin tekstin rasismia ja analysoin novellin tekstuaalista ja fiktiivistä kulttuuriappropriatiota. Luvussa 4, "Kirjailijan kulttuuriasiantuntijuus", käsittelen Marlo Morganin teosta *Viesti oikeiden ihmisten maailmasta* (1994, suom. 1995). Alaluku 4.1. on teoksen esittelyä ja alaluku 4.2. koskee teoksen saamaa kritiikkiä. Alaluvussa 4.3. pohdin teoksen fiktiivisyyttä ja relevantteja kirjallisia käytäntöjä.

Luvussa 5, "Kirjallisuuteen liittyviä kulttuurisia käytäntöjä", on pääosassa kirjallisuusinstituution ja kulttuuriappropriation yhteisten kysymysten käsittely. Alaluku 5.1. käsittelee sosiokulttuurista sensuuria ja alaluku 5.2. kulttuuritietouden hankkimista, käyttöä ja väärinkäyttöä kirjallisuudessa. Alaluku 5.3. puhuu identiteetin appropriatiosta ja kirjailijan positiosta, käytännössä kirjailijoiden julkikuvasta. Alaluku 5.4. keskustelee keskustelemisesta, jossa puheenaiheena on kulttuuriappropriatio, Sherman Alexien romaanissa *Indian Killer* (1996). Tarkastelen myös teoksen intertekstuaalisia viittauksia. Yhteenvetolukuun 6 kerätään löytyneet ja kehitetyt vähemmän tunnetut termit ja kerrataan, mitä on tehty.

## 2. TUTKIELMAN TEOREETTINEN TAUSTA JA TÄRKEIMMÄT KÄSITTEET

Luvun päätarkoitus on asemoida kulttuuriappropriation käsite kirjallisuudentutkimuksen kentällä. Alaluvussa 2.1. sijoitan tutkielman kirjallisuudentutkimuksen suuntausten joukkoon. Alaluvussa 2.2. tarkastelen kulttuurin käsitettä ja appropriatio-termiä. Alaluvussa 2.3. luon silmäyksen kulttuuriappropriatiota kuvaavaan terminologiaan 1970-luvulta nykypäivään. Esitän havainnollistavia esimerkkejä ja sitaatteja erilaisista määritelmistä ja käsitettä koskevista näkemyksistä.

### 2.1. Menetelmä, kirjallisuustieteelliset suuntaukset ja aiheen monialaisuus

Tutkimukseni kohteena on pääosin kulttuurintutkimukselle ja kirjallisuussosiologialle tyypillisiä kirjallisuuden osa-alueita, mutta valmista menetelmää tai mallia aiheeni ja tutkimuskysymykseni tutkimiseksi ei ollut. Kuten tutkimuskysymyksen esittelystä luvussa 1.2. kävi ilmi, tutkielmani aihe sivuaa useiden eri tutkimussuuntauksien kiinnostuksenkohteita ja muitakin tieteenaloja kuin kirjallisuustiedettä. Tutkimuksessani asioiden kulku on ollut se, että perehdyttyäni käsitteeseen ja sen tarkoittamiin ilmiöihin olen analysoinut kaunokirjallisuutta, minkä jälkeen olen yhdistänyt tekstiesimerkkejä ja käsitteestä löytyvää akateemista ja muuta tietoa toisiinsa analysoidakseni kirjallisuusinstituutioon liittyviä kirjallisia käytäntöjä.

Tutkielma on siksi kolmiosainen. Ensimmäisessä osassa paneudun terminologiaan (luvut 2.2. ja 2.3.), toisessa osassa kaunokirjallisiin esimerkkiteoksiin, joiden käsittely sekä havainnollistaa aihepiirin problematiikkaa että selittää, miksi kulttuuriappropriatiota on hyvä tutkia monipuolisesti (luvut 3 ja 4), sekä kirjallisuussosiologisiin maailman ja kirjallisuuden välisiin suhteisiin, joita on syytä tutkia kulttuuriappropriation käsitteen käytännön implikaatioiden vuoksi (luku 5). Kuten totesin luvussa 1.2., tutkimuksen tavoitteet ovat seuraavat:

- i) löytää esimerkkejä tapauksista, joissa tapahtuu kulttuuriappropriatiota,
- ii) tutkia fiktiota, jossa käsitellään kulttuuriappropriatiota, sekä
- iii) käsitteen selventäminen terminologian, teoreettisten ongelmien ja kirjallisten käytäntöjen suhteen

Toisin sanoen tutkielmassani kulttuuriappropriatio-aihe kytketään kirjallisuustieteelliseen ajatteluun, aiheen kirjallisuustieteellistä problematiikkaa konkretisoidaan ja teoreettisia kysymyksiä perustellaan. Kulttuuriappropriatio on usein kirjallisuudessa toisen kulttuurin hyödyntämistä, mutta vaativampi kysymys on, milloin se on haitallista tai eettisesti kyseenalaista. Kontekstualisoivien tekstianalyysien ja relevantin teoskriitikin läpikäymisen (luvut 3 ja 4) lisäksi tutkielma sisältää osion (luku 5), joissa pohditaan enimmäkseen kirjallisuussosiologisia kysymyksiä. Annan siinä tilaa yhteiskunnallisessa appropriatiokeskustelussa ristiriitoja herättäneille aihealueille ja tutkin sosiokulttuurista sensuuria (5.1.), kulttuuritietouden appropriatiota (5.2.) ja kirjailijoiden positioita ja julkikuvaa (5.3.). Kiinnitän huomiota kirjailijoiden tiedonhankintaan ja krediittien ja lähteiden merkitsemisen tapoihin (erit. luku 5.2.) analysoimalla tekstien lisäksi teoksiin kuuluvia para- eli kynnystekstejä, joilla on vaikutusta kirjallisuuden tiedollisen sisällön määrittymiseen ja tiedon oikeellisuuden vaikutelmaan. Kaikki tutkielmassa käsitelty toimii tutkielman viimeisessä luvussa 5.4. Sherman Alexien romaanin tulkinnan apuna.

Ensimmäiset tavoitteet saavutettiin lukemalla suurehko määrä kaunokirjallisuutta (ks. aineiston valinta luvussa 1.2.). Tavoite i) saa vastauksia teosanalyysien yhteydessä luvuissa 3 ja 4 sekä kulttuuritietouden käyttöä käsittelevässä luvussa 5.2. Tavoite ii) näyttää pienen otoksen jälkeen siltä, että aiheen käsittely on usein yhteiskuntakriittistä. Alexien romaanissa käsittely kytkeytyy vuorovaikutuksen kuvaukseen. Käsitteistön kriittinen selventäminen (tavoite iii) on toteutettu käytännössä niin, että olen kerännyt läpikäydystä tutkimuskirjallisuudesta alustavan käsitteperheen, joukon samaa ilmiökenttää kuvaavaa ja jäsentävää käsitteistöä, jota käsittelen pitkin tutkielmaa ja jonka listaan tutkielman loppuun yhteenveto-lukuun (luku 6).

Tutkimusprosessissa käsitteen tarkentuminen ja aineiston perkuu tukivat toisiinsa ja vaikuttivat toisiinsa siten, että lukiessani fiktiota vertasin laajentuvaa käsitystäni ilmiöstä ja tutuksi tulleita kulttuuriappropriation määritelmiä teosten fiktiivisten maailmojen tapahtumiin ja kirjailijalle vieraiden kulttuurien käytön funktioihin ja appropriatian kohteisiin ja toisin päin. Funktioilla tarkoitan tutkimuksissa esiintyviä luonnehdintoja kulttuuriappropriatioista, jotka ovat toimineet esimerkiksi nationalistisesti, propagandistisesti, kolonialistisesti, rassistisesti, alistavasti, assimiloivasti ja niin edelleen. Tekstin funktiot ovat tekstin suhteita muuhun maailmaan.

Käsittelen tai sivuan kulttuuriappropriaatiota lopulta kahdeksalla kirjallisuuden tasolla: 1) kielellinen taso, 2) diskursiivinen/retorinen/temaattinen taso, 3) intertekstuaalisuus, 4) kerronnallinen taso, 5) kirjallisuussosiologinen taso, 6) pedagoginen taso, 7) fiktionaalisuus ja fiktiivisyys ja 8) kirjallisuudentutkimuksen taso. Tästä aiheen monipuolisuudesta johtuen yhdistän tutkielmassa omaperäisesti käsiteltäviä tutkimusta, kirjallisuussosiologiaa (erit. luku 5), kontekstualisoivaa kirjallisuudentutkimusta (erit. luvut 3 ja 4) ja hieman myös retoris-eettistä näkökulmaa (erit. luku 3.1.). Tarkoituksena on havainnollistaa, miten monipuolisesti kulttuuriappropriation käsite voi toimia kirjallisuudentutkimuksessa.

Tavallaan kulttuuriappropriation käsite toimii tutkielmani taustateoriana, mutta koska en anna sille yhtä yksiselitteistä määritelmää, argumentaatio on avoin dialogille aineiston ja tutkimustiedon kanssa. Mainitakseni joitain kirjallisuustieteilijöiden tekemiä yhden käsitteen ymmärtämiseen ja selventämiseen tähtäviä tutkimuksia Aarne Kinnunen on tutkinut koomisen käsitettä tutkimuksessaan *Huumorin ja koomisen keskeneräinen kysymys* (1994) ja Raoul Palmgren on tutkinut työläiskirjallisuuden käsitettä väitöskirjassaan *Työläiskirjallisuus (proletaarikirjallisuus). Kirjallisuus- ja aatehistoriallinen käsiteselevittely* (1965). Eräinä tutkimuksellisia esikuvina mainittakoon Sanna Nyqvistin ja Outi Ojan *Kirjalliset väärennökset* (2018), koska tutkimuksessa on kirjallisuustieteellisen lisäksi oikeudellinen näkökulma, ja Debbie Reesen (esim. 2007, 2018) lastenkirjallisuuden suosituksia ja alkuperäiskansojen representaatiota koskevat tutkimukset, koska niissä alkuperäiskansatutkimuksellinen näkökulma on sisäänrakennettu. Omassa tutkimuksessani oikeustieteellinen tutkimus ja alkuperäiskansatutkimus toimii argumentin tukena ja erilaisia käsityksiä selittävänä tietona.

Kirjallisuudentutkimuksesta löytyy analyyseja ja tutkimusta, joissa käytetään kulttuuriappropriatio-termiä tai läheisiä termejä (esimerkiksi adaptaation tutkimuksessa Sanders 2006 ja Emig 2012; intertekstuaalisuuden tutkimuksessa Ashley ja Plesch 2002), mutta vähemmän tutkimusta on saatavilla siitä, miten kirjallisuus on



haitallisen kulttuuriappropriaation väline juuri tällä tavalla.<sup>5</sup> Tutkimusta pitäisi käydä systemaattisesti läpi. Tähän tutkielmaan tehtävä osoittautui liian laajaksi.<sup>6</sup>

Liisa Steinbyn (2016, 64) mukaan "onnistunut tekstianalyysi edellyttää aina historiallisen, kirjallisuushistoriallisen, kulttuurisen ja yhteiskunnallisen kontekstin huomioon ottamista". Tutkija valikoi kulloinkin sopivat kontekstit (Sevänen 2011, 39). Tulkitsen esimerkkitekstejä tarpeen mukaan kontekstualisoivalla otteella ja puntaroin teosten saamaa (ja myös esittämää) kritiikkiä. Usein tutkielmani mielenkiinto suuntautuu tekstin tulkinnan ja kertomuksen analyysin ulkopuolelle kirjalliseen elämään. Sensuuriakin tutkineen Erkki Seväsen (2011, 38–39) mukaan kirjallisuussosiologinen tutkimus on nykyään usein yhteiskunnallisesti kontekstualisoivaa kirjallisuudentutkimusta. Usein kirjallisuussosiologit tutkivat kirjallisuutta markkinatalouden tai kapitalismin kehityksessä ja käyttävät niihin liittyvää käsitteistöä. Perinteisesti suuntauksessa on oltu siis kiinnostuneita luokasta, kun taas oma kiinnostuksen kohteeni on kolonialismi, erityisesti asuttajakolonialismi yhteiskunnallisena kehityksenä.

Kulttuuriappropriatiota on määritelty ja analysoitu monen tieteenalan piirissä. Mielestäni käsitteen kirjallisuustieteellisessä määrittelyssä kannattaa ottaa muiden alojen tutkimuksesta vaarin esimerkiksi tarkastelemalla, miten niissä suhdatautaan kulttuureihin ja miten käsitettä suhteutetaan muihin käsitteisiin. Esimerkiksi arkeologi George Nicholasin määritelmä tuo hyvin esiin, miten kulttuuriappropriatio poikkeaa kulttuurilainasta (*cultural borrowing*):

**Cultural borrowing**, which I see as relatively benign or neutral, is something inevitably found throughout all human societies. It's a major part of how humanity has evolved. The items or technologies transferred in these cases — like the hand ax — tend not to take anything away from someone else. **Cultural appropriation** is different. I define it as **taking or using some aspect of someone else's heritage without permission or recompense in inappropriate, harmful, or unwelcome ways**. The harms include **diminished respect** for what is considered sacred, **improper uses** of special or sacred symbols, and the **commercialization of cultural distinctiveness**. There may also be threats to authenticity or loss of both artistic **control** and **livelihood**. Sometimes the distinction between borrowing and cultural appropriation is obvious. (Nicholas 2018, ei sivunumeroita.)

---

<sup>5</sup> Kirjallisuudentutkijoiden kirjoittamia monografioita ovat Judit Ágnes Kádárin *Going Indian. Cultural appropriation in recent North American literature* (2012) jonka sain käsiini tutkielman kannalta liian myöhään, ja Michael Griffithsin *The Distribution of Settlement: Appropriation and Refusal in Australian Literature and Culture* (ks. Griffiths 2018).

<sup>6</sup> Taustatyönä keräsin erilaisia kulttuuriappropriaation määritelmiä, jotta pystyn etsimään ilmiötä kaunokirjallisuudesta. Yleiskuvan avulla pystyy paremmin tunnistamaan kulttuuriappropriaatioon liittyviä ilmiöitä kaunokirjallisuudesta ilman, että termi mainitaan tekstissä.

Perusajatuksena Nicholasilla on, että *appropriatio* voi olla vahingollista, luvatonta tai epätoivottua ja se voi jäädä kompensoimatta yhteisölle. Nicholas on tutkinut kulttuuriappropriaatiota myös tieteenfilosofi Alison Wylie'n kanssa (Nicholas ja Wylie 2013). He käyttävät *appropriation*-termiä merkitsemään jonkin käyttöä tai pitämistä ilman lupaa (emt., 199). Eri tapausten appropriatiivisuudessa on heille aste-eroja, ja heidän mielestään jokaisen tapauksen vahingollisuus pitää tutkia erikseen erityisessä historiallisessa kontekstissaan.

Kulttuuriappropriation tutkimuksessa on ajankohtaisesti merkittävää, että kulttuuriappropriation käsite kiinnostaa filosofisen etiikan tutkijoita. Tieteenfilosofisesti pätevänä yleisesityksenä kulttuuriappropriation käsitteestä voi pitää Erich Hatala Matthesin (2018) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -verkkosivuston hakusanasta "Ethics of Cultural Heritage" löytyvää osiota, joka käsittelee kulttuuriappropriaatiota eettiseltä kannalta. Matthesin mukaan ei ole syytä pyrkiä todistamaan, että mikä tahansa kulttuuriappropriatio on vahingollista. Riittää, kun tunnustetaan sosiaaliset olot, joissa kulttuuriappropriatio on vahingollista. (Matthes 2018, ei sivunumeroita; ks. myös Matthes 2016 ja 2019.) Matthes vastaa myös käsitettä kohtaan esitettyyn kritiikkiin. Hän on pohtinut ilmiötä muissakin julkaisuissaan (essentialismin kannalta Matthes 2016; sorrosta eettisen arvioinnin perustana Matthes 2019). Muita etiikan puolella käsitteestä julkaisseita tutkijoita ovat C. Thi Nguyen ja Mattias Strohl (2018), jotka pohtivat kulttuuriappropriation epäeettisyyttä ryhmän yksityisyyden häiritsemisenä tai tunkeiluna. Kanadalaisissa kirjallisuuskeskusteluissa *appropriatio*-termeillä on ollut varastamisen ja tunkeilun konnotaatioita (Bondy-Cusinato 1995, 6). Tunkeilu on kiinnostava näkökulma, johon Nguyen ja Strohl (2018) perehtyvät ainakin siinä mielessä, että he puhuvat ryhmien intimitetistä (*intimacy*), johon *appropriatio* vaikuttaa. Heidän näkökulmansa on tarkoitus täydentää muita kulttuuriappropriation selitysmalleja etiikan teoriassa (emt., 981), eikä se riitä kulttuuriappropriation moraaliteoreettiseksi perustaksi (Matthes 2019). Juha Räikkä ja Mikko Puumala (2019) ovat käsitelleet eettistä oikeutusta tärkeiden konventioiden kohdalla. Matthes on viitannut yhteiskuntateoreetikko Alan Pattenin (2014) kulttuurin määritelmään, joka on mielestäni kiinnostava myös kirjallisuustieteellisen käsitteen kannalta (ks. luku 2.2.).

Käytän omaa termiäni tekstuaalinen kulttuuriappropriatio, jolla tarkoitan sellaista kulttuuriappropriatiota, joka tapahtuu tekstin välityksellä tai kohdistuu kielellisiin kulttuuri-ilmauksiin teksteissä. Tutkimuskohteenani on yhteiskunnallinen ilmiö, jota on tutkittu paljon muilla aloilla (museoalalla, oikeustieteessä, historian-tutkimuksessa, alkuperäiskansatutkimuksessa). Kirjallisuuden kannalta aihe liittyy teosten ja tekstien lisäksi kirjallisuusinstituutioon, joka kuuluu kirjallisuussosiologian mielenkiinnon kohteisiin (tutkimusmenetelmästä ks. luku 2.1.). Kirjallisuusinstituutio on "suhdeverkosto, jossa kaikki vaikuttaa kaikkeen: kirjallisuus elää päättymättömässä dialogissa muitten tekstien ja muun maailman kanssa" (Niemi 2000, 151).

Miksi kulttuuriappropriatiota on hyvä tutkia moninäkökulmaisesti, jopa monialaisesti? Kirjallisuus on yhteisöllistä, mutta kulttuuriappropriation käsite saa kirjallisuuden näyttämään entistäkin yhteisöllisemmältä. Kulttuuri-ilmauksen tai artefaktin sosiaalinen merkitys yhteisölle usein unohdetaan tai harvat keskittyvät siihen (poikkeuksena esim. Hall 1997). Kulttuuriappropriatio vaikuttaa yhteisöön, ja kulttuuriappropriatiota tapahtuu erilaisissa konteksteissa. Tästä syystä on hyvä kysyä, tapahtuuko vastaavaa kirjallisuusinstituutiossa ja yksittäisissä teoksissa.

Oikeustieteilijä Susan Scafidin (2005, 103–105) mukaan pahimmissa kulttuuriappropriation tapauksissa originaalin approprioidun kulttuurituotteen (*cultural product*) sisäiset aspektit, kuten sen kulttuurinen arvo (*cultural value*) ja viesti, voivat vahingoittua, väljähtyä tai mitätöityä. Kun kulttuurituotteesta tulee yleinen, siitä ei voi enää tunnistaa lähdeyhteisöä, ja kun sitä kopioidaan, myös taloudellinen arvo romahtaa ja aitojenkin tuotteiden aitoutta ja laatua aletaan epäillä. Misappropriatio ja julkinen levitys esimerkiksi, kun kulttuurituotetta ei ole tarkoitettu levitettäväksi, kieltää yhteisön jäsenten ja heidän esityksensä tai tuotteensa välisen yhteyden. Kun kulttuurituote redusoidaan pelkäksi kulutustavaraksi tuhoamalla sen arvo, kulttuurituote ei todennäköisesti enää palaa lähdekulttuurin osaksi niin kuin liikesalaisuuskaan ei ole misappropriation jälkeen enää entisensä. Tällöin vahingosta ei kärsi vain kulttuurituotteen tekijä (oli se yksilö tai kollektiivi) vaan koko yhteisö.

Oleennaista on, että valtasuhteiden ja historiallisten prosessien vuoksi toisesta näkökulmasta kontrolliksi näyttäytyvä rajoittaminen onkin toisille ihmisille vapautta ja suojaa. Vastaavasti kirjailijan sananvapauden käyttö voi merkitä toisille ulkoapäin tulevaa määrittelyä ja kontrollia (ks. luku 5.1.). Esimerkiksi Yhdysvalloissa alkupe-  
räiskansa dinéjen kirjailijayhdistys on linjannut, että kun he vastustavat kulttuuriap-

propriaatioita kaunokirjallisuudessa, he puolustavat ja määrittävät omaa kansan itsemääräämisoikeuttaan (Saad Bee Hózhó 2018). Tämä on kiinnostavaa käsitteen määrittelyn kannalta, koska he pitävät kulttuuriappropriationa toisen alkuperäiskansan jäsenen kirjoittamaa teosta tai sen sisältämiä ongelmallisia kohtia.

Yksi tärkeä kulttuuriappropriation osa-alue kansojen itsemääräämisoikeuden lisäksi on yhteisöille merkittävien perinteiden hyödyntäminen, muuntelu, määrittely ja omiminen historiassa. Miten suhtautua historiassa tehtyyn kulttuuriappropriation? Esimerkiksi runonlaulut ja esitykset voivat päätyä nationalistisen käytön materiaaliksi, kun karjalaisten esityksistä muodostetaan ja käsitteellisestään yhä nykyäänkin "suomalainen eepos", eikä esimerkiksi "karjalais-suomalaista" tai "suomalais-karjalaista eeposta" (ks. Kondie 2019). Kulttuuriappropriation tapauksista usein havainnollistuu, kuinka kulttuuriappropriation taho, jota kohdellaan materiaalina, haluaisi tulla tunnistetuksi subjektina, tahona, jolta on otettu, tai jopa tahona, jonka *kanssa* on tuotettu jotakin.

Kulttuuriappropriation käsitteen kannalta tärkeitä yhteiskunnallisia olosuhteita ja tilanteita ymmärtää paremmin, kun on alustava käsitys asuttajakolonialismista. Historiantutkija Patrick Wolfen (2016, 32–34) käsitteenä asuttajakolonialismi tarkoittaa korvaamisen projektia, jossa kolonialistitaho ei vain hallinnoi valtausta vaan rakentaa vallatun tilalle uutta. "Eliminoinnin logiikalla" vanha pitää rikkoa, jotta se voidaan korvata uudella, mikä näkyy monella yhteiskunnallisella tasolla, rakenteissa ja strategioissa. Asuttajakolonialismissa ei vaihdu vain maan ja muun omistaja, vaan tilalle tuodaan uusi omistusjärjestelmä. Tästä johtuen asuttajien ja alkuperäiskansojen keskinäinen suhde on kansainvälisyyttä. (Ks. myös Moreton-Robinson 2015; Kuokkanen 2017; Magga 2018.) Periaatteessa tutkielmani tutkii "eliminaation logiikkaa" kirjallisuudessa ja kirjallisuusinstituutiossa.

Kulttuuriappropriation käsitehistorian mukana tulee omistuksellinen ja oikeudellinen näkökulma. Joskus määritelmiin sisältyy eksplisiittisesti vallan tai sorron näkökulma (esim. Matthes 2019), mutta yllä selostettu oikeudellinen näkökulma useimmiten puuttuu kulttuuritieteellisistä määritelmistä (esim. Rogers 2006). Silloin sama termi kuvaa eri ilmiötä ja eri käsitettä. Tutkielmani kohteena olevan kulttuuriappropriation taustalla on avoin kysymys, mitä voidaan tehdä, kun laki ei suojaa ihmisille tärkeää kulttuuria väärinkäytöltä tai ei takaa sananvapautta (ks. luku 5.1.).

Yleistieto ongelmasta, asuttajakolonialismista ja alkuperäiskansoista toivottavasti näkyy fiktiivisten tekstien tulkinnoissa ja käsitteen ymmärtämisessä, mutta kuvattujen kulttuurien ulkopuolisena pyrin olemaan jatkuvasti tietoinen mahdollisista ymmärryksen rajoista rakenteellisen yleistiedon puutteen vallitessa koko yhteiskunnassamme. Kun jäsenetelee ja määrittelee jotain ulkopuolelta, saattaa tässä tapauksessa muuttua osaksi tutkimaansa ongelmaa. Aiheeseen on kuitenkin syytä tarttua ja luottaa siihen, että mahdolliset viat korjautuvat tiedeyhteisössä.

Ymmärrän kirjallisuuden kirjallisuusinstituution osaksi ja kulttuuriksi, jolloin teoreettiseen katsantokantaani sopii tutkia sellaisia kirjallisuusinstituution ilmiöitä kuten sensuuri (mukaan lukien äänen appropriatio), kirjailijan asema, kirjamaailman rasismi ja fiktion suhde yhteiskunnalliseen todellisuuteen (ks. Sevänen 2011; Niemi 2000). Tähän vertautuu vaivattomasti kiinnostus siihen, että pitkän ajan kuluessa valtaväestöjen kirjoittamassa kirjallisuudessa on rakentunut "hypertodellisuus", jonka kanssa alkuperäiskansoihin kuuluvat kirjailijat eivät ole pystyneet aiemmin kilpailemaan (esim. Justice 2000, 26). Tekstuaaliset ilmiöt kuten vieraiden kulttuurien esittäminen ja kertomusten yhteiskunnalliset ja historialliset kontekstit ovat kontekstualisoivan kirjallisuudentutkimuksen kiinnostuksen kohteita (Nyman 2011; Steinby 2011). Kirjallisuussosiologian piirissä ei ole juuri tutkittu kulttuuriappropriatiota sellaisena kuin itse sen ymmärrän.

Vieraiden kulttuurien esittämistä on tutkittu muun muassa filologioiden piirissä, adaptaation tutkimuksessa ja käännöstieteessä, ja kirjallisuudentutkimuksessa varsinkin kulttuurintutkimuksellisen ja postkoloniaalisen suuntauksen sisällä. Postkoloniaalisessa suuntauksessa kulttuureja on tutkittu usein matkakirjallisuuden kautta. Esimerkiksi Jopi Nyman (2011) viittaa kirjallisuudentutkija Mary Louise Prattin (1992) tutkimukseen kulttuurien vuorovaikutuksesta, jota matkakirjallisuudessa ilmenee. Pratt puhuu "vyöhykkeistä", joilla kulttuurinen kontakti tapahtuu, sekä transkulturaatiosta ja vuorovaikutuksesta. Nyman poimii vain vuorovaikutuksen yhden suunnan: hänen mukaansa Prattin transkulturaation prosessissa "marginalisoidut ryhmät ottavat haltuunsa valikoiden dominoivan ryhmän kulttuuria ja antavat sille uusia merkityksiä" (Nyman 2011, 237).<sup>7</sup> Vuorovaikutuksen toinen suunta jää tässä korostuksessa pois, ja omassa tutkielmassani olen kiinnostunut juuri siitä.

---

<sup>7</sup> Mainittakoon, että Susan Scafi (2005) puhuu tällaisesta käänteisenä appropriatona (*reverse appropriation*).

Postkoloniaalisessa kirjallisuudentutkimuksessa kulttuuriappropriaatioon liittyviä aiheita ovat tutkineet vaihtelevin käsittein ja näkökulmin myös Edward Said (1978), Trinh T. Minh-ha (1988), David Spurr (1993), Shari Huhndorf (2001), Graham Huggan (2001) ja Jonathan Hart (1997; 2003) ja Olli Löytty (2008). Olen nojannut tässä tutkielmassa alkuperäiskansatutkimukseen ja asuttajakolonialismin tutkimukseen, muun muassa seuraaviin julkaisuihin: Julie Marcus (1988), Kathryn W. Shanley (1997), Philip J. Deloria (1998; 2004), Linda Tuhiwai Smith (1999), Aileen Moreton-Robinson (2015), Patrick Wolfe (2006; 2016), Adam Gaudry (2018) ja Daniel Heath Justice (2000; 2018).

Asuttajakolonialismin tutkimuksen (*settler colonial studies*) suuri vaikuttaja Patrick Wolfe (2006; 2016) on teoretisoinut asuttajakolonialismia vertailevan historiantutkimuksen metodilla käyttäen niukasti appropriatio-termiä. Oletan, että hänen ajatuksensa mukainen "eliminaation logiikka" eli alkuperäiskansan kulttuurin korvaaminen uudisasukkaiden kulttuurilla saattaa näkyä myös kulttuuriappropriaatioissa ja sen oikeuttamisessa (ks. Wolfe 2006). Puhutaan myös kolonialismin "totalisoivista" pyrkimyksistä.<sup>8</sup> Kaikki kulttuurien väliseen ottamiseen, varastamiseen, symboliseen alistamiseen ja kulttuurin hallintaan kohdistuva tutkimus on nähdäkseeni relevanttia tekstuaalisen ja kirjallisen kulttuuriappropriaation ymmärtämiseksi.

Muiden muassa Moreton-Robinson (2015, 8–11) on kritisoinut perinteistä postkoloniaalista teoriaa ja tutkimusta siitä, että matkustamisen metaforalle rakentuva teoria redusoi todelliset valtasuhteet kielelliseen, symboliseen ja semanttiseen. Hänen mukaansa postkoloniaalinen tutkimuskin approprioi raivatessaan tietä valkoiselle Australialle, jolla on tarve päästä eroon kuulumattomuuden tunteesta ja alkupe-  
räiskansaistua omistuksen, niin maan kuin pyhänkin ottamisen (*dispossession*) avulla. Hänen mukaansa teorioissa näkyy joskus virheellinen oletus, että kaikilla on tasa-arvoinen pääsy symboliseen ja materiaaliseen valtaan. Asuttajakolonialistiseen Australiaan eivät päde samat teoriat kuin postkoloniaalisiin konteksteihin.

Postkoloniaalinen kirjallisuudentutkimus alkoi suuntautua jo 1990-luvulla yhä enemmän muuttoliikkeeseen, ns. vaeltaviin kirjailijoihin ja maanpakolaisiin. Tuolloin

---

<sup>8</sup> Esim. alkuperäiskansatutkija ja kirjallisuudentutkija Kathryn W. Shanley 1997, 676: "What I argue here is that we can identify neocolonial cultural appropriations, thefts of 'cultural property,' that expedite a people's being left 'without' a specific history or language, and that such cultural appropriations inextricably belong to **overall totalization efforts** – the political and ideological domination of indigenous American peoples by the mainstream culture."

Elleke Boehmer ennusti suuntauksen jakautuvan yhä vahvemmin kosmopoliittiseen haaraan ja kontekstisidonnaisempaan paikalliseen kulttuuriin keskittyvään haaraan. Tuolloinkin puhuttiin epäpoliittisena esiintyvistä "rikoskumppanuus"-postkolonialismista. (Simola ja Hakkarainen 1998, 138, 143–144.)

Kirjallinen elämä ja kirjalliset käytännöt ovat olleet usein kirjallisuussosiologian työsarkaa, ja kirjallisuussosiologia on ollut kiinnostunut luokasta ja yhteiskunnan rakenteista. Oman tutkimuskohteeni yhteiskunnallinen tausta tai syy on epätasa-arvo, joka johtuu (asuttaja)kolonialismista, joka puolestaan perustuu rasistiseen ajatteluun (Wolfe 2016; Coutts-Smith 1976). Kaikki esimerkkiteokseni on julkaistu asuttajakolonialistisessa ympäristössä: Australia, Suomi, Yhdysvallat, Uusi-Seelanti (Moreton-Robinson 2015; Wolfe 2016; Magga 2018). Kaikki aineisto ei kuitenkaan kuvaa alkuperäiskansoja (Styron; Tervo). Kolonialismia, kapitalismia ja rasismia voi olla käytännössä vaikea erottaa toisistaan analysoitaessa todellisia historiallisia olosuhteita.

Kulttuuriappropriation vastakohtaksi on nimetty kulttuurinen itsemääräämisoikeus (Todd 1990; ks. myös Boucher 2014; Matthes 2018). Kirjallisuudentutkimuksessa ei usein puhuta eri kulttuurien itsemääräämisoikeudesta (poikkeuksena esim. Shanley 1997), mutta kulttuuriappropriation liittyvässä argumentaatiossa se on yksi reitti välttää essentialistisiin identiteetteihin tai -kulttuurikäsitteeseen perustuva teoreettinen umpikuja (ks. Boucher 2014). Kun kiinnitetään huomio historian tapahtumiin ja sosiohistoriallisesti muodostuneisiin konstruktioihin tai itsemääräämisoikeuteen, ei tarvita essentialisoivia oletuksia. Kulttuuri ymmärretään tässä tutkielmasa elävän toimijayhteisön sosiaalisiksi jatkumoksi (ks. luku 2.2.).

On tärkeää huomata, että kaikki kulttuuriappropriation tutkijat eivät tutki samaa ilmiötä. Esimerkiksi mediatutkija Richard A. Rogersin mukaan kulttuuriappropriatio on tärkeää (2006, 501). Tämä viittaa siihen, että hän puhuu eri asiasta kuin monet muut. Kulttuurin appropriatio, eksploitaatio, väärinkäyttö ja misappropriatio ei ole tärkeää vaan haitallista. Kulttuuriappropriation termiä käytetään toisinaan varastamisen käsitteen rinnalla, jolloin huomio kiinnittyy niin omistuksen kuin irrottamisen ja hyödyntämisen merkityksiin (ks. lisää luku 2.2).<sup>9</sup> Rogers (emt., 500) itsekin kysyy, voiko kaiken kulttuurien muutoksen käsitteellistäminen transkul-

---

<sup>9</sup> Esim. Moreton-Robinson 2015, xiii: "Racism is [...] inextricably tied to the theft and appropriation of Indigenous lands in the first world."

turaatioksi, kuten hän itse suosittelee, olla episteemistä väkivaltaa sorrettuja kohtaan. Rogers rajaa kulttuurin käsitteen sorretuilta pois. Heidän pitäisi etsiä kulttuuriin liittyvän käsitteistön tilalle uusi perusta, jolta ponnistaen voitetaan sorto ja "jolle perustetaan vastakkaiset toimijuudet" (Rogers 2006, 500–501).

Kulttuurin käsitettä kuitenkin käytetään kansainvälisessä oikeudellisessa kielessä, kuten alkuperäiskansojen julistuksessa. Esimerkiksi YK:n Alkuperäiskansojen oikeuksia koskevassa julistuksessa (2007) kulttuuri ei tarkoita sellaista, jolle perustetaan vastakkaiset toimijuudet, vaan jotain, mihin kaikilla kansoilla on kansainvälisesti sovittu oikeus. Toisinaan kulttuuri viittaa poliittiseen kulttuuriseen yhteisöön tai kansaan. Kulttuuri ja yhteisö eivät ole aina synonyymeja, mutta nähdäkseni kulttuuriappropriation käsitteen yhteydessä synonyymistä käyttöä esiintyy ("heidän kulttuurinsa"). Kulttuurin väärinkäyttö ja kulttuuriappropriatio ylittää yhteisöjen rajat luvattomalla, epäsovivalla tai hyökkävällä tavalla esimerkiksi kun ulkopuoliset approprioivat yhteisön regaliaa tai insigniaa<sup>10</sup>. Haastaminen tapahtuu tärkeitä kulttuuri-ilmauksia ottamalla ja muokkaamalla, mikä rakentaa ja vahvistaa yhteisöjen välisiä rajoja aiheuttaessaan konflikteja. Kulttuuriappropriatio tuo kulttuuri-ilmauksen tai -elementin poliittiselle kentälle, jossa sen omistajuus ja assosioituminen tiettyyn ryhmään (yhteisöön) kyseenalaistetaan eli politisoidaan. Nicholasin ja Wylien (2013, 197–198) mukaan kulttuurivaihdolla on alkuperäiskansoille hintansa, kun se uhkaa kulttuurisia arvoja, identiteettiä ja taloudellisia intressejä.

Ulkopuolisten hyödyntämänä kulttuuria kohdellaan ja kuvataan myös tahattoman kömpelösti, mikä vie huomion kulttuuria koskevaan tietoon ja jonkinlaiseen kompetenssiin. Olen pyrkinyt maltillisiin tulkintoihin siten, etten määrittele itselleni tuntemattomien kulttuurien appropriatiota, elleivät näiden kulttuurien asiantuntijat ole jo puhuneet asiasta. Kulttuuriappropriatio on kulttuurisidonnaista, eikä sitä välttämättä havaitse tuntematta kulttuuria hyvin. Ilmiöstä muodostamani kuva onkin tästä syystä alkanut merkitä yhä tiiviimmin kulttuurien itsemääräämisoikeuden, toimijuuden ja päätösvallan korostamista siinä, mitä hyödyntämistä ihmiset kulloinkin pitävät kulttuurin väärinkäyttönä.

Tässä tutkielmassa tarkastelen kulttuuriappropriatiota jonakin muuna kuin äänen käsitteen kautta ventrilokismina tai äänen appropriatona, mutta käsite tulee

---

<sup>10</sup> Regaliaa on esimerkiksi hallitsijan kruunu, joka on kulttuuriesineenä vahvasti symbolinen ja yhteisöllisesti merkittävä. Insignia on regaliaa laajempi käsite, joka viittaa merkistöön tai esineistöön, joka ilmentää käyttäjän asemaa tai arvoa yhteisössä; esimerkiksi poliisin virkamerkki.



tutkimuskirjallisuudessa usein vastaan ja eikä sen problematiikka ole täysin erillinen. Sensuurin ja äänen käsittelyssä tarkastelen lähinnä kanadalaista keskustelua 1980-luvun lopulla ja 1990-luvulla. Aiheesta on saatavilla aikalaiskeskustelua ja tutkimustietoa, esimerkiksi Mark Cohenin (2001) tutkimus kirjallisuuden sensuurista Kanadassa, ja muita kulttuuriappropriation käsitettä tuolloin käyttäneiden julkaisuja (Cardinal-Schubert 1989; Todd 1990; Lutz 2007a [1990]; Coombe 1993 ja 1998; Bondy-Cusinado 1995; NourbeSe Philip 1997). Tutkimuksellisesti ajattelen aiheeni menevän kontekstualisoivasta tutkimustavasta kirjallisuussosiologiaan silloin, kun ei puhuta tekstin ymmärtämisen kannalta tärkeistä konteksteista vaan tekstin vaikutuksista yhteiskuntaan. Myös tekstien niin sanotusta väärinymmärtämisestä kannattaa kiinnostua varsinkin silloin, kun suurten lukijamassojen tekemillä tulkinnoilla on vaikutusta pienten kulttuurien elämään.

Yhteisöt ovat historiallisesti muodostuneita sosiaalisia ryhmittymiä, joiden jäsenillä ei ole välttämättä keskenään muuta yhteistä kuin yhteisön jäsenyys. Kulttuuriappropriation käsite, sellaisena kuin sen ymmärrän, sisältää ajatuksen, että yhteisöllä on itsemääräämisoikeudellinen vapaus määrittää, mikä sen kulttuurista on vapaasti käytettävissä. Vapaa yhteisö voi itse päättää kulttuurinsa tärkeistä elementeistä, pyhistä esineistä, tiedon suojelusta ja perinteistä. Yhteisöä ei saa assimiloida väkisin toiseen yhteisöön. Yhteisö voi päättää jäsenistään, jolloin yleensä on suhteellisen selvää, ovatko kirjailijat yhteisön jäseniä vai eivät, yhteisöstä riippuen. Kiinnostavaa onkin 'kulttuurin' ja yhteisön välinen suhde.

Kirjallisuudentutkimuksessa perinteinen tutkimuskohde ovat niin sanotut kansalliset kirjallisuudet, jotka ovat usein muodostuneet nationalististen rajojen mukaan. Myös kirjallisuudessa esiintyviä kansallisia stereotyyppioita on tutkittu pitkään, ja jossain mielessä tutkielmani sivuaa tätä tutkimuksen aluetta, vaikka siinä ei välttämättä tutkitakaan kuvausten epäonnistumista. Suomalaisen kulttuurin ulkopuolisten kirjoittamia fiktiivisiä suomalaiskuvauksia on tutkinut ainakin Janna Kantola (2008). Näihin tutkimuksiin sisältyy ajatus siitä, että jotkut kirjailijat ovat "muita", jotka kuvaavat "meitä" ulkoapäin, ja heidän antamansa kuva "meistä" voi hyvinkin poiketa omasta kuvastamme. Eri kansojen välisiä vertailuja tehtäessä suhteellisuudentaju on tärkeää, koska eri kansoilla on erilaiset mahdollisuudet vaikuttaa käytännössä omaan julkikuvaansa.

Viittaan tutkielmassani alkuperäiskansatutkijoihin ja alkuperäiskansoista tuleviin tutkijoihin ja puhun alkuperäiskansoista, mutta tutkielmani ei ole alkuperäiskansatutkimusta vaan kirjallisuudentutkimusta, jonka tutkimuskysymys vaatii yhteiskunnallisten ja käsitteellisten kontekstien selvittämistä. En rajaa kulttuuria tutkimuskohteena vain alkuperäiskansoihin. Käsitteen historia kuitenkin johdattaa nimenomaan kolonialistiseen kontekstiin ja alkuperäiskansojen oikeuksiin.

Hyödynnän oikeustieteilijöiden tutkimuksia, kun ne auttavat ymmärtämään kulttuuriappropriation problematiikkaa. Kulttuuriappropriation käsite johtuu lakien riittämättömyydestä ja yhteisöjen välisistä suhteista. Kulttuuriappropriatio-aihe liittyy mitä suurimmassa määrin siihen, onko kulttuurien käytössä (myös kirjallisissa käytännöissä) jotakin, mitä pitäisi rajata tai suojata paremmin kuin nyt. Tällöin puhutaan lakien ja niiden puuttumisen ohella etiikasta, sosiaalisesta kontrollista tai sosiokulttuurisesta sensuurista, kuten julkisesta paheksunnasta (ks. 5.1). Oikeustieteilijä Rebecca Tsosien mukaan oikeudellisesti ajatellen dominoivilla kulttuureilla on mahdollisuus säädellä itse käytäntöjään, joten huoli kulttuurin katoamisesta ja assimilaatiosta ei koske niitä. Niillä on valtaa dominoida muitakin kulttuureja niin, että avainasemassa olevat kulttuuriset käytännöt (kuten kieli ja uskonto) katoavat. Tsosie pohtii, että ehkä kaikkia koskevan "oikeuden kulttuuriin" pitäisi sisältää myös oikeuden säädellä kulttuuri-ilmauksia ainakin osittain. (Tsosie 2002, 332–334.)

Vieraita kulttuureja käsitteleviltä kirjailijoilta ja teosten tulkinnalta vaaditaan jotain, mitä kutsun yksinkertaistavasti kulttuurikompetenssiksi. Nähdäkseni (inter)kulttuurinen kompetenssi<sup>11</sup> on sitä, minkä avulla esimerkiksi juristi Husein Muhammed (2011) on blogikirjoituksessaan osoittanut asiavirheitä Jari Tervon *Laylassa* (2011) ja yhdistänyt ne huomioihin muun muassa siitä, että teoksessa vähätellään kurdien pelkoa turkkilaisia poliiseja kohtaan, ja siitä, mikä on kunniamurhan todellinen asema kurdikulttuurissa verrattuna teoksen antamaan vaikutelmaan (ks. myös Löytty 2013, 267). Tällaisiin asioihin kohdistuvat huomiot ovat retoris-eettisen kirjallisuudentutkimuksen (Booth 1988; Nussbaum 1990; Phelan 2005) kiinnostuksen kohteita. Siksi käytän myös retoris-eettisen tutkimustavan näkökulmaa.

Analysoin Twainin kertomusta myös anagnorisiksen käsitteen avulla, koska anagnorisis eli salatun henkilöllisyyden paljastuminen näyttää liittyvän kulttuuriappropriation kuvauksiin kaunokirjallisuudessa. Kun joku esiintyy kansallisuudeltaan

---

<sup>11</sup> Interkulttuurisen kompetenssin käsitteestä ks. Itkonen 2018; NCCC 2017.

tai etnisyydeltään muuna kuin mitä hän on ja kulttuuriapproprioi toista kulttuuria ja paljastuu, teemasta tulee eettisesti mielenkiintoinen niin dialogien kuin vuorovaikutuksen kuvauksessa.

Merkittävä näkökulma on sekin, että taiteilijoina kirjailijoita koskee taiteen vapaus ja sananvapaus:

Suhteessa sananvapauteen taiteen vapaus on nähtävissä erään erityisen ilmaisun muodon, taiteellisen ilmaisun, turvaavana oikeutena, joka on osin päällekkäinen sananvapauden kanssa. Eri yhteyksissä sananvapaus ja taiteen vapaus saavat kuitenkin säännösten erilaisista funktioista johtuen erilaisia painotuksia ja ulottuvuuksia. Ne täydentävät, mutta eivät sulje pois toisiaan [...]. (Rautiainen 2007, 5.)

Otan luvussa 5.1. sosiokulttuurisen sensuurin näkökulman sananvapauden kysymykseen. Huomautettakoon tässä, että on tulkinnanvaraista, mitkä teokset lasketaan taiteeksi ja ketkä kirjailijat taiteilijoiksi. En ajattele kirjallisuutta pelkästään taiteena, koska kirjallisuus on yksi propagandan välineistä, ja propaganda on vaikuttamisen tavoista voimakkaimpia (Laine 2018, 104). Joskus taiteilijat pyrkivät uuteen ja ennennäkemättömään, joskus he toistavat samoja stereotypioita ja asenteita kuin muutkin. Kun kirjallisuus vaikuttaa kulttuureihin, se on enemmän kuin oma esteettinen ja poeettinen maailmansa. John Rowell on huomauttanut, että kulttuurien hyödyntämiselle taiteessa asetetaan normatiivisia vaatimuksia monissa argumenteissa, niin kulttuuriappropriatiota puolustavissa kuin vastustavissakin. Kun filosofi James O. Young ajattelee taiteen rahoituksen tarkoituksen olevan tukea *hyvää* taidetta, hän esittää normatiivisen vaateen aivan kuten nekin, joiden mielestä äänen autenttisuus on edellytys hyvälle taiteelle (Young 1994, 422; Rowell 1995, 140; Hart 2003, 214).

Vähemmistöjen oikeuksien moraalista perustaa tutkiva Alan Patten on huomauttanut mielestäni kuvaavasti, että vaikka maailmassa olisi vain yksi valtio, sen pitäisi ottaa huomioon vähemmistöt (Patten 2018, 131). Alkuperäiskansojen ja kulttuurivähemmistöjen olemassaoloa on alettu viime vuosikymmeninä suojata lainsäädännöllisesti, mutta esimerkiksi omistamista koskeva lainsäädäntö on alkujaan kehitetty valtaapitävien kulttuurienemmistöjen omaisuuksien suojaamiseksi, mikä tukee kolonialistisia rakenteita, joten kulttuuriomaisuuden, erityisesti immateriaalisen kulttuurin suojelun järjestelmissä on aukkoja (ks. Coombe 1998; Tsosie 2002; Scafidi 2005; Nuorgam 2012 ja 2016). Kaupallisesta näkökulmasta kulttuuriappropriatio liittyy tuotteistamiseen ja omistusoikeuksiin, eksploitaatioon ja kolonialistiseen *terra nullius* ja *res nullius* -ajatteluun. Kulttuuriementtien suojaaminen

voi johtaa sosiaalisten merkitysten kiinnittämiseen paikoilleen (Coombe 1998, 26). Kirjallisuudessa omistaminen liittyy kysymyksiin tekijästä, tekijyyden käsitteestä ja tekijän suhteesta tekemisen lopputulokseen, jotka ovat kirjallisuudentutkimuksen perinteisiä kiinnostuksen kohteita.

Vakaa näkemykseni onkin, että kulttuuriappropriaatiota kannattaa jatkossa tutkia kirjallisuuden kaikilla tasoilla, esimerkiksi kielellisellä, temaattisella, kerronnallisella ja kirjallisuussosiologisella tasolla ja esimerkiksi kirjastojen, kääntämisen, tarinaperinteiden, kaupallisuuden, pedagogiikan ja propagandan näkökulmista.

## 2.2. Appropriation ja kulttuurin käsitteet

Tässä aluvuossa pohdin epäsuorasti kulttuuriappropriation käsitettä tarkastelemalla sen osakäsitteitä, kulttuuria ja appropriaatiota. Käytän tutkielmassa kömpelöähköä suomennosta englannin sanasta *appropriation*, josta sanakirja kertoo seuraavaa:

*appropriation* 1 Something, as money, appropriated, or set apart, as by a legislature, for a special use. 2 An appropriating or being appropriated.

*appropriated*, -ting 1 To set apart for a particular use 2 To take for one's own use. (Webster's 1999.)

Ensimmäisessä *appropriated*-sanan merkityksessä viitataan jonkin erottamiseen ja erilleen siirtämiseen, toimintaan. Toisessa merkityksessä otetaan jotakin omaan käyttöön, jolloin huomio kohdistuu toimijaan, joka approprioi. Lisäksi *Webster's Dictionary* (1999) antaa *appropriated*-sanalle synonyymeiksi seuraavat adjektiivit: *adapted*, *apt*, *becoming*, *proper*, *suitable*. Synonyymit viittaavat johonkin, joka on kunnollinen, sopiva tai pätevä, ja näihin liittyvä adjektiivi *appropriate* (sopiva) on yleinen arkikielessä. Appropriatio taas on sanakirjan mukaan jonkin erottamista ja erilleen sijoittamista. Se merkitsee kielen "logiikassa" jotakin, joka on aktiivisesti uudelleensijoitettu ja laitettu sopimaan johonkin uuteen yhteyteen.

Sanan arkimerkitysten lisäksi *appropriation* on myös termi ja käsite. Terminä appropriatio ei ole synonyymi esimerkiksi *adaptaation* kanssa, vaikka yhtymäkohtia onkin (Sanders 2006). Mielestäni adaptaation käsite kannattaa pitää kulttuuriappropriatiosta erillään, jotta molemmilla olisi enemmän ilmaisuvoimaa, mutta ne saattavat osua myös päällekkäin. Osa sanakirjan synonyymeista, vaikkapa sopiva (*suitable*) tai kunnollinen (*proper*), ottaa hyväksyvän kannan, mikä merkitsee

arvoarvostelmaa. Jos appropriaaation määritellään olevan hyvä tai huono asia, termi ja käsite sijoittuu eettisesti kantaaottavien määrittelyjen piiriin.

On laaja kysymys, mitä appropriatio tarkoittaa eri aloilla ja teorioissa, jotka voivat jotenkin liittyä myös kirjalliseen kulttuuriappropriaatioon, joten voin ottaa tässä vain muutaman kiinnostavan esimerkin. Appropriatio määrittyy joskus teknisluontoiseksi ottamiseksi, kaappaamiseksi ja tekstien kierrättämiseksi (Nyqvist 2018a, 111) tai rinnastetaan kierrättämisen ja plagiaatin kanssa ainoana jäljellä olevina metodeina, kun mitään uutta ei enää pystytä luomaan (ks. Nyqvist 2018b, 197; postmodernista appropriatiosta ks. Hutcheon 2006 ja Emig 2012). Valitsen tässä kuitenkin käsitteellistyksiä, jotka viittaavat alistamiseen ja valtaan, koska tutkimuskohteena olevan käsitteen lähtökohtia ovat kolonialistinen konteksti ja syrjäyttäminen. Syrjään joutumisen vastakohta on toimijuus. Toimijuuden tutkimuksessa toimijuuden ajatellaan kytkeytyvän valtaan ja resursseihin (Pöysä 2015, 136).

Politiikantutkija James C. Scott ja filosofi Henri Lefebvre ovat antaneet appropriatio-termille käsiterakennelmissaan keskenään suunnilleen päinvastaiset merkitykset. Kirjassaan *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990) Scott erittelee valta-analyysissään "piilokäsikirjoitukset", kuten naamioimisen ja piilottamisen, jotka ovat tekniikoita ja strategioita, joilla vastustetaan "julkista käsikirjoitusta" eli dominointia. Scottilla appropriatio viittaa muun muassa maan tai työvoiman dominoivaan käyttöön, joka julkisena toimintana vie ihmisiltä arvokkuuden. Hänellä appropriatio on luonnolliseksi tehtyä materiaalista hyväksikäyttöä, joka nöyryyttää myös symbolisesti:

**Virtually every instance of personal domination is intimately connected with a process of appropriation.** Dominant elites extract material taxes in the form of labor, grain, cash, and service in addition to extracting symbolic taxes in the form of deference, demeanor, posture, verbal formulas, and acts of humility. In actual practice, of course, the two are joined inasmuch as **every public act of appropriation is, figuratively, a ritual of subordination.** The bond between domination and appropriation means that it is impossible to separate the ideas and symbolism of subordination from a process of material exploitation. (Scott 1990, 188.)

Lefebvren tilan tuottamista koskevassa teoriassa appropriaaation käsite sisältää puolestaan ajatuksen maan sellaisesta käytöstä, joka *ei kuulu* Lefebvren termiin "dominoivan käytön" piiriin. Hänellä appropriatio onkin dominoinnin vastakohta. Dominointi viittaa hänellä estetiikkaan, mutta myös valtaan ja hallintoon, joka näkyy tilas-

sa. Tavallisia esimerkkejä tilan appropriatiosta ovat rakennukset, torit ja kylät. Tyyppillisiä esimerkkejä dominoinnista ovat armeija-arkkitehtuuri, linnakkeet, padot ja vaikkapa maaseutua halkova moottoritie, joka "brutalisoi tilan". Lefebvre pitää appropriatian ja dominaation välistä eroa merkittävänä, joskaan käytännössä aina ei ole selvää, *kenen näkökulmasta* jokin on appropriatiota tai dominaatiota. (Lefebvre 1974/1991, 164–165.) Perusmerkitys on siis ei-dominoivaa hyödyntämistä.<sup>12</sup>

Alkuperäiskansatutkija Aileen Moreton-Robinson (2015) käyttää appropriatio-termiä kuvaamaan esimerkiksi maan haltuunottoa, mikä on tavallinen merkitys kolonialismia käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa. Hän on tutkinut valkoisuuden, rasmin ja omistamisen suhdetta Australiassa. Sitaatissa on tiivistettynä eriarvoisuuden ja dehumanisoinnin osuus kolonialistisessa appropriatiossa ja omistamiskäsityksissä:

Racism is [...] inextricably tied to **the theft and appropriation** of Indigenous lands in the first world. In fact, its existence in the United States, Canada, Australia, Hawai'i, and New Zealand was dependent on this happening. The **dehumanizing** impulses of colonization are successfully acted upon because racisms in these countries are predicated on the logic of **possession**. (Moreton-Robinson 2015, xiii).

Alkuperäiskansatutkija Anne-Maria Magga tutkii, miten maan haltuunotto toimii esimerkiksi yhteiskunnallisen vallan laajentamisessa ja hallinnan siirtymisessä toisen kansan käsiin. Kolonialistisia haltuunoton strategioita ovat esimerkiksi "oikeudelliset doktriinit, sopimukset ja oikeudenkäynnit", joilla on ratkaistu sitä ristiriitaa, joka syntyy, kun "alkuperäiskansojen vastustus ja asuttajavaltion tarve alkuperäiskansojen maihin asettaa nämä kaksi yhteiskuntaa törmäyskurssille" (Magga 2018, 253).

Kertomusten yhteydessä kirjallisuudentutkija Hanna Meretoja (2018) käyttää termiä *appropriation* kuvaamaan toimintaa, joka liittyy niin sanottuun subsumptiiviseen (epätarkasti suomennettuna alistavaan) kerrontaan. Narratiivista appropriatiota voi olla esimerkiksi historian tai kokemuksen valikoiva muotoilu kiinteiksi kertomuksiksi. Narratiivisen appropriatian vastakohta on dialoginen tarkastelu, joka on vaihtoehto väkivaltaisille malleille ja perustuu erilaiselle käsitykselle ymmärtämisestä kuin subsumptiivinen kerronta. Myös teleologinen kertominen (esi-

---

<sup>12</sup> Smithin mukaan Lefebvre on kritisoinut tilan (*space*) käsitettä länsimaisen matematiikan appropriationa, jossa matematiikka ottaa dominoivan ideologisen aseman määriteltäessä, mitä tila ylipäänsä tarkoittaa (Smith 1999, 50–51). Tässä appropriatio-termiä käytetään Lefebvren perusmerkityksestä poikkeavalla tavalla.

merkiksi "make America great again") voi olla subsumptiivista, samoin kuin yksittäisen tapauksen kertominen yleisten narratiivisten skriptien kautta ja kulttuuristen stereotyyppien tai dogmatismien eetoksen vahvistaminen kertomuksissa. Käsitteenmuodostukseen liittyen Meretoja puhuu myös käsitteellisestä appropriatiosta, joka on singulaarin, ainutkertaisen luokittelua laajemman käsitteen alle, jolloin jokin uniikki approprioidaan ymmärtämisen kohteena. Postkolonialistinen kirjallisuudentutkija David Spurr (1993, 32) taas pitää nimeämistä ja "substantivisaatiota" appropriatian kieliopillisina muotoina, koska nimeämällä jotain otamme sen omistukseemme. Nimeämällä voidaan myös hämärtää approprioivia tekoja.

Joskus kulttuuriappropriation yhteydessä kulttuurista puhutaan vaihdellen ihmisille tärkeänä resurssina, mutta myös tuomiten "pelkkänä resurssina". Toisinaan kulttuuria ajatellaan henkisenä ja yhteisöllisenä voimavarana ja sillä tavalla yhteisön itse luomana resurssina. Kaikki kulttuurin puolet, kuten yhteisyyden tunne, eivät kestä loputonta hyödyntämistä, jolloin kulttuurin appropriatio heikentää lähdekulttuuria yhteisönä (esim. Hall 1997). Tällöin saatetaan käyttää appropriatio-termiä eksploitaatio-termin tavoin. Esimerkiksi australialaisen kolonialismin kontekstissa antropologi Julie Marcusin mukaan uudisasukkaat ovat siirtyneet maan hyödyntämisestä (*mining*) kulttuurin eksploitaatioon (Marcus 1988, 267–268). Marcus on haastanut *new age* -toiminnan Australiassa vuonna 1987 laajemminkin ja analysoinut Ulurun (Ayers Rockin) "kulttuurista kolonisointia" (ks. myös Waldron ja Newton 2012, 64–65). Kulttuurisen merkityksen (tässä *meaning*) muuttamisprosessi tietynlaisessa valtastruktuurissa on kulttuuriappropriatiota:

[T]he term 'cultural appropriation' refers to the processes by which meanings are transformed within **specific hierarchical structures of power**. It is important to note that cultural appropriation refers not just to any meanings and not to meanings taken out of their **political contexts**. It is the place of meanings within a structure of power, in this case, **within the structures of race**, that renders them into sites of struggle. (Marcus 1988, 254.)

Marcusin mukaan kaikki poliittisesta kontekstista irrotetut merkityksen muutokset eivät ole kulttuuriappropriatiota. Perimmiltään valtarakenne, tässä tapauksessa etnisten ryhmien välinen poliittinen konteksti, tekee kulttuurin ja sen kuvan ulkopuolisesta muuttamisesta kulttuuriappropriatiota. Toisin sanoen kulttuuriappropriatiosta puhuminen ja sen kritisointi ei ole ensisijaisesti politisoimista, vaan kulttuuriappropriatio itsessään, tekona vetää kulttuurielementit politiikan kentälle. Ap-

propriointi politisoii kulttuuriset merkitykset, ei siitä puhuminen, joka on reaktio tai vastaus poliittiseen appropriatioon.<sup>13</sup>

Kaikki edellä mainitut esimerkit appropriatio-termin käytöstä osoittavat, että appropriatioon on liitetty valta- ja määrittelynäkökulmia tilojen, maiden, kulttuurien, käsitteiden ja kertomusten hallinnassa ja hallitsemisessa. Kulttuuriappropriation käsitteen sijaan voi varmasti hyvin puhua kulttuurin väärinkäytöstä, eksploitaatiosta, ekspropriaatiosta, etnografisesta riistosta, varkaudesta ja kulttuurin haltuunotosta. Näillä sanoilla on erilaisia vivahteita kielen pintatasolla, joka on usein tärkeä siinä mielessä, että tieteessäkin kannattaa ottaa huomioon käsitteen intuitiivinen ymmärrettävyys, jotta käsite ei tule ymmärretyksi kokonaan väärin ilman erityisasiantuntemusta. Luonnollisen kielen merkitysten perusteella appropriatio-osakäsite antaa uudelleenkontekstualisoimisen, jostakin irrottamisen ja toisaalle liittämisen merkityksen, mutta termiä voidaan käyttää ja määritellä toisinkin.

Appropriatio-termi kontekstista irrottamisen ja toiseen kontekstiin liittämisen merkityksessä edellyttää kulttuurin käsitteeseen yhdistettynä sitä, että kulttuurin käsite sallii ajatuksen eri kulttuureista. Lisäksi määritelmän on sisällettävä ajatus siitä, että kulttuurit muuttuvat jatkuvasti ja ovat keskenään eri tavoin erilaisia. Näistä lähtökohdista pidän kiinnostavana kulttuurin määritelmää, jonka Alan Patten on esittänyt teoksessaan *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights* (2014). Aurélie Bardon (2018) on tarkastellut Pattenin monimutkaista ja hienosyistä teoriaa kriittisesti ja näkee sen tuovan uudenlaisen näkökulman kulttuurin yhteiskuntatieteelliseen ajatteluun, jossa toisaalta koko kulttuurin käsite on kyseenalaistettu ongelmallisena ("liberaali neutraalius", *nonculturalism*) ja toisaalta erilaisille kulttuureille on etsitty tasa-arvoa ja vapautta ("kulttuuriset oikeudet", *culturalism*). Ratkaisu on ollut joskus kulttuurin käsitteen välttely. Bardonin mukaan (2018, 365) nykyään mikään argumentatiivinen osapuoli ei enää vastusta vähemmistöjen oikeuksien tukemista, erimielisyyttä on vain teoreettisesta oikeutuksesta ja moraalista perustasta. Hänellä kulttuuri on sitä, minkä ihmiset jakavat silloin, kun he ovat yhdessä altistuneet yhteiselle muovaavalle kontekstille ("what people share

---

<sup>13</sup> Esimerkiksi folkloristiikan professori Lotte Tarkka (2019) on hiljattain kirjoittanut näin: "Kun sanotaan, että jokin on kulttuurista omimista, se on poliittinen väite omistusoikeudesta." Olen eri mieltä. Kulttuuriappropriatio on analyyttinen väline, tieteellisesti perusteltavissa oleva termi, jolla kuvataan politisoivaa kulttuurin hyödyntämistä ja mm. poliittista kulttuurin väärinkäyttöä.



when they have shared subjection to a common formative context") (Bardon 2018, 366; Patten 2014, 39).

Pattenin määritelmä sallii ajatuksen kulttuurin muuttumisesta, ottaa huomioon kulttuurin katoamisen vaaran ja painottaa kulttuurin sisällön sijaan *sisältojen siirtymisiä*, joiden perusteella eri kulttuurit voidaan identifoida. Kulttuuri on sosiaalisen jatkuvuuden seuraus, ei sen olemus eikä olemuksiin perustuva. Kulttuurin selviytymisen avain on kontrolli, koska kontrollin puuttuessa keskeytyy tulevaisuuden sukupolvien sosialisatio, kulttuurin siirtäminen eteenpäin (*social lineage*). Koska kulttuuri on sosiaalisesti periytyvää, katkos on kulttuurinen menetys. Kulttuuriset oikeudet (*cultural rights*) ovat perusteltuja silloin, kun menetys johtuu epäoikeudenmukaisesta kohtelusta. Kulttuuristen oikeuksien tavoitteena on antaa vähemmistöille lisää sosialisatian kontrollia. Kulttuurin jäädyttämisen ja essentialisoinnin asemesta kulttuuri määritellään tällä tavalla empiirisesti, jolloin määritelmä on Bardonin mukaan kulturalistisia määritelmiä vakuuttavampi. Pattenin teoria ei edellytä, että kulttuurin jäsenillä olisi jaettuja uskomuksia tai että eri kulttuureihin kuuluvilla ihmisillä ei voisi olla samoja arvoja. (Bardon 2018, 366–367.)

Koska Pattenin teoria on melko uusi, on vaikea sanoa, miten hänen teoriansa tulee menestymään vähemmistöjen oikeuksien ja itsemääräämisen moraali- ja yhteiskuntateoreettisena perustana, mutta ainakin hänen kulttuurin käsitteensä sopii kulttuuriappropriation käsitteen teoreettiseksi perusteluksi edellä selostetuista syistä. Tässä alaluvussa olen selittänyt käsitteen kannalta kiinnostavia näkökulmia kulttuuriappropriation osakäsitteisiin, kulttuuriin ja appropriation, ja siirryn seuraavaksi käsittelemään kulttuuriappropriation käsitettä.

### 2.3. Kulttuuriappropriation käsitteen historiaa

Jotta voidaan analysoida kulttuuriappropriation esiintymistä kirjallisuudessa, tarvitaan vähintään alustava kuva sekä ilmiöstä että käsitteellistyksistä, joiden avulla ilmiötä tai ilmiöitä on tutkittu, ja termeistä, joilla ilmiöstä on keskusteltu. Kirjallisuudessa esiintyvään kulttuuriappropriation liittyvä terminologia ei ole vakiintunutta. Termiä on kyllä käytetty, mutta aina ei voida puhua varsinaisesti samasta käsitteestä. Vastaavasti joskus puhutaan samasta ilmiöstä eri termeillä (esimerkiksi eksploitaatio, hyödyntäminen tai etnografinen riisto). Siksi on hyvä pohtia terminologiaa. Tässä alaluvussa luon kokonaiskuvaa kulttuuriappropriation käsitteen tarpeesta ja termin

tarkoittamasta ilmiöstä silloin, kun puhutaan haitallisena tai eettisesti epäilyttävänä pidetystä kulttuuriappropriatiosta (laajemmin ilmaistuna kulttuurin väärinkäytöstä).

Yhdysvalloissa alkuperäiskansakulttuurien hyödyntämisestä on puhuttu esimerkiksi *New York Timesissa* 1900-luvun puolenvälin jälkeen, usein käsitöiden yhteydessä (Humalajoki 2018). Myös saamelaiset ovat puhuneet kulttuurin väärinkäytöstä yhtä pitkään, 1900-luvun puolimaista lähtien. He eivät ole vaatineet kulttuurinsa käytön täyskieltoa tai kulttuurivaihdon loppumista vastustaessaan muun muassa saamenpukujen väärinkäyttöä. Johti Sápmelaččat -yhdistyksen edustajan Nils-Henrik Valkeapään mukaan "[j]otkut sen aikaiset suomalaiset halusivat vääntää asian niin, että saamelaiset kieltää suomalaisilta lapintakin käytön, vaikka me puhuimme koko ajan väärinkäytöstä" (Virkkunen 2019). Ulkopuolista hyödyntämistä tutkineen Piia Nuorgamin (2016, ei sivunumeroita) mukaan "[s]aamelaiset ovat pääosin vastustaneet tapaa, jolla hyödyntäminen tehdään, eivät itse hyödyntämistä".

Taiteilija ja opettaja Nils-Aslak Valkeapää (1971, 63) käsitteli aihetta pamfletissaan *Terveisiä Lapista* vuonna 1971. "Se into, jolla pyritään holhoamaan ihmiset aidoiksi, tuntuu vastenmieliseltä. [...] Tuntuu kuin säilyttäjät haluaisivat prässätä kulttuurin kuin kasvin, ja ihastella sitä sitten kokoelmissaan." Pamfletti kommentoi kulttuurin ulkopuolista käyttöä: "Tietysti Rovaniemellä on lapinnukkeja. Made in Japan. [...] En tiedä, jos myyjätkin ovat aitoja lapinnukkeja." (Valkeapää 1971, 58.) Aitous on muiden määrittämää, muiden tekemää, muiden myymää ja muiden hallinnoimaa, mikä suuntaa kysymystä toimijuuteen. Kirjailija Kirste Paltto on kirjoittanut vastustuksen motiiveista pamfletissaan *Saamelaiset* (1973) seuraavasti:

Saamelaiskulttuuri on leimautunut sivistymättömäksi primitiivikulttuuriksi, joka ei yllä länsimaisen kulttuurin tasolle. Saamelaiset on pitkän aivopesun ja muokkauksen kautta saatu uskomaan oman kulttuurinsa arvottomuuteen. Ja kun näin on tapahtunut, ovat etelän matkailuherrat ottaneet sen osaaviin käsiinsä ja ryhtyneet lyömään rahoiksi sitä muuten niin arvotonta kulttuuria. (Paltto 1973, 55–56.)

Sitaatissa tulevat esille historiallinen näkökulma (toiminnan toistuvuus ja pitkäaikaisuus), rasismi (primitiivisyysleima ja holhoaminen), kulttuurin arvottaminen (aivopesu, arvottomuus, vähättely) ja kaupallinen hyödyntäminen. "Suomalaiset ovat pilanneet saamelaisen käsityön arvon. Kun turisti tai kuka tahansa tutustuu näihin 'saamelaistöihin', niin hän luulee saamelaisten tekevän sellaista rihkamaa ja näin häpeä siirtyy itse tekijästä saamelaiseen." (Sverre Hatle, sit. Paltto 1973, 56.) Häpeä ru-

mista, huonosti tehdyistä käsitöistä siirtyy omaksi, vaikka jäljitelmät ovat muiden tekemiä kulttuuriappropriatioita. Kulttuuri yhdistää jäljitelmät heihin.

Taidehistorioitsija Kenneth Coutts-Smithin (1976) analyysissä käsite liitetään koko länsimaiseen taiteeseen ja kolonialismiin. Brittiläisen Coutts-Smithin mukaan taide on osa historiaa ja sosiaalista ja poliittista dynamiikkaa, mikä näkyy kulttuurisena kolonialismina (*cultural colonialism*) taiteessa. Siihen saakka oli ajateltu taiteen olevan maailmasta irrallaan, joten Coutts-Smithin (1976, 22) sanoin edessä oli "valtava analyysitehtävä", josta hän toivoi keskustelua. Aina kun kulttuurierot ovat merkittävä tekijä tai voimakkaat naapurit uhkaavat autonomiaa, kuten alkuperäiskansoilla ympäri maailmaa, kulttuurinen kolonialismi ulottuu "kaikkialle" (emt., 21–22). Hänen mukaansa uhanalaisten kulttuurien kulttuurinen kansanmurha (*cultural genocide*) assimiloimalla ne valtakulttuuriin on ongelma, jonka suhteen eurooppalaisen kriittisen yhteisön oman position selkeyttäminen on kiistaton moraalinen velvollisuus (emt., 21). Hän ei väitä kaikkea appropriatiota epäeettiseksi vaan kiinnittää huomiota siihen, milloin kulttuurien appropriointi on vallan viemistä, kolonisointia – myös taiteessa. Coutts-Smithin analyysin vaikutus myöhempään terminologiaan ja käsitteellistykseen on epäselvää, samoin hänen ottamansa vaikutteet. Joka tapauksessa saamelaiset ja Yhdysvaltain alkuperäiskansat puhuivat kulttuurinsa väärinkäytöstä jo paljon ennen Coutts-Smithin artikkelia.

Kirjallisuuteen liittyen vuonna 1990 julkaistussa artikkelissaan "Cultural Appropriation As a Process of Displacing Peoples and History" kirjallisuudentutkija, filologi Hartmut Lutz viittaa useisiin lehtikirjoituksiin vuosilta 1989 ja 1990 ja kertoo kanadalaisen keskustelun kulttuuriappropriatiosta olleen tuolloin käynnissä "useita vuosia" (Lutz 2007a, 168). Lutz samastaa äänen- ja kulttuurin appropriatian käsitteet toisiinsa ja kirjoittaa, että keskustelu kulttuuriappropriatiosta oli alkanut kirjallisuuden alalta, kun ihmiset olivat kiinnittäneet huomiota siihen, että muut kuin al-

kuperäiskansojen jäsenet ("non-Native would-be-shamans and self-appointed Indians") hyödynsivät alkuperäiskansojen ääniä (emt., 168).<sup>14</sup>

*Kulttuurisesta haltuunotosta* on puhuttu 1990-luvun alkupuolella ja käytetty myös termejä *etnografinen riisto* ja *kulttuurin väärinkäyttö*. Kielisosiologi Marjut Aikion ja biologi Pekka Aikion artikkelissa "Saamelaiskulttuuri ja matkailu" (1993) vastaavia termejä ovat *etnografinen eli folkloristinen riisto* ja sen kanssa synonyymisesti käytetty *kulttuuririisto*.

Etnografisella eli folkloristisella riistolla ymmärretään kansainvälisesti kulttuurien, erityisesti alkuperäiskansakulttuurien kulttuurielementtien tarkoituksellista hyötykäyttöä ilman että kulttuuriyhteisön jäsenet itse voivat tähän vaikuttaa tai taloudellisesti siitä hyötyä. Näkyvimmin tällainen riisto ilmenee juuri matkailun yhteydessä. (Aikio ja Aikio 1993, 95.)

Aikioiden määritelmässä mainitaan tahallisuus, joka ei ole kovin tyypillinen raja-alue kulttuuriappropriation eri määritelmässä. (Tahallisuutta ovat pohtineet myös arkeologi George Nicholas ja tieteenfilosofi Alison Wylie (2012, 200), joiden mukaan tarkoituksellinen kulttuuriappropriatio on selvimmin vahingollista.) Aikioilla termi *kulttuuririisto* esiintyy seuraavassa asiayhteydessä: "Kaikki eivät voi kätkeytyä matkailulta ja sen aiheuttamalta kulttuuririistolta, mutta esimerkiksi herkässä iässä oleville saamelaisnuorille pilkan kohteeksi joutuminen voi merkitä elinikäisiä hyvästejä saamelaisille juurille" (Aikio ja Aikio 1993, 96). Riistolla ja pilkalla on yhteys, ja pilkan vaikutukset ovat myös yhteisöllisiä. Hyödyntäminen ei ole vakio vaan se lisääntyy jatkuvasti.

Suomessa saamelaiskulttuuriin assosioivia elementtejä kokonaisista asuista viittauksenomaisesti koristeaiheisiin käytetään estottomasti kaikkialla mitä yllättävimmässä yhteyksissä. Olemme seuranneet aihetta parinkymmenen vuoden ajan. Tilanne on vuosi vuodelta ryöstäytynyt irvokkaammaksi. (Aikio ja Aikio 1993, 96.)

---

<sup>14</sup> Lutzin omaperäinen näkökulma kulttuuriappropriation on tarkastella sitä psykoanalyttisen termin siirtymä (*displacement*) avulla. Koska artikkelia ei ole verkossa, referoin ajatusta lyhyesti. Lutz sanoo tarkoittavansa sillä samaa kuin Freud termillään *Verdrängung*, ja Lutz selittää sen auki näin: "the pushing/urging/pressing/shunting aside (or under) in order to make disappear" (Lutz 2007a, 173). Siirtymä liittyy myös Freudin torjunnan (*repression*) käsitteeseen. Siirtymä on sitä, että vaikeat ja häpeälliset muistot siirretään koskemaan jotakuta muuta kuin pitäisi. Torjunta on sitä, että ei haluta muistaa, mikä vie runsaasti psyykkistä energiaa ja estää virheistä oppimisen. Kollektiivinen torjunta ilmenee siinä, että irrationaalisia ja vahingollisia virheitä toistetaan. Lutzin esimerkkinä on poliisiväkivalta alkuperäiskansoja kohtaan. Tällöin samanaikaista kulttuuriappropriatiota ei nähdä oikeassa kontekstissaan. Freudin jälkeen siirtymän ja torjunnan käsitteitä on sovellettu myös kollektiiveihin, esimerkiksi holokaustin käsittelyn analyysiin. (Emt.)

Kulttuuririisto tai etnografinen riisto on hyvä termi varsinkin, kun tapauksen epäeettisyys on selvää.

Kirjallisuudentutkijoista Kaisa Kurikka (1994) on käyttänyt suomennosta *kulttuurinen omaksuminen* eli *haltuunotto*. Kurikka pohtii artikkelissaan kirjallisuuden tulkintaa ja tutkimista, kun tutkija tulee erilaisesta kulttuurista kuin kirjailija. Kurikka (emt., 101) esittää, että tutkijan paikantumisen prosessi on tällöin monimutkainen ja siihen liittyy eettisiä ja poliittisia kysymyksiä, joten itsensä positiointi on tutkijalle välttämätön lähtökohta.<sup>15</sup> Seuraavassa lainauksessa hän viittaa näkökulmien appropriatioon tieteessä, appropriatian poliittisiin seurauksiin ja niiden reflektointiin tutkimuksessa:

Puhuessaan romantisoinnin vaaroista [tutkija Donna] Haraway kehottaa tutkijoita välttämään myös vähemmän valtaa omaavien näkökulmien omaksumista. Mielestäni hän on itse syyllistynyt **kulttuuriseen omaksumiseen, haltuunottoon** hyödyntäessään Yhdysvaltain lounaisosien intiaaniheimojen trickster-hahmoa: Haraway käyttää kojoottia **metaforana tutkimuskohteelle** ja Suomessa Mikko Lehtonen seuraa Harawayta [...]. Nämä tutkijat ovat siirtäneet kojoottihahmon aivan erilaisesta kulttuurisesta traditiosta länsimaiseen tieteelliseen diskurssiin — kojootin **haltuunoton poliittisia implikaatioita** he eivät ainakaan suoraan perustelee tai ilmaise kirjoituksissaan. (Kurikka 1994, 97–98.)

Käsiteanalyttisenä huomiona sanoisin, että Kurikan käyttämä kulttuurisen tradition käsite tuo haltuunoton käsitteeseen historiallisen ulottuvuuden pelkkää kulttuurin käsitettä paremmin. Verbin *syyllistynyt* käyttö viittaa siihen, että Kurikalla käsite sisältää eettisen ulottuvuuden. Kuten Kurikka toteaa, Harawayn kojootti on tässä yhteydessä kaukaa haettu metafora (1994, 98; ks. Haraway 1991). Kutsun tällaista *metafora-kulttuuriappropriaatioksi*.

Kirjallisuuden alalla vaikutusvaltainen lienee ollut kirjallisuustieteilijä Jonathan Hartin (1997) artikkeli "Translating and Resisting Empire: Cultural Appropriation and Postcolonial Studies", koska se sisältyy paljon viitattuun tekstikoelmaan (Ziff ja Rao 1997). Hartin mukaan kulttuuriappropriatiota (ja äänen appropriatiota) koskevassa keskustelussa puhuttiin Kanadassa 1900-luvun lopulla siitä, onko toisten puolesta puhuminen tai heidän representoimisensa fiktiossa, juridisessa, sosiaalisessa, taiteellisessa tai poliittisessä työssä asiallista tai sopivaa, erityisesti kun enemmän sosiaalista, taloudellista ja poliittista valtaa omaava ryhmä tai yksilö omaksuu roolin pyytämättä (Hart 1997, 137). Hartin käsitelmäärittely rakentuu

<sup>15</sup> Positioinnin käsitteestä ks. myös Pöysä 2015, 129–138.

osakäsitteiden määrittelylle. Hänen kulttuurin työmääritelmänsä viittaa kulttuuriin materiaalisena, henkisenä ja taiteellisena ilmaisuna ihmisryhmältä, joka pitää itseään ja jota muut pitävät kulttuurina sekä arkipäivän kokemuksen että praktiikan tutkimuksen mukaan. Appropriaatio taas on jollekulle yksilölle tai ryhmälle kuuluvan asian tekemistä jollekulle toiselle yksilölle tai ryhmälle kuuluvaksi. Appropriaatio voidaan suorittaa vatsastapuhumisella eli puolestapuhunnalla (*ventriloquy*), kääntämällä (*translating*) kulttuuria tai ottamalla maata tai muuta omaisuutta, ja se voi olla kuvaannollista tai kirjaimellista. Osamääritelmät mielessä pitäen kulttuuriappropriaatiota tapahtuu, kun yhden kulttuurin jäsen tai ryhmä ottaa kulttuurisen käytännön tai teorian toisen kulttuurin jäseneltä tai ryhmältä aivan kuin se jokin olisi hänen omansa. (Hart 1997, 138.) Hartin teoria ei ole kuitenkaan kokonaisuudessaan vakuuttava ja terminologiaa rasittaa kulttuuri- ja ääniappropriaation samastaminen.

Rebecca Tsosie on kritisoinut Hartin näkemystä, jonka mukaan kolonialistinen kulttuurin ottaminen ja muokkaaminen omaisuudeksi olisi ohi nykyisessä "postkolonialisessa", pluralistisessa yhteiskunnassa niin, että kaikki kulttuurit saavat tilaa nykyisissä valtioissa. Tsosien mukaan alkuperäiskansojen kohdalla päinvastoin vanhaa kolonialistista prosessia vain vahvistetaan, kun heidän kulttuuriset vaatimuksensa sivuutetaan. (Tsosie 2002, 334.) Esimerkiksi Moreton-Robinsonin (2015) mukaan Australiassa omistusoikeus on kytketty ihmisten valkoisuuteen. Kulttuuriappropriaatioksi kutsuttu ilmiö onkin yhteiskunnallinen ongelma muun muassa siksi, että lait eivät tunne eivätkä siten suojele kaikkea omistamista (Coutts-Smith 1976; Tsosie 2002; Scafidi 2005; Nicholas ja Wylie 2013; Boucher 2014; Nuorgam 2016). Ongelma johtaa käytännön kysymykseen, riittääkö vetoaminen yksilöiden hyvään tahtoon vai tarvitaanko sääntelyä (esim. Tsosie 2002, 334).

Kirjallisuuteen liittyen on esimerkiksi pohdittu toisen kulttuurin representaatiota yleisellä tasolla, mutta usein ottamatta huomioon erilaisten appropriaatiotapausten nyansseja tai ihmisoikeuksia, joihin esimerkiksi alkuperäiskansojen kulttuuriset oikeudet kuuluvat (esim. Young ja Haley 2009). Usein appropriaatio luokitellaan kirjallisuushistorialliseksi intertekstuaalisuudeksi ilman kulttuurienvälistä näkökulmaa (Nyqvist 2018a, 114), mutta kulttuuriappropriaation käsitettä on tutkittu myös intertekstuaalisuuden kannalta (esim. Ashley ja Plesch 2002). Usein kulttuurin ulkopuolisten kirjoittamia kuvauksia tutkitaan ilman valtanäkökulmaa tai kulttuurin väärinkäytön terminologiaa (esim. Kantola 2008).

Joskus kulttuuriappropriatio liitetään perustavasti rasismiin, joka toimii eri kulttuurien välisen epätasa-arvoisuuden "oikeuttajana", kuten kansatieteilijä Helena Ruotsalan muotoilemassa määritelmässä vuodelta 1998:

Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen tutkimuksessa on **yhtenä rasismien ilmentymänä** esitetty teoria **kulttuurisesta haltuunotosta**, jolla tarkoitetaan **kolonialistisissa puitteissa tapahtuvaa kulttuurinvaihtoa**. Tässä toisella kulttuurilla on poliittinen ja taloudellinen **valta**, ja se **hallitsee ja riistää** heikommissa tai alistetussa asemassa olevaa kulttuuria. Meille tutumpi käsite on etnografinen riisto, josta esimerkkinä olkoon saamelaiskulttuurin hyväksikäyttö matkailussa. (Ruotsala 1998, 95.)<sup>16</sup>

Määritelmä antaa peruskriteerit kulttuuriappropriation tunnistamiselle kulttuurissa, tulkitakseni myös kirjallisuusinstituutiosta ja mahdollisesti myös tekstuaalisessa kulttuuriappropriatiossa: rasismi, kolonialistiset puitteet, valta-asetelma ja hallinta. Näin ajateltuna ilmiötä rajaavat kolonialismi ja kulttuurin ulkopuolinen kontrolli rasismien ilmentymänä. Termin taustaksi Ruotsala viittaa alkuperäiskansatutkija ja kirjallisuudentutkija Rauna Kuokkanen vuonna 1996 Rovaniemellä pitämään julkaisemattomaan esitelmään, jossa puhutaan myös kulttuurin esittämisestä.

Kuten Rauna Kuokkanen (1996) on todennut, aineellisen kulttuurin, esimerkiksi lapinpuvun, **lisäksi kulttuurista haltuunottoa on myös se, miten ja min-käläinen kuva vähemmistökulttuurista esitetään** esimerkiksi mainoksissa. **Syrjäyttäminen on olennainen osa kulttuurista haltuunottoa**. Koska valtaväestö ei tunne etnisten vähemmistöjensä kulttuuria, niiden historia on helppo unohtaa. **Tietämättömyys** saamelaisiin kohdistuneesta kolonialismista estää tämän hetken vaatimusten ymmärtämisen. Saamelaiset nähdään vain tiukkoina ja huumorintajuttomina, ei alkuperäiskansana, jolle kuuluvat tietyt oikeudet. Etnisellä vähemmistöllä on oikeus vaatia tasa-arvoista, ihmisoikeuksien mukaista kohtelua ja kieltäytyä olemasta valtaväestön toiveiden, odotusten ja tarpeiden mukaan käytettäviä **eksoottisia koristuksia**. (Ruotsala 1998, 136.)

Ruotsala ja Kuokkanen (Ruotsalan mukaan) esittävät, että tietämättömyydellä on merkitystä siinä, miten kulttuuria koskeviin vaatimuksiin suhtaudutaan. Olennaiseksi piirteeksi nousee syrjäyttäminen. Eksotisointi ja välineellistäminen koristeiksi voidaan estää kunnioittamalla tasa-arvoa ja ihmisoikeuksia.

Oikeustieteessä Scafidin (2005) käsitteistöön kuuluvat sama The Writer's Union of Canadian perusmääritelmä kuin Ziffillä ja Raolla (1997, 1) sekä tarkentavia termejä,

<sup>16</sup> Korostukset ovat kaikissa lainauksissa tutkielman tekijän, ellei toisin mainita. Käytän korostuksena pääosin lihavoitua, joka on perinteistä kursiivilla merkitsemisen tapaa selvempi, ja allaviivausta silloin, kun korostan kahta eri aihepiiriä samassa sitaatissa.

kuten *misappropriation*, *permissive appropriation* ja *reverse appropriation*. Scafidi tarkoittaa misappropriaatiolla kulttuuriappropriaatiota, jolla tehdään jotain väärää (2005, 103–114). Sallittu appropriatio on jotain, jota lähdekulttuuri suorastaan toivoo tapahtuvaksi, kuten avoimen lähdekoodin kulttuurissa. Käänteinen appropriatio on sitä, kun sorretut approprioivat jotakin takaisin. Misappropriatio sisältää ajatuksen eettisestä tuomittavuudesta, kun taas hänen kulttuuriappropriation käsitteensä ei sisällä. Kulttuurielementtien tuotteistaminen voi olla "eksploitatiivista tai kolonialistista misappropriaatiota", mutta kulttuuriappropriatio voi olla hänen määritelmänsä mukaan myös edullista kaikille osapuolille. Hänestä lakijärjestelmän tulisi tarjota keinoja lähdekulttuurien luovalle itsemääräämiselle (Scafidi 2005, 2). Hän toteaa, että kulttuureista kiinnostuneille ei aina riitä tunnistaa ja kunnioittaa toista kulttuuria tai käyttää sitä toivotuissa rajoissa vaan sen sijaan he alkavat kopioida ja muuttaa sitä.<sup>17</sup> Hänen tutkimuksessaan on hyvää se, että hänellä on kokonainen käsitteistö. Misappropriatio-termi on selvä ja lähdeyhteisön näkökulma on tärkeä.

Kulttuurihistorioitsija Eric Lottin väitöstutkimus *Love and Theft. Blackface Minstrelsy and the American Working Class* (1993) puolestaan tutkii yhdysvaltalaisen valkoisen alaluokan *minstrel*-perinnettä, jossa matkitaan mustaa kulttuuria muun muassa erilaisissa illanvietoissa. Scafidin tavoin Lottilla on oma käsitteistö, joka ansaitsisi erillisen analyysin. Lott hyödyntää psykoanalyysia ja käyttää appropriatian lisäksi sellaisia termejä kuin *cultural expropriation*.<sup>18</sup> Juridiikassa ekspropriatio viittaa tilanteeseen, jossa valtio ottaa yksityistä omaisuutta omistukseensa eli pakkolunastaa ilman korvausta, mutta Lottilla termi viittaa abstraktimpaan kansallistamiseen. Lott tutkii narratiiveja, joissa muun muassa *blackfacella* ja *minstrel show*'lla tehdään kansallista kulttuuria. Tämänäköinen tendenssi on nähdäkseni

---

<sup>17</sup> "Far from an uncontested process, however, the movement of cultural products **from subculture to public domain** provokes both majority-minority struggles and fraternal conflict. Outsiders attracted by particular art forms are seldom content to limit themselves to recognition and appreciation of the source **community** or even to limited consumption at the invitation of the community. Instead, members of the public copy and transform cultural products to suit their own tastes, express their own creative individuality, or simply make a profit. This "taking—from a culture that is not one's own—of intellectual property, cultural expressions or artifacts, history, and ways of knowledge" is often termed "cultural appropriation." (Scafidi 2005, 9.)

<sup>18</sup> "These are the two narrative paradigms of minstrelsy's origin: one in which [racial] mixing takes place by an elision of expropriation, through absorption (in both senses); the other in which it takes place by a **transfer of ownership**, through theft (or occasionally payment). [...] Both paradigms, it is safe to say, share an anxiety over the fact of cultural "borrowing". And both, I suggest, have as their purpose the resolution of some intractable social contradiction or problem that the issue of expropriation represents. That of the first is miscegenation; that of the second slavery itself." (Lott 1993, 57.)



funktioltaan nationalistista kulttuuriappropriaatiota, jossa yhden kansanosan kulttuuria approprioidaan kansallisvaltion nationalistiseen käyttöön. Lottin tutkimuksessa tulee hyvin esille appropriaaation rasistinen "oikeutus". Lott käsittelee aihettaan ainakin kulttuurisella ja psykologisella tasolla.

Terminologisesti tarkkaan ilmaisuun ja yhteisön historian huomioonottamiseen voidaan pyrkiä myös kontekstisidonnaisilla termeillä. Tämä termityyppi vaikuttaa uudelta. Oikeustieteilijät Angela R. Riley ja Kristen A. Carpenter (2016) ovat käyttäneet termiä *Indian (cultural) appropriation*. Se tarkoittaa laajempaa historiallista ilmiötä, jossa alkuperäiskansojen omaisuutta on otettu laillisesti pois Yhdysvalloissa ("a larger history of the legal dispossession of Indian property – a phenomenon we call "Indian appropriation") (Riley ja Carpenter 2016, 859). Rileyn ja Carpenterin tutkimuksen mukaan Yhdysvalloissa on laillisesti siirretty omaisuutta alkuperäiskansoilta muiden käyttöön maasta pyhiin esineisiin ja kehoista identiteetteihin. Tästä ilmiöstä on ollut syviä ja pitkäkestoisia seurauksia nöyryytyksestä väkivaltaan ja syrjintään. Kollektiivisella tasolla tämä tarkoittaa vaikeuksia ylläpitää omia uskontoja, talousjärjestelmiä ja hallintojärjestelmiä. Kaikki tämä vähentää kansojen suvereniteetteja ja estää niitä edistämästä omaa itsemääräämistä. (Riley ja Carpenter 2016, 866.)

Teoreetikot ovat nähneet kulttuuriappropriaaation käsitteessä ongelmallisiksi mahdollisen kulttuuriessentialismin ja kulttuurien rajat. Esimerkiksi Ziffin ja Raon (1997, 3) mukaan kulttuuriappropriaaation käsitteeseen sisältyy implisiittisenä ihmisten jako kulttuurien sisäpuolisiin ja ulkopuolisiin. Muiden muassa oikeustieteilijä François Boucherin mukaan on saatu hyviä kokemuksia käytännöistä, joille on ollut yhteistä se, että kulttuuriperinnön ja perinteisen tiedon käytöstä päättävä taho ovat alkuperäiskansayhteisöt, jotka näin tunnustetaan laillisiksi entiteeteiksi ja vapaaksi päättämään kulttuurinsa kehityksestä. Tavoitteena ei ole suojella olemusta tai essentialistisesta kulttuurikäsitteestä on kansojen itsemääräämisoikeus, jonka mukaan kulttuureilla on oikeus hallita sitä, mitä suojellaan ja mitä ei. Tällöin ei ole olennaista, millaiset rajat yhteisöllä on tai millainen perinne kulttuurilla on jäsenyyden suhteen - ei myöskään kulttuuriappropriaaation käsitteen kannalta, koska poliittisella yhteisöllä

on itsemääräämisoikeus, jolle vaatimukset ja rajaukset perustetaan. (Boucher 2014, 188–191; ks. myös Matthes 2016 ja 2018; Patten 2014.)<sup>19</sup>

Lisään tähän, että myös niiden teorioiden yhteydessä, joissa puhutaan eri yhteiskuntaluokkien tai sosiaaliluokkien välisestä appropriatiosta, oletuksena on, että ihmiset jakautuvat eri ryhmiin, sosiaaliluokkiin (esim. Bourdieu 1984; Scott 1990). Vaikka en käytä tutkielmassani Toiseuden käsitettä, muistutan myös Trinh T. Minh-han (2004, 216) ajatuksesta, että sinällään ero (*difference*) ei välttämättä johda separatismiin tai apartheidiin vaan sortoa ja dominanssia vastustavaan luovaan uudelleen-appropriatioon (*reappropriation*). Lopputulos riippuu siitä, minkä välineenä eroa käytetään. (Appropriatio on Trinhillä esimerkiksi tilan tai sääntöjen ottamista hallintaan ja vasta konteksti määrää, onko se myönteistä vai kielteistä.)

Selostan vielä kulttuurin suojeluun tähtäävän ajattelun saamaa kritiikkiä Boucherin mukaan. Suojeluajattelu kutistaa alkuperäiskansaidentiteetin traditionalistiseksi ja konservatiiviseksi komponenteiksi tuomien alkuperäiskansat kykeneviksi ainoastaan säilömään perinteistä tietoa ja vanhoja elämäntapoja. Suojeluajattelun kriitikot väittävät, että kulttuurin muutosta ei nähdä suojeluajattelussa kulttuurin sisäisenä eikä kulttuuria sisäisesti heterogeenisenä. Kulttuuriomaisuutta koskevan politiikan nähdään väärinymmärtävän yksilön ja kulttuurin välisen suhteen ja sivuuttavan kulttuurin muotoutumisen monenlaiset prosessit, joiden vuoksi on harhaanjohtavaa puhua yhteisöistä omistajina ja kulttuurin tekijöinä. Kriitikot syyttävät, että kulttuuriappropriation vastustajien mielestä ainoastaan alkuperäiskansojen jäsenet pystyvät tulkitsemaan ja representoimaan kyseisiä kulttuureja autenttisesti. Kulttuurien suojelua vastaan on hyökätty väittäen sitä essentialisoivaksi ajatteluksi. Boucher osoittaa seikkaperäisesti artikkelissaan, kuinka nämä väitteet johtavat harhaan, sillä vaatimuksia perustellaan itsemääräämisoikeudella ja oikeudenmukaisuudella. Esimerkiksi yksilön identiteetti muotoutuu muiden ihmisten ja eri kulttuurien vuorovai-

---

<sup>19</sup> Tuoreena esimerkkinä Suomen saamelaisten kulttuuri-itsehallintoelimen, Saamelaiskäräjien laatimissa *Vastuullisen ja eettisesti kestävä matkailun toimintaperiaatteissa* (2018) kulttuurinen omiminen on määritelty seuraavasti: "Kulttuurinen omiminen (cultural (mis)appropriation) rikkoo saamelaisten kulttuuri-itsehallintoa eli saamelaisten perustuslaillista oikeutta määrätä omasta kulttuuristaan ja sen käytöstä. Kulttuurisella omimisella tarkoitetaan sellaista toimintaa, jossa hyväksikäytetään elementtejä toisesta kulttuurista, joka ei kuulu käyttäjän omaan kulttuuriin, ja hyväksikäyttö tapahtuu ilman käytettävän kulttuurin omistajien suostumusta. Kulttuurisessa omimisessa on kyse vähemmistön ja enemmistön välisistä valtarakenteista. Luvattoman hyväksikäytön lisäksi kulttuurin omimisen tekee vahingolliseksi se, että toisen kulttuurin elementtejä hyväksikäyttävä henkilö ei ymmärrä ja/tai arvosta kyseistä, hyväksikäytön kohteeksi joutunutta kulttuuria ja/tai hyväksikäytettyjen elementtien laajempaa kulttuurista merkitystä tai sanomaa." (Saamelaiskäräjät 2018, 28.)

kutuksessa eikä perustu vain jäsenyyteen. Kriitikissä on ymmärretty väärin myös alkuperäiskansojen kulttuuriperinnön säilyttämisen tavoitteet ja institutionaalistaminen. Unohdetaan, että alkuperäiskansat ovat usein säilyttäneet tapaoikeuttaan, joka koskee yhteisen perinnön hallintaa, käyttöä ja jakamista ryhmässä sukupolvelta toiselle. (Boucher 2014.) Boucherin analyysin vahvuus on se, että hän tarkastelee todellisia esitettyjä vaatimuksia, eikä tee siten vääriä universalisoivia yleistyksiä.

Arkisempien nykykeskustelujen perusteella sisä- ja ulkopuolisuus ei ole ainoa tekijä siinä, mikä toiminta käytännössä tulkitaan kulttuuriappropriaatioksi. Pikemminkin vaikuttaa siltä, että ulkopuolisuuden lisäksi täytyy tapahtua jotakin muutakin, kuten syrjäyttämistä tai räikeää hyötymistä jonkun kustannuksella, kopiointia, varastamista, krediittien jättämistä mainitsematta, loukkaamista, epäsensitiivisyyttä, väärinkäyttöä ja misrepresentaatiota. Jos ulkopuolinen approprioija vaikkapa lahjoittaa hyödyn yhteisölle tai osallistuu rakentavasti kulttuurin edistämiseen, tilanne voi olla toinen. Esimerkiksi alkuperäiskansa *dinéjen* kirjailijayhdistys Saad Bee Hózhón (2018) julkilausumassa pelkkä ulkopuolisuus ei ole peruste nimetä toisen alkuperäiskansan jäsenen julkaisema teos kulttuuriappropriaatioksi vaan teoksessa itsessäänkin on ongelmia. Filosofisin termein ulkopuolisuus ei ole *riittävä* kriteeri, mutta on toinen kysymys, onko se *välttämätön* kriteeri, vai voiko yhteisön jäsen kulttuuriapproprioida omaa yhteisöään tai ulkopuolinen onnistua olemaan approprioimatta.

Näyttää siltä, että periaatteessa mikään ei estäisi määrittelemästä kulttuuriappropriation reunaehtoja niinkin, että kulttuurin jäsenkin voi syyllistyä siihen esimerkiksi rikkoessaan kollektiivista itsemääräämisoikeutta. Tällaisella rajauksella olisi mahdollisesti vaikutuksia termin määritelmän muihin osiin ja suhteessa muihin käsitteisiin. Esimerkiksi Matthesin (2018, ei sivunumeroita) mukaan joskus on ajateltu, että misrepresentaatio ei ole kulttuuriappropriaatiota, koska kulttuurin jäsen pystyy tekemään misrepresentaatioita omasta kulttuuristaan.

Tässä alaluvussa käsiteltiin kulttuuriappropriation käsitehistoriaa ja termille läheisiä muita termejä ja termin muotoiluja. 1970-luvulta nykyaikaan hahmottuu käsitteellinen linja, jossa puhutaan väärinkäytöstä, valtarakenteista ja yhteiskunnallisesta kontekstista. Vahingollinen kulttuuriappropriatio näyttää rajoittavan itsemääräämisoikeutta ja kulttuurisia oikeuksia.

### 3. TEKSTUAALINEN KULTTUURIAPPROPRIAATIO

Tässä ja seuraavassa pääluvussa käsittelen yksittäisiä teoksia ja niiden konteksteja. Tutkin tekstuaalista kulttuuriappropriatiota, jolla tarkoitan sellaista kulttuuriappropriatiota, joka tapahtuu tekstillä tai joka kohdistuu kielellisiin kulttuuri-ilmauksiin tekstin keinoin. Tässä luvussa aineistona on Mark Twainin lyhyt novelli "A Day at Niagara" (suom. "Vierailu Niagaran putouksilla" 2001), johon viitataan jatkossa lyhenteellä DN. Alavussa 3.1. taustoitan Twainin kertomusta ja pohdin kulttuuriappropriation kannalta ihanteellista lukijaa. Alaluvussa 3.2. pohdin novellia kulttuuriappropriation käsitteen valossa eri puolilta.

Twainin novellissa hyödynnetään ja muunnetaan pejoratiivisella tavalla nimiperinnettä. Kertomus on kiinnostava kulttuuriappropriation kuvaamisen, siihen asennoitumisen ja sen tulkinnan kannalta. Novellissa esitetään kaupallista hyödyntämistä, identiteetin appropriatio (irlantilaiset myyvät "intiaanitarvike" "intiaaneiksi" pukeutuneina) ja naamioitumisen paljastuminen vuorovaikutuksessa.

Todellinen Niagara putouksineen on asuttajakolonialistisesti hallittua aluetta. Pehdyttyäni kulttuuriappropriatioon luen novellia osin uudella tavalla ja koen paikan ja paikallisen väestön kuvauksen aiempaa puutteellisemmaksi varsinkin siksi, että novelli esittää alkuperäiskansat kadonneina. Kertomuksessa käsitellään historiallista tilannetta ainoastaan viittauksilla alkuperäiskansojen tappioihin sodassa (ks. alaluku 3.2.). Tekstiä on siis perusteltua lukea asuttajakolonialismin kehyksessä.

#### 3.1. Mark Twainin novelli "A Day at Niagara"

Aluksi taustoitan Twainin novellin tapahtumapaikkaan ja aikaan liittyviä merkityksiä. Novellissa on kulttuuriappropriation kuvausta, matkamuistojen autenttisuuskysymys sekä identiteetin appropriation ja sen paljastumisen kuvausta. Tekstin intertekstit ja teoksen omassa ajassa yleiset paikan merkitykset kuuluvat teoksen kirjallisuushistorialliseen kontekstualisointiin. Pohdin myös novellin rakenteen ja juonen yhdistävää piirrettä, anagnorisista eli henkilöllisyyden huijauksen paljastumista, joka on kiinnostava kulttuuriappropriation ja sen etiikan kannalta. Tarinan juonessa todellisen henkilöllisyyden paljastuminen aiheuttaa yleensä peripeteian, käännekohdan. Anagnorisiksen käsite on avuksi myös identiteetin appropriation käsittelyssä

(luku 5.3.). Pidän tätä vuorovaikutuksen esittämiseen liittyvää ilmiötä kiinnostavana ylipäänsä kulttuuriappropriation teorian kannalta. Ilmiöhän on mitä sosiaalisin, ja ihmisten reaktiot siihen vaihtelevat kiinnostavasti. Huomaamme, että kirjallisuuden kautta voi tutkia kulttuuriappropriatiota hyvin sosiaalisten tapahtumien, dialogien ja reaktioiden ketjuina. Twainin novelli tarjoaa tällaiselle näkökulmalle yksinkertaisemman lähtökohdan kuin Alexien romaani, jossa kuvataan anagnoriksien jälkeistä vuorovaikutusta (ks. luku 5.4.).

Yhdysvaltain ja Kanadan rajalla Buffalossa asunut Mark Twain (oik. Samuel Langhorne Clemens, 1835–1910) julkaisi vuonna 1869 sanomalehdessä *Buffalo Express* lyhyen tekstin "A Day at Niagara", jossa hän kuvasi turistin vierailua tärkeäksi matkailukohteeksi nousseille Niagaran putouksille Buffalon seudulla. Tuohon aikaan yhdysvaltalaisessa maisemamatkailussa keskityttiin maisemiin, joissa oli "mahtavaa suuruutta" (Mulvey 2009, 46). Twain parodioi ainakin Nathaniel Hawthornen (1804–1864) anonymisti julkaisemaa ylevätyylistä kirjoitusta "My Visit to Niagara" (1835; jatkossa MVN). Twain käsitteli Niagaraa useamman kerran kirjoituksissaan. Vuonna 1893 häneltä julkaistiin myös kertomus "The First Authentic Mention of Niagara Falls", jossa hän pohdiskelee muun muassa, kuinka olisi hienoa, jos mahtava veden paljous liikkuisikin putousta ylös (Twain 1893, 101–102). Kirjallisuudentutkija Christopher Mulveyn (2009, 54) mukaan tuolloin Niagara oli jo puhkikirjoitettu aihe, jota hallitsivat klisheet ja kuluneet fraasit. Twainin kirjoitus oli Mulveysta "vähemmän viehättävien" Niagara-kuvausten joukossa.

Hawthornen jutelmassa (*sketch*) kuvataan Niagaralla myytäviä matkamuistoja seuraavasti:

The skin of a great sturgeon, and other fishes, beasts, and reptiles; a collection of minerals, such as lie in heaps near the falls; some Indian moccasins, and other trifles, made of deer-skin and embroidered with beads; several newspapers from Montreal, NewYork, and Boston; all attracted me in turn. Out of a number of twisted sticks, the manufacture of a Tuscarora Indian, I selected one of curled maple, curiously convoluted, and adorned with the carved images of a snake and a fish. Using this as my pilgrim's staff, I crossed the bridge. (MVN.)

Hawthornella tavaroiden aitoutta ei tuoda keskustelunalaiseksi. Hawthornen kertoja on valpas ja älyllisen utelias pyhiinvaeltaja. Hän aloittaa jutelmansa erittäin positiivisella otteella: "Never did a pilgrim approach Niagara with deeper enthusiasm, than mine" (MVN). Myös Twainin kertomuksessa puhutaan moksasiineista ja helmikirjailuista, mutta Twainin nyrpeän sarkastinen turistihahmo lähinnä arvostelee joen ka-

lattomuutta ja tarjottuja palveluja. Aluksi Twainin minäkertoja houkuttelee lukijaa mukaan mielikuvamatkailemaan kertoen sinä-passiivilla, millainen lomakohde Niagarin putoukset sinulle on. Huumori on ironista. Sitten kerronta vaihtuu minämuotoiseksi. Kuljettuaan putouksen läpi ja kerrottuaan siitä liioittelevin sanankääntein minäkertoja lähestyy putouksen liepeillä matkamuuistoja myyviä "intiaaneja". Päähenkilö-minäkertoja esitetään huonosti käyttäytyvänä turistina, joka luulee irlantilaisia alkuperäiskansan jäseniksi, puhuttelee ja sättii heitä rasistisesti, tulee pahoinpidellyksi ja heitetyksi jokeen ja ymmärtää vasta aivan novellin lopuksi, että häntä on huijattu.

Kutsun nyt tarkasteltavaa vuoden 1869 tekstiä novelliksi, koska sillä on alku, keskikohta ja loppu. Kirjallisuudentutkija Peter J. Rabinowitzin intertekstuaalisen fiktion yleisörakenteita koskevan jaottelun mukaisesti novelli on parodiaa: kirjailijan tarkoittaman yleisön on määrä tunnistaa tekstin intertekstuaalisuus, mutta intertekstejä ei ole olemassa kertojan tarkoittamalle yleisölle (Rabinowitz 1980, 247). Merkittäviä intertekstejä ovat Twainin oman tuotannon ja Hawthorne-parodian lisäksi James Fenimore Cooperin *Viimeinen mohikaani* (*The Last of the Mohicans*, 1826) ja Cervantesin neuvokkaasta ritarista kertova *Don Quijote* (*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 1605 ja 1615). Christopher Mulvey (2009, 58) mukaan Twainin ei-fiktiivisistä matkakirjoista *yleisesti* välittyy kuva puhujasta pikemminkin humoristina kuin flanöörinä. Twainin minäkertoja kertoo omalle yleisölleen kuitenkin matkakertomusta, joka käyttää matkakirjallisuuden konventioita.<sup>20</sup> Samalla kirjailija tai sisäistekijä huvittaa omaa yleisöään parodisella kertomuksella.

Nähtyään putoukset Twainin minäkertoja esittää tyytymättömiä, ironisia kommentteja ja vaikuttaa tyytymättömältä myös löytämiinsä ihmisiin. Niagaralla käynti oli 1800-luvulla jokaiselle amerikkalaiselle "välttämätön" kokemus (Gordon 1986, 389). Kulttuurihistorian tutkija Beverly Gordonin mukaan valkoisten amerikkalaisten kuva intiaaneista oli 1870-luvulla hyvin sentimentalisoitunut (emt., 397).

---

<sup>20</sup> Matkakirjallisuus on yleisesti toiminut eurooppalaisen imperialismien laajenemisen välineenä toisaalta rasismien ja eurosentrismien ilmaisijana ja toisaalta toisten kulttuurien ymmärtämisen yrityksenä (Thompson 2011, 6–7). Tyypillisesti matkakirjallisuus tuottaa aina episteemistä epämukavuutta, koska sekä tekstin kirjoittaja että sen lukijat joutuvat arvioimaan, mikä kerrotusta on totta ja mikä ei (emt., 29). Matkakirjallisuus loi yleistyttyään 1700-luvulla tunteen globaalista, kosmopoliittisesta yhteisöstä (emt., 6). Tyypillisesti sekä fiktiivisessä että ei-fiktiivisessä matkakirjallisuudessa omaelämäkerrallinen narratiivi nousee matkajaajan kohtaamisista etäisen ja uuden kanssa samalla, kun tarinassa jatkuvasti viitataan todellisuuteen, millä matkakertomus vaatii itselleen kirjallista validiteettia (Fussell 1980, 203; sit. Thompson 2011, 14). Aineistossani nämä teemat tulevat esiin, vaikka en käsittelekään kaikkein tavanomaisinta matkakirjallisuutta.

Niagaran ja intiaanien suhde muuttui, kun valtaväestö ei enää pelännyt heitä 1800-luvun puolimaissa ja alkoi romantisoida heitä. Heidän kokemuksessaan suuri luonnonspektaakkeli kytkeytyi romantisoituun kuvaan alkuperäiskansoista (emt., 391). Twain ei osallistunut entusiasmiin vaan satirisoi sekä putouksen kokemista (varsinkin järjestelyjen ja palvelujen osalta) että romanttista asennetta. Romantisointi kuitenkin vaihtuu minäkertojan suorassa esityksessä hetkessä rasistiseen, röyhkeään, leimaavaan ja matkivaan puheeseen, ylistävästä romantisoinnista suoraan kielteiseen solvaamiseen (ks. lisää luku 3.2.). Twainin kuuluisa komiikka ei vaikuta hyvätah-  
toiselta, kun se ilmaisee rasistisia asenteita, mikä on kertomuksen keskeisiä eettisiä ongelmia. Kertomuksen maailmassa periaatteessa on olemassa "intiaaneja", koska kertoja on valmis kohtaamaan heitä tarinan nykyhetkessä:

The noble Red Man has always been a friend and darling of mine. I love to read about him in tales and legends and romances. I love to read of his inspired sagacity, and his love of the wild free life of mountain and forest, and his general nobility of character, and his stately metaphorical manner of speech, and his chivalrous love for the dusky maiden, and the picturesque pomp of his dress and accoutrements. Especially the picturesque pomp of his dress and accoutrements. When I found the shops at Niagara Falls full of dainty Indian beadwork, and stunning moccasins, and equally stunning toy figures representing human beings who carried their weapons in holes bored through their arms and bodies, and had feet shaped like a pie, I was filled with emotion. I knew that now, at last, I was going to come face to face with the noble Red Man. (DN)

Kontekstualisoidakseni Twainin tekstiä kirjallisuushistoriallisesti liitän novellin siihen fiktioiden joukkoon, jossa kerrotaan henkilöahmon lukevan fiktiota ja tällä fiktiolla olevan koomista vaikutusta hänen käytökseensä. Tunnettu esimerkki vastaavasta tarinasta on Cervantesin *Don Quijote*, jossa ritari lähtee seikkailemaan omi-  
tuisten käsitysten vallattua hänen mielensä liiallisen ritariromaanien lukemisen jälkeen. Esimerkiksi filosofi ja kirjallisuudentutkija Martha Nussbaum (1990, 230–231) nostaa esiin, kuinka Charles Dickensin *David Copperfieldissa* (alkuteos 1850) esitetään kirjat orvon lapsen ystävinä ja merkittävinä Davidin luonteen muovaajina. Nussbaumin huomio kiinnittyy siihen, onko fiktiolla vaikutusta hahmojen käytöksen lisäksi näiden käsityksiin moraalista. Kulttuuriappropriatio liittyy usein ihmisten tietämättömyyteen kulttuureista ja eri kulttuurien tavoista ja arvoista, joten tietämättömyyden teeman käsittely hyödyttää novellin kulttuuriappropriation representaation käsittelyn tulkintaa. Twainin henkilö on saanut huonoja vaikutteita kirjallisuudesta, jossa misrepresentoidaan ja approprioidaan alkuperäiskansojen kulttuureja.

Sanna Nyqvist on kutsunut sitä kirjahulluudeksi, kun elävä lukija elää elämäänsä aivan kuin romaanihenkilö erottamatta todellisuutta ja fiktiota toisistaan (Nyqvist 2018b, 196–197). Myös Gerard Genetten "antiromaani" tarkoittaa juuri tällaista kirjojen aiheuttamaa hulluutta, jossa "pyrkimys jäljitellä ylevää sankaria aiheutuu päähenkilön tietoisesta harhaisesta itseidentifioinnista" (Lyytikäinen 1991, 159). Gillian Brown (1999) puolestaan on kutsunut lukemisen äärimmäistä vaikutusta ihmiseen quijotemaiseksi harhaksi, *quixotic fallacy*, koska ilmiö on monille tuttu Don Quijoten hahmosta. Don Quijote uskoi keskiaikaisia ritarromaaneja ja sekoitti faktan ja fiktion. Lukiessaan ihminen valitsee, mitä todellisuutta uskoo ja mitkä koordinaatit auttavat lukijaa sijoittamaan itsensä identifikaation prosesseissa. Jotkut lukijat pitävät kirjallisia representaatioita omana todellisuutenaan. Usein tästä ei syytetä kirjallisuutta vaan huolestutaan lukijoiden käytöksestä. (Brown 1999, 250–251, 268; ks. myös Hanlon 2019, 115.) Kaunokirjallisuuden lukemisesta johtuvat väärinkäsitykset elävässä elämässä ovat perinteistä kirjallisuuden sisäistä itseironiaa.

Twainin päähenkilö kertoo suoraan saaneensa ideoita kaunokirjallisuudesta ("[r]akastan hänestä ["intiaanista"] kertovia tarinoita ja legendoja ja romaaneja", VNP 70).<sup>21</sup> Lukija saa huomata, ettei päähenkilö ole osannut eritellä, mikä intiaanitarinoissa on totta ja mikä tarua. Tietomäärien erosta johtuvan draamallisen ironian<sup>22</sup> huomaaminen edellyttää, että lukija ymmärtää, kuinka vääristyneitä mielikuvia päähenkilö-minäkertojalla on. Olennaista on sekin, että minäkertojaan suuntautuva ironia ei ole kertojan itseironiaa vaan ironia rakentuu minäkertojan "selän takana". Kirjailija ja lukija (tai sisäistekijä ja sisäislukija) voivat nauraa tämän heikkouksille yhdessä. Monikerroksisuutta lisää se, että Twain rinnastaa päähenkilönsä itseensä. Perustelen tätä tulkintaa sillä, että muun muassa Twainin omaelämäkerrallisesta teoksesta *Life on the Mississippi* (1883, suom. *Mississippi-virralla* = MV) välittyy kuva Twainista, joka todella on innostunut intiaanitarinoista, koska hän kopioi niitä omaelämäkertansa (esim. MV 425; ks. lisää luvussa 5.2.). Tämä on kiinnostavaa kirjallisuuden kulttuuriappropriation kannalta, koska itseidentifikaation harhaisuus liittyy identiteetin appropriatioon (ks. luku 5.3.) ja selittää Twainin hahmon käytöstä. Se ei kuitenkaan selitä kaikkea.

<sup>21</sup> Käytän suomennosta silloin, kun sitaatti tulee osaksi suomenkielistä tekstiä.

<sup>22</sup> Draamallisesta ironiasta ks. Kinnunen 1994, 140.



Alkuperäiskansojen esittäminen on novellissa ongelmallista tavalla, joka liittyy kulttuuriappropriation moraaliseen oikeutukseen. Novellin kokonaisuudessa minäkertojan asenne on kielteinen ja ambivalentti siinä, onko intiaaneja yhä olemassa vai ei. Minäkertoja puhuttelee heiksi luulemiaan ihmisiä reliikeiksi ja raunioiksi.<sup>23</sup> Ylläolevasta sitaatista saa kuvan, että kertoja odottaa kohtaamista lähes juhlallisesti, mutta samalla hän kuulostaa ristiriitaiselta ja siten epäluotettavalta puhuessaan varatalon läpi poratuista rei'istä.

Kiinnostava on myös novellin suhde todelliseen kulttuuriappropriatioon Niagaralla, missä myydyllä "tekointiaanirihkamalla" oli 1800-luvulla kansallista ja kulttuurihistoriallista merkitystä. Tuotteita myytiin valtavat määrät. Alkuperäiskansojen jäsenet myivät niitä viimeistään vuonna 1852. Tuotteita kuvattiin katalogeissa, lehdistä ja kirjallisuudessa usein myönteisesti. (Gordon 1986, 396–397, 409.) Myynti alkoi vuonna 1827 paikallisen museon toiminnan yhteydessä, ja vaikka myytyjen tavaroitten lähteestä ja luonteesta ei ole paljon tietoa, osa tuli luultavasti alkuperäiskansoilta. Vuonna 1841 putousten rannalla avattiin "Old Curiosity Shop and Indian Store", jonka omistaja puhui intiaanien tuotteiden tärkeydestä putouksilla ja kertoi niiden tulevan ympäri maata, erityisesti irokeeseilta. (Emt., 393.) Lähimmän reservaatin (per. vuonna 1803) tuscarorat tulivat myöhemmin tunnetuiksi matkamuistostaan, mutta muutkin lähialueiden kansat tekivät samantyyppisiä tuotteita (emt., 391).

Beverly Gordonin (1986, 400) mukaan Niagaran matkamuistojen ja niiden tekijöiden ja myyjien aitoutta kyseenalaistettiin eri lähteissä useaan otteeseen vuosina 1869–1884. Tästä päätellen Twainin julkaistessa kertomuksensa vuonna 1869 Niagaran matkamuistojen aitousepäily oli uusi ilmiö. Gordonin (emt.) mukaan on vaikea sanoa enää, miten asianlaita oli, mutta on hyvin kuviteltavissa, että ihmiset ovat yrittäneet naamioitua ja päästä hyötymään artefaktien suuresta suosiosta. Hänen mukaansa on myös mahdollista, että intiaanimyyjien ulkonäkö ei vakuuttanut matkailijoita, joiden mielikuva oli sidottu stereotypioihin, ja että myyjien "sivistynyt" olemus olisi sen vuoksi herättänyt aitousepäilyksiä. Nämä skenaarit eivät sulje toisistaan pois.

Jos huijausta oli, Twain paljasti sen, mutta jos huijausta ei todellisuudessa ollut, hän langetti epäilyksen varjon myös oikeiden matkamuistomyyjien ylle. Gordon kuvailee muutamaa vuotta myöhemmin julkaistua samantyyppistä kertomusta. Ni-

---

<sup>23</sup> Speak, sublime relic of bygone grandeur--venerable ruin, speak! (DN)

mimerkki Bricktopin kertomuksessa vuodelta 1876 turisti ei usko Niagaran putousten matkamuistomyyjän olevan aivan rehellinen:

An Indian approached with **beaded work and curiosities**. He was quickly surrounded, and reaped a rich harvest as usual, giving **reminiscences of his tribe** as he sold his wares. "**Buy of the poor Indian?**" he asked, presenting his basket full of beaded work. "Indian! You are no Indian" I replied. ("Bricktop" 1876; sit. Gordon 1986, 401.)

Tämän jälkeen tultuaan paljastetuksi myyjä tunnustaa kertomuksessa huijauksensa. Intiaanimyyjillä ei ollut tapana myydä aggressiivisesti, ja he olivat yleensä naisia. (Gordon 1986, 401.) Merkillepantavaa on, että sitaatissa huijari muistelee mennyttä heimoaan. Alkuperäiskansoihin on pitkään suhtauduttu menneisyyden ilmiönä, vaikka kansat olivat ja ovat läsnä. Heidän historiansa romanttista versiota markkinoitiin tuolloin osana Niagaran putousten mystiikkaa (emt., 390). Tuotteet symboloivat mielikuvissa niin intiaanien kuin putoustenkin villiyyttä ja vapautta, vaikka molempia pidettiin "kesytettyinä" (emt., 389). Mukaan ostettavat tavarat symboloivat Niagaran voimaa ja majesteettisuutta, ja viedessään matkamuuistoja mukanaan turistit saivat mukaansa "palan intiaania", koska nämä yhdistettiin mielikuvissa toisiinsa (emt., 392). Tuotteiden laatua keuhuttiin hyväksi juuri Niagaralla, missä olivat maan suurimmat markkinat (emt., 394). On kiinnostavaa, että Niagaralla ei myydä matkamuuistona uudisasukkaiden kulttuuria kuvaavia tuotteita vaan alkuperäiskansojen kulttuuriin liittyviä mementoja. Matkamuuistojen teko oli tuolloin joillekin alkuperäiskansojen jäsenille elinkeino.

Twainin kertomus on jaksottainen. Alkupuolella novelli käsittelee satiirin keinoin massaturismin piirteitä ja kysymystä Niagaran putousten kokemisesta. Putouksilla käyminen on ollut suosittua 1700-luvulta lähtien. Putouksilla tarkkailtiin 1800-luvun alkupuolella kokemusta, onko putouksissa jotakin sellaista, mikä houkuttelee ihmisen hyppäämään virtaan ennalta suunnittelematta (McGreevy 1992, 55). Eettiseltä kannalta ajatellen Twain on tarttunut vakavaan aiheeseen, joka on herättänyt uteliaisuutta. Kertomuksen tyyliä ja minäkertojan asennetta ennakoi teennäisen hilpeä alku: "Niagara Falls is a most enjoyable place of resort" (DN). Patrick McGreevy on selvittänyt, miten Niagarasta tuli varhain 1800-luvulla kuoleman symboli, trooppi ja metafora. Valkoisten kirjoittajien Niagaraa koskeva tarinaperinne oli kuolemapitoista viimeistään 1830-luvulla, ja siitä puhuttiin runoudessa, proosassa, asiateksteissä ja mainoksissa. Fyysisesti vaikuttava ja vaarallinen paikka teki ihmiset tie-

toisiksi kuolevaisuudestaan, kun putoukset lietsoivat mielikuvitusta. Putouksilla kuoli jatkuvasti ihmisiä. Varhaiset opaskirjat toistivat yksityiskohtaisia kertomuksia onnettomuuksista, itsemurhista, murhista ja vähältä piti -tilanteista. (McGreevy 1992, 51.)

Tyly satiirikko Twain keksi novellissaan uuden tavan, jolla voi lähes kuolla putouksilla: tulla matkamuistomyyjien pieksämäksi ja jokeen heittämäksi. McGreevyn mukaan todellisuudessa osa paikan hohtoa perustuu kuoleman "viehätykseen", ja toisaalta putouksen äärellä on vaikea olla olematta tietoinen kuolemasta – myös tunnettujen tarinoiden vuoksi. Ennen Twainin satiiria Chateaubriandin *Atalan* (*Atala*, 1801) ja James Fenimore Cooperin *Vakoojien* (*The Spy*, 1821) sankarit kuolevat putouksen luona kuka mitenkään. (McGreevy 1992, 50–52.) McGreevyn analyysissä ei valitettavasti paneuduta siihen, onko alkuperäiskansojen Niagaraan ja sen putouksiin liittyvä ajattelu vaikuttanut tähän perinteeseen, vai ovatko uudisasuttajien tarinat syrjäyttänyt heidän tarinaperinteensä vallitsevana mielikuvana. Asuttajakolonialismin teorian ja "eliminaation logiikan" (Wolfe 2006) mukaisesti olisi arvattavaa, että myös paikkoihin sidotut tarinat korvataan uusilla niin, että vanhoista jää ehkä vain jälki. Toisaalla McGreevy (1987) on kirjoittanut myös muista Niagaraan liitetyistä mielikuvista, kuten paikan maineesta syrjäisenä senkin jälkeen, kun paikasta tuli vilkas turistikohde, ja Niagaran yhdistämisestä tekniikan edistykseen ja tulevaisuudenuskoon, jossa ihminen hallitsee luontoa ja saattaa myös menettää hallintansa.

Novellista paljastuu piirre, joka voi olla kiinnostavaa jatkotutkimuksen kannalta, mikäli piirre on yleisempikin kirjallisuudessa, nimittäin kulttuuriappropriaation paljastuminen tarinan henkilöille. Miten henkilöt reagoivat ja mitä se kertoo kulttuuriappropriatiosta? Analysoin tätä piirrettä anagnorisuksen käsitteen avulla. "A Day at Niagara" hyödyntää rakenteensa puolesta antiikin tragediaa, vaikka tarinalla on komediallinen tarkoitus. Siinä hyödynnetään tragedian rakenteita ja perinteitä satiirin tarkoituksiin. Tarinassa on antisankari, ja tarkoitus on viihdyttää. Satiirissa on aina sekä koominen että vakava puoli. Kertomuksen ensimmäinen *peripeteia*, juonen käänne, tapahtuu suunnilleen puolivälissä kertomusta, kun minäkertoja on päässyt pois putouksen opastetulta kierrokselta ja kiinnostunut matkamuistojen tekijöistä. Toinen käänne tapahtuu, kun hänelle suututaan. *Anagnorisis*, piilotetun identiteetin paljastuminen päähenkilölle, tapahtuu vasta aivan kertomuksen lopussa, joten se ei vaikuta juonen kulkuun, mutta kertomus rakentuu sitä kohti.

Gordon (1986, 400) tulkitsee Twainin novellin satirisoivan valkoisten intiaanikuvaa ja tekointiaaneja kaupustelijoita. Satiiri ei siis kohdistu hänestä alkupe- räiskansoihin. Mielestäni satiiria kuitenkin kohdistuu heihin päähenkilö-kertojan quijotelaisen harhan kautta katsottuna. Tekstissä esitetään voimakkaasti pilkallista asennoitumista heitä kohtaan, ja heidän kulttuureistaan annetaan väärä kuva pilkal- lisella tavalla varsinkin mikäkertojan suorassa esityksessä. Minäkertojaan kohdistuva ironia vaikuttaa siksi lukijasta oikeutetulta, mutta ei välttämättä riittävältä, koska ironia on lempeää, vaikka rasismi ei ole. Ennen väkivaltaista loppuhuipentumaa tari- nassa kuvataan usean sivun verran sitä, kuinka vuorovaikutus "intiaanien" kanssa sujuu, mikä on kiinnostavaa kulttuuriappropriation analyysin kannalta.

Quijotemaisesti asennoitunut turisti ei ymmärrä pseudointiaanien mai- nitsemia irlantilaisia henkilönnimiä vihjeiksi vaan jatkaa naurettavaa ja loukkaavaa käytöstään, kunnes hänet heitetään jokeen, eikä hän sittenkään huomaa, mistä kii- kasti. Jos lukija on huomannut vihjeet, lukija tietää kertomuksen loppupuolella enemmän kuin päähenkilö, jolloin kerronnassa syntyy draamallista ironiaa. Asetelma paljastuu päähenkilö-minäkertojalle vasta viimeisillä riveillä. Minäkertoja on lääkä- rissä. "Upon regaining my right mind, I said: 'It is an awful savage tribe of Indians that do the beadwork and moccasins for Niagara Falls, doctor. Where are they from?' 'Limerick, my son.'" (DN) Novelli päättyy tähän. Lopetuksen tavasta ilmenee, että anagnorisisen hetki on koittanut myös päähenkilölle itselleen.

Twainin novellin anagnorisis koskee huijausta, ei rasismia. Aristoteleen *Runousopissa* anagnorisis eli "muutos tietämättömydestä tietämiseen ja sen mukai- sesti joko ystävyteen tai vihaan" voi olla henkilöllisyyden tunnistamisen lisäksi muu- takin tunnistamista. (Aristoteles 1997, 169–170, 175–176.) Kirjallisuudentutkija Kas- per Bro Larsen luonnehtii anagnorisisista yhdeksi voimakkaimmista keinoista tuoda emotionaalinen affekti tragediaan, ja tämä voi selittää, miksi anagnorisis oli hyvin suosittu antiikin tragediassa. Todellisen henkilöllisyyden tai identiteetin paljastumi- nen tarinassa johdattaa myös näytelmän yleisön kokemuksen joko euforiaan tai dys- foriaan. (Larsen 2008, 25.) Anagnorisis oli antiikin draamassa usein näytelmän lo- pussa, ja juonen tasolla sitä seurasi joko voitto tai nöyryytys (emt., 10–11). *Runouso- pin* anagnorisis kuvaa totuuden tunnistamisen hetkeä, kun tietämättömyys antaa ti- laa tiedolle. Lisäksi Aristoteleen ajan taiteellisten arvojen mukaan ideaali anagnori- sisen hetki on näytelmässä sama kuin peripeteian hetki. (LTLT 1999, 35.) Larsen (2008) on tutkinut myös sitä, kuinka anagnorisis voi johtaa nolostumiseen.

Juonipaljastusta ei pantata lukijoilta tai sisäislukijalta, joka saa totuuteen osoittavia vihjeitä jo tarinan puolivälissä. Lukija voi kokea ylemmyyttä ja huvitusta huomattessaan vihjeet ennen kuin päähenkilö. Tiedon panttaaminen päähenkilöltä — kirjoittamalla hänestä henkilö, joka ei huomaa tai ei halua ymmärtää karvasta totuutta — toimii teoksen ironian ja juonen etenemisen moottorina novellin jälkimmäisellä puoliskolla. Lykkäämällä tiedon paljastumista kertojalle itselleen Twain saa tehtyä parodiaa "quijotelaisen harhan" kustannuksella. Näin novelli parodisoi ja ironisoi *Viimeisen mohikaanin* tapaista kirjallisuutta ja niitä lukijoita, jotka eivät ole ymmärtäneet joidenkin tarinoiden olevan sepitettä. Novellin opetus ei ole kuitenkaan vastustaa rasismia, eikä ole viitteitä siitä, että rasismi olisi paljastunut tuolloin kirjailijalle itselleen.

Kirjallisuudentutkija Helen L. Harrisin (1975) mukaan Twain jatkoi kielteisellä linjalla vielä kymmeniä vuosia. Harrisin mukaan monille muillekin on ollut vaikeaa myöntää olleensa väärässä alkuperäiskansojen suhteen. Vaikka tutkimassani novellissa on omaelämäkerrallisuutta, päättelen linjan jatkumisesta, että Twainin oma rasistinen asenne ei paljastunut hänelle itselleen vuonna 1869 novellin anagnoriksessa. Harris arvelee, että koska Twainin asenne kuitenkin hieman muuttui uran loppua kohti, hän oli saanut tietoa siitä, miten alkuperäiskansoja on kohdeltu Amerikassa. Hiljaisuudellaan hän antoi silti sorrolle hyväksynnän yhtenä maan luetuimmista kirjailijoista. (Harris 1975, 504–505.)

Minäkertojan kansallisuutta ei kerrota, mutta hän kuvaa itseään "suurten vesien takaa tulleeeksi" (VNP 70) eli eurooppalaiseksi. Kertomuksen lopettaminen juuri tähän hetkeen perustelee tulkintaa, jossa kansallisuuden vaihtaminen tai etnisyshuijaus on kertomuksen intentionaalista sisältöä ja jossa tarinan tarkoitettu opetus liittyy hyväuskoisuuteen. Viittaukset eri kansallisuuksiin ovat realistista esittämistä. Tekstissä on faktuaalisia ja fiktionaalisia aineksia. Esimerkiksi kirjallisuudentutkija Barbara Wallin mukaan pyrkimys realismiin voi olla fiktiossa vain osittaista. Vaikka kerronta olisi liioittelevaa, epäluotettavaa minäkerrontaa ja teksti ideologian läpikemaa, voidaan samalla pyrkiä tuottamaan kuitenkin realistista psykologista kuvausta tietynlaisesta sisäisestä elämästä tai elämänasenteesta, jotka ovat eettisen kirjallisuudentutkimuksen suuntauksen mielenkiinnon kohteita (Wall 1991, 115).

Wallin mukaan *Huckleberry Finnin seikkailuissa* (*Adventures of Huckleberry Finn*, 1885), joka on julkaistu 16 vuotta tarkasteleman novellin jälkeen, Clemens

(Wall kutsuu kirjailijaa Clemensiksi ja sisäistekijää Twainiksi) uskoi kirjoittavansa aikuisille ja puhuttelee aikuista lukijaa. Välillä sisäistekijä uskoo sisäislukijan olevan kanssaan samanlainen aikuinen ironikko, mutta tarinan eri osissa esiintyy vaihtelua. Tämä viittaa Wallin mielestä siihen, ettei Clemens ole osannut päättää, kirjoittaako lapsille vai aikuisille. Joka tapauksessa kirjailija loi Huckin hahmolle rikkaan kielen, jossa oli koomisia, poeettisia ja pateettisia aineksia, joka ilmensi Huckin epäkypsää tietoisuutta ja silti stimuloi ja viihdytti sofistikoitunutta lukijaa. (Wall 1991, 115–116.) Sama teksti antaa eri lukijoille erilaisia elämyksiä, mutta lukija voi myös itse vaikuttaa siihen, miten asennoituu lukemiseen. Sofistikoituneen lukijan "hahmo" on kirjallisuudentutkimuksessa lukija, jolla on lukemisen kompetenssia. Sitä on yleensä tietysti kirjallisuudentutkijoilla, jopa enemmän kuin kirjailijoilla itsellään, paitsi sellaisten tekstien kohdalla, jotka onnistuvat vastustamaan tutkijoita (ks. Sommer 1994). Lukija, jolla on kuvattua kulttuuria ja tyypillisiä rasistisia diskursseja koskevaa kompetenssia, ei ole välttämättä sofistikoitunut lukija lukukonventioiden näkökulmasta. Tästä seuraa kirjallisen kulttuuriappropriation teoriaan liittyvä kysymys. Kuka on sofistikoitunut lukija silloin, kun kulttuurikompetentti lukija tietää kuvauksen kohteesta, kulttuurista, enemmän kuin kirjailija tai tekstin tutkija? Entä jos tämä lukija ei ole kirjallisten konventioiden asiantuntija? Entä pitäisikö kulttuuriappropriation tulkitsijan olla eettisesti harjaantunut lukija?

Vuorovaikutuksen kuvauksen vuoksi fiktiivisen kulttuuriappropriation esittämisen analyysiin sopii myös retoris-eettinen näkökulma. Retoris-eettiseltä kannalta tulkittuna Twainin novelli kuvaa, miten vieraan kulttuurin kohtaaminen epäonnistuu. Vieras kulttuuri ei olekaan se kulttuuri, jonka minäkertoja luulee kohtaavansa, koska henkilöt huijaavat kulttuuri-identiteettinsä. Anagnorisis tapahtuu vasta novellin päätteeksi. Mahdollisuus minäkertojan eettiseen kasvuun avautuu vasta novellin lopussa, eikä sitä käsitellä. Kulttuuriappropriatio tulee esitettyksi absurdina mutta lopulta alkuperäiskansoja kohtaan rasistisena ajatuksena siitä, onko heitä olemassa-kaan.

Twainin muita teoksia tutkinut Wayne C. Booth (1988, 3–8, 457–478) on kuvannut vakuuttavasti, miten lukija saattaa nähdä teoksen eri tavalla luettuaan sen uudelleen eettiseltä kannalta. Booth arvioi oman kokemuksensa, eettisen luentansa, analyysinsa ja erilaisten teoskriittikien nojalla, että tyypillinen valkoisen ihmisen luenta *Huckleberry Finnin seikkailuista* on samantapainen, jonka hän itsekin muodosti teoksesta nuorena ennen kuin tutki teoksen etiikkaa uudesta näkökulmasta.

Tätä näkökulmaa hän kutsuu eettiseksi kritiikiksi tai kirjallisuudentutkimukseksi (*ethical criticism*). Booth pyrkii muun muassa ymmärtämään, miksi joku ei halua opettaa tai pysty opettamaan kyseistä romaania. Hänen tapansa ei ole ainoa etiikasta kiinnostunut tapa lukea teosta. Tässä yhteydessä olennaista on, että joissain kirjallisuustieteen tutkimusperinteissä kirjallisuutta arvotetaan eettisin ja esteettisin, eikä pelkästään esteettisin perustein. Sekä eettisessä että esteettisessä arvottamisessa muodostetaan jatkuvasti normeja siitä, miten kirjoja pitäisi lukea ja miten niitä pitäisi kirjoittaa.

Tutkimuskohteena myös normittaminen sijoittuu osaksi kirjallisuusinstituutiota ja kirjallisuustieteellisiä käytäntöjä. Kirjallisuussosiologisen huomiona on hyvä muistaa sekin, että kustantajien ja kirjailijoiden yhteisölliset roolit vaihtelevat eri aikoina yhteisöjen parantajista asianajajiin, opettajiin ja tuomareihin (Niemi 2000, 69–75). Kirjailijoihin kohdistuvien vaatimusten lisäksi myös lukijoilta odotetaan usein normatiivisesti parempaa lukutapaa. Esimerkiksi kirjallisuudentutkija Maria Nikolajeva (2010, 185–187) kehottaa olemaan kannustamatta lapsia samastumaan kirjallisuuden henkilöihin, koska päinvastoin etääntyminen hahmoista edesauttaa hänestä kykyä lukea kirjallisuutta kypsästi. Lukijan pitää osata suhtautua kirjallisuuden oikein. Asetelmasta muodostuu tutkimuksellinen ongelma silloin, jos ei osoiteta tietoisesti, puhutaanko siitä, miten ihmiset todella lukevat (deskriptiivinen lähestymistapa), vai siitä, miten heidän pitäisi lukea (normatiivinen lähestymistapa).

Tämä liittyy kirjalliseen kulttuuriappropriatioon ja henkilöllisyyden huijaamiseen siten, että lukija voi kuulua tekstin approprioimaan kulttuuriin ja olla teeman tulkinnan suhteen kulttuurikompetentti ja pätevä. Toinen lukija voi olla kompetentti sen suhteen, miten teosta on ollut todennäköisesti tarkoitus lukea omana aikanaan. Jos tutkijat suhtautuvat kulttuurikompetenttien lukijoiden tulkintoihin niin kuin ne olisivat sofistikoitumattomia, tutkijoilta voi mennä ohi jotain, mikä voisi avartaa käsitystä kyseisestä teoksesta ja tekstin viestimästä ilmiöstä. Jos teos tai kertomus kuvaa kirjailijalle, tutkijalle ja lukijalle vierasta kulttuuria, kuka heistä voi arvioida kuvauksen onnistuneisuutta ja siten tekstin eettistä ja esteettistä onnistuneisuutta täysipainoisesti kokonaisuudessaan?

Oli miten oli, on todettava, että sekä novellin kontekstualisointi että etiikan pohdinta jää vaillinaiseksi, mikä johtuu nähdäkseni siitä, että alkuperäiskansojen näkökulmaa ja tarkkaa tietoa todellisista historiallisista tapahtumista Niagaralla ei ollut

saatavilla. Aukot historiassa näkyvät aukkoina myös kaunokirjallisuuden lukemisessa. Kuitenkin jo aiheen lähestyminen mielestäni osoittaa, että fiktiivistä kulttuuriappropriation kuvausta kannattaa ja voi tutkia monesta näkökulmasta.

### 3.2. Erilaisia kulttuuriappropriatioita samassa teoksessa

Tässä alaluvussa jatkan Twainin jutelman rasismien käsittelyä, puhun nationalistisesta kulttuuriappropriatiosta ja perinteiden hyödyntämisestä kaunokirjallisuudessa. Havainnollistan kirjallisuudessa esiintyvän kulttuuriappropriation jakoa fiktiiviseen (esitettyyn) ja kirjalliseen tai tekstuaaliseen (approprioituun). Fiktiivinen kulttuuriappropriation representaatio ei ole sitä, että kirjailija approprioi, vaan siinä kirjailija käsittelee, kuvaa ja/tai esittää (joskus tietämättään) kulttuuriappropriatiota fiktiiossa. Kirjalliset kulttuuriappropriation tapaukset taas ovat sellaisia, joissa tekijäsubjekti viestiessään lukijan kanssa välineellistää itselleen vieraan kulttuurin ottaen heiltä jotakin ja käyttäen sitä. Tällöin analyysissa huomioon otettavia subjekteja on kaksi. Kirjallisuuden kohdalla ehkä helpoin kuviteltavissa oleva esimerkki tällaisesta on jokin kielellinen, yhteisöllinen perinne. Esimerkkini myös osoittaa, että tekemäni jaottelu fiktiiviseen ja kirjalliseen appropriatioon ei ole dikotomia, koska nämä osat alueet eivät sulje toisiaan pois vaan sama tekstinkohta voi olla molempia.

Soveltavassa etiikassa on argumentoitu, että arvokkaiden ja tärkeiden perinteiden kulttuuriappropriation vastustukselle on joskus filosofisesti päteviä perusteluja (Räikkä ja Puumala 2019). Esitän, että myös kielellisen perinteen appropriatio on perinteen hyödyntämistä, käyttöä, ja se voi vastaavasti olla eettisesti vastustettavaa. Ihmisille tärkeillä konventioilla on moraalista painoarvoa samalla tavalla kuin useimmille on tärkeä konventio, että lakeja pidetään hyvänä noudattaa (emt., 82). Havainnollistan tätä väitettä esimerkillä Twainin novellista. Taustaksi on syytä katsoa, miten alkuperäiskansakulttuureja on hyödynnetty Yhdysvalloissa.

Yhdysvaltain alkuperäiskansojen kulttuurien nationalistista hyödyntämistä on tutkinut esimerkiksi historiantutkija Philip J. Deloria (1998). Aluksi eurooppalaiset määrittelivät itseään vertaamalla itseään alkuperäiskansojen erilaisiin yhteiskuntiin, jotka rajattiin Toisina "meidän" ulkopuolelle. Vertailu kääntyi 1700-luvulla niin, että Amerikan eurooppalaiset alkoivat verrata itseään Eurooppaan eivätkä "intiaaneihin", jolloin he alkoivatkin hyödyntää aiemmin ulkoistamaansa Toista, jaloa villiä



"meinä" ja eurooppalaisia "heinä". (Deloria 1998, 21–22.) Vaikka alkuperäiskansojen kulttuureja on sen jälkeen kohdeltu etupäässä artefakteina (irroteltavina ja siirrettävinä materiaalisina objekteina), alkuperäiskansat ovat olleet sen saman voiman lähteenä, jota on käytetty niitä vastaan. Intiaaniuden (*Indianness*) omimisen (*dispossession*) ja alkuperäiskansana olemisen välille syntyy jännite. Intiaaniuden jalustalle korottamisen ja uusiksi amerikkalaisiksi tuleminen vapauden välillä on myös jännite, ja näistä jännitteistä seuraa Amerikalle tyypillisiä konkreettisia ja henkisiä painajaisia. (Emt., 191.) Tulkitakseni Deloriaa nämä jännitteet voisivat laueta, jos nationalistinen kulttuuriappropriatio loppuisi. Kulttuuriappropriation tehtävä ja funktio on nationalistinen silloin, kun amerikkalaiset hyödyntävät kulttuureja identiteettiprojektissaan, mutta ei subjekteina vaan ennen pitkää kuoleviksi oletettuina lähdekulttuureina, joista irrotetaan sopivat osat, ja objekteina, joista muokataan epärealistisia mielikuvia laajamittaisesti (vrt. RNT 2018).<sup>24</sup>

Deloria esittää kirjallisuuden hyödyntäneen alkuperäiskansoja myös sukupuoliroolien eriyttämiseen. Esimerkiksi kirjailija Ernest Thompson Setonilla (1860–1946) oli erilliset kasvattavat partiolaisohjelmat pojille, joiden kasvattamiseksi maskuliinisuuteen luonto "intiaanistettiin" (Deloria 1998, 23). Yksittäisen kirjailijan kohdalla on tietysti spekulointia pohtia, miten tämä olisi kirjoittanut alkuperäiskansoista ilman pitkäaikaista nationalistista projektia ja laajempaa intiaaniuden yhdistämistä maskuliinisuuteen. Setonilla oli erityinen roolinsa muun muassa partioliikkeen synnyssä. Esimerkiksi teksti- ja piirustusvalikoimassa *The Book of Woodcraft and Indian Lore with Over 500 Drawings by the Author Seton* kertoo vuoden 1912 laitoksen olevan ensimmäinen, jossa hän on mielestään saanut täydellisesti muotoiltua "intiaani-ideaalinsa" oikeutuksen (Seton 1912, vii). Nykyaikana yhä jatkuvaa intiaanikulttuurien väärinkäyttöä partioliikkeessä on kutsuttu pahimmanlaatuisiksi jatkuvaksi kulttuuriappropriatioksi (Schilling 2019). Mielestäni myös Twainin novelli on osa edellä kuvattua nationalistista kulttuuriapproprioivaa projektia.

Helen L. Harrisin (1975, 502) mukaan vielä vuonna 1897 Twain vähätteli ja kommentoi alkuperäiskansojen maiden varastamista sarkastisesti: "kaikkihan sitä tekivät". Twainin novellin sanoma nykylukijan silmissä onkin, miten tietämättömien kirjoittajien keksimä sepite ja siihen uskominen voi vaikuttaa Amerikan alkuperäis-

---

<sup>24</sup> Selvä esimerkki kulttuuriappropriatiosta tai ekspropriatiosta, jolla on nationalistinen funktio, on Yhdysvaltain Uuden Meksikon osavaltion lippu, johon on otettu luvatta kuvio alkuperäiskansan kulttuurista (Brown, M. 2003, 69–71).

kansojen elämään vuorovaikutuksessa uudisasuttajien kanssa. Alkuperäiskansanäkökulmaa novelli ei avaa. Kuten Harris (emt., 499) huomauttaa, alkuperäiskansoja syytetään kirjoituksessa syypäiksi köyhyyteensä ja sortoonsa. Tätä voi pitää yleisestikin intiaaneja kohtaan kielteisenä pidetyn Twainin tekstin eettisenä heikkoutena: novelli nauraa "quijotemaiselle harhalle", mutta suhde natiiviamerikkalaisiin jää novellissa itsessäänkin etäiseksi ja hyvin kielteiseksi. Myös yksi irlantilaisista hahmoista puhuu<sup>25</sup> novellin maailmassa rasistisesti ja muutkin suuttuvat ja karkaavat kimppuun, kun heitä luullaan alkuperäiskansojen jäseniksi.

Rinnastaessaan irlantilaiset ja intiaanit toisiinsa novelli luo asetelman, joka paljastaa sekä minäkertojan että irlantilaisten rasismin alkuperäiskansoja kohtaan ja lisäksi minäkertojan kielteisen asenteen<sup>26</sup> köyhiä kohtaan. Työläisväestöön kuuluvien irlantilaisten sosiaalinen asema heidän tultuaan Yhdysvaltoihin tuohon aikaan oli verrattavissa lähinnä luoteisten kaupunkien mustien asemaan (Sturm 2010, 189). Irlantilaiset olivat kuitenkin tyypillisesti "white-passing", valkoihoisen näköisiä toisin kuin monet alkuperäiskansojen jäsenet. Taustastaan huolimatta myös irlantilaiset siirtolaiset osallistuivat alkuperäiskansojen kulttuuriappropriaatioon.

Väärinkäsitysten, harhojen ja huijausten pyörteet ovat erityisen kiinnostavia. Minäkertojalle valehdeltiin. Esimerkiksi kuvatut esineet eivät olleet sitä mitä väitettiin, eivätkä myöskään ihmiset:

A lady clerk in a shop told me, indeed, that **all her grand array of curiosities** were made by the Indians, and that they were plenty about the Falls, and that they were friendly, and **it would not be dangerous to speak to them.** And sure enough, as I approached the bridge leading over to Luna Island, I came upon a noble Son of the Forest sitting under a tree, diligently at work on a bead reticule. He wore a slouch hat and brogans, and had a short black pipe in his mouth. Thus does the baneful contact with our effeminate civilization dilute the picturesque pomp which is so natural to the Indian when far removed from us in his native haunts. (DN)

Kulttuuriappropriaation kannalta sitaatissa on ainakin kolme kiinnostavaa näkökoh-  
taa: koska poika saadaan kiinni itse teossa, väärentämässä käsityötä (missä voi olla myös naismainen konnotaatio), lukija saattaa epäillä, että muitakin irlantilaisten valmistamia tuotteita myydään erheellisesti intiaanien valmistamina. Suuri harvi-

<sup>25</sup> "An' is it mesilf, Dennis Hooligan, that ye'd be takon' for a dirty Injin, ye drawlin', lantern-jawed, spider-legged divil! By the piper that played before Moses, I'll ate ye!" (DN)

<sup>26</sup> [...] and here you are, in the broad light of the nineteenth century, gotten up like the ragtag and bobtail of the purlieus of New York. For shame! (DN)

naisten esineiden valikoimakin saattaa olla kauttaaltaan väärennettyä. Toinen kiinnostava seikka on myyjän valhe, johon turisti uskoo. Hän ajattelee olettamiensa intiaanien vaikuttavan niin vähän intiaanilta siksi, että he ovat kohdanneet sivilisaation, ja ottaa siksi asiakseen puhutella heitä "opettavaisesti". Kolmas kiinnostava näkökoh- ta on quijotemaisen harhan vallassa olevan henkilön odotuksen palkitseminen. Hän on toivonut kohtaavansa "intiaanin" "kasvoista kasvoihin". Kertomus jatkuu jonkin- laisella itsepetoksella, jossa henkilö selittää itselleen parhain päin omat havaintonsa. Poika ei näytä intiaanilta hänen silmissään, minkä hän tulkitsee "meidän veltostu- neen sivistyksemme" läheisyyden syyksi. Tilanteessa on jännitettä, sillä kohtaamisen länsimaisten kanssa uskotaan turmelevan intiaaneja, mutta uteliaisuus on kuitenkin suurta. Tämä kaikki on kulttuuriappropriaatioon liittyvää vuorovaikutusta.

Quijotemaiset tarinat toistuvat varsinkin rasistisessa suorassa esityksessä, kun minäkertoja puhuttelee poikaa, tyttöä ja ryhmää, joka lopulta käy minäkertojan kimppuun. Suoraan esitykseen on suorastaan kerätty mahdollisimman paljon stereo- typioita, myyttejä, väärinymmärryksiä ja ideologisia otaksumia. Minäkertoja ennakoi kirjallisuudesta oppimiensa sanankäänteiden kautta kohtaamiensa "intiaanien" tun- teita jo ennen kuin nämä ovat sanoneet sanaakaan. Hän arvailee näiden ajatuksia, esittää (tai luulee esittävänsä) loukkaukset suoraan alkuperäiskansojen jäsenille, an- taa heille itse keksimiään nimiä ja esittää erilaisia käskyjä arvioiden samalla omaa toimintaansa pahasti väärin. Alleviivatut kohdat viittaavat sotaan, lihavoidut kohdat kertojan virhearviointiin käytöksensä itsereflektiossa:

"Is the Wawhoo-Wang-Wang of the Whack-a-Whack happy? Does the great Speckled Thunder sigh for the war-path, or is his heart contented with dreaming of the dusky maiden, the Pride of the Forest? Does the mighty Sachem yearn to drink the blood of his enemies, or is he satisfied to make bead reticules for the papposes of the paleface? Speak, sublime relic of bygone grandeur – venerable ruin, speak!" (DN)

"Is the heart of the forest maiden heavy? Is the Laughing Tadpole lonely? Does she mourn over the extinguished council-fires of her race, and the vanished glory of her ancestors? Or does her sad spirit wander afar toward the hunting-grounds whither her brave Gobbler-of-the-Lightnings is gone? Why is my daughter silent? Has she ought against the paleface stranger?" (DN)

I made one more **attempt to fraternize with them**, and only one. I came upon a camp of them gathered in the shade of a great tree, making wampum and moccasins, and **addressed them in the language of friendship**: "Noble Red Men, Braves, Grand Sachems, War Chiefs, Squaws, and High Muck-a-Mucks, the pale- face from the land of the setting sun greets you! You, Beneficent Polecat – you, De- vourer of Mountains – you, Roaring Thundergust – you, Bully Boy with a Glass eye

– the paleface from beyond the great waters greets you all! War and pestilence have thinned your ranks and destroyed your once proud nation. (DN)

Aikaisemmin minäkertoja oli kertonut odotuksistaan kohdata intiaaneja kasvoista kasvoihin, mutta ei puhumalla sodasta, raunioista tai rivien harvenemisestä vaan romantisoiden "innoittuneesta viisaudesta", "luonteen kaikkinaisesta jaloudesta" ja erityisesti vaatteiden ja varusteiden "pittoreskista prameudesta", jonka hän mainitsi kahdesti (VNP 70). Valhetteleva myyjä oli vakuuttanut, että "heidän kanssaan saattoi puhua vaaratta" (VNP 71). Tämä implikoi intiaanien vaarallisuuden olleen normaali puheenaihe. Ylläolevista sitaateista kuitenkin nähdään, että kun minäkertoja luulee keskusteluvansa intiaanien kanssa, hän alkaa käyttäytyä aivan toisin. Hän ottaa puheeksi kielteisiä aiheita, loukkaa rasistisesti ja seksistisesti ja puhuu sodassa häviämisestä. Syynä minäkertojan asenteen muutokseen on, että näiden vaatteet eivät ole sellaisia kuin hän oli toivonut. Ne eivät ole pittoreskia prameutta. Hän sanoo tekointiaaneille, että näiden "vetimet" ovat "yhtä resuisia kuin New Yorkin laitamien roska-väellä" (VNP 73), ja tulee sivumennen loukkaanneeksi köyhiäkin. Toinen syy käytöksen muutokseen voi olla se, että myyjä saa hänen pelkonsa ja sen mukana kunnioituksensa hälvenemään vakuuttamalla intiaanien olevan säyseitä (*tame*).

Rasismi, joka on peittelemätöntä suorassa esityksessä, jakaa kertomuksen lukijat vähintään kahtia niihin, jotka ovat rasismin kohteena, ja niihin, jotka eivät ole. Kertomuksen ideaalia yleisöä ovat ne, jotka jakavat tekstin arvomaailman. Rasistisen, stereotypisoivan ja eksotisoivan suoran esityksen esittäjinä toimivat tekstin minäkertoja ja irlantilainen sivuhenkilö, joka loukkaannuttuaan intiaaniepäilyistä solvaa heitä tehdessään heihin eroa.

Satiirin ja ironian kriittinen kärki kohdistuu lopulta siihen, ettei "oikeita intiaaneja" löydy mistään. Koko novelli nojaa kadonneiden alkuperäiskansojen myyttiin, jota kirjallisuus on lietsonut. Sen sijaan viihdyttäväksi tarkoitettu ironia suuntautuu inhimillisesti vaillinaisena esitettyyn kertojaan, joka on joutunut kirjojen lumoihin. Hänen ennakoasenteensa on jo hänen saapuessaan paikalle vähintään epärealistinen. "Intiaaneihin" kohdistuu jotain muuta kuin huvittavaa ja lämmintä ironiaa. Solvausten ja misrepresentaation täyteistä puhetta seuraa kuitenkin anagnorisis, totuuden paljastuminen tarinan lopuksi.

Kuten sanottu, Aristoteleen mukaan näytelmissä anagnorisis johtaa käänteeseen juonen tapahtumissa. Se voi tarkoittaa onnen kääntymistä hyvästä hu-

noksi tai päinvastoin. (Aristoteles 1997, 170.) Tässä tarinassa anagnorisis ei toimi käännekohtana, vaan kertomus jatkuu lukijan emotionaaliossa tai tarinan uudelleen lukemisessa ja tulkitsemisessa uudelleen astetta tietäväisempänä lukijana. Tarinan suurin käännekohta on silloin, kun minäkertojan kimppuun käydään. Silloin tämä alkaa pohtia, mikä on mennyt vikaan, mutta ei osaa arvata tullessa tällä tavalla huijatuksi, ennen kuin se hänelle kerrotaan.

Novellin alun tapahtumat, joissa turistihahmo tutustuu paikkaan ja muun muassa seuraa matkaopasta, muistuttavat pikareskin *adventure*-osuutta, ja tämä seikkailuosuus muistuttaa matkakertomusta. Siinä on matkajaajan subjektiivinen näkökulma, josta kerrotaan ensimmäisessä persoonassa ja jossa kuvaillaan matkakohteen lisäksi kokijan vaikutelmia, reaktioita paikkaan, ajatuksia ja tunteita (Thompson 2011, 14). Erityisesti kertomuksen loppuosa tekee kertomuksesta pikareskin, koska juoni etenee onnettomasta vahingosta toiseen (*misadventure*). Pikareskeissa on erilaisia seikkailijan luonteen painotuksia, kuten veijarimaisuus, yksinkertaisuus tai juonikkuus (Hosiaislouma 2003, 1000–1002). Twainin päähenkilön epäonni johtuu siitä, että hän ei huomaa toimivansa väärin ennen kuin on jo myöhäistä. Anagnorisis tulee liian myöhään henkilöiden vuorovaikutuksen pelastamiseksi.

Kulttuurienvälistä dialogia käydään vain eurooppalaistaustaisen minäkertojan ja irlantilaisten välillä, ei approprioidun kulttuurin kanssa. Novellissa on asuttajakolonialistinen temaattinen ulottuvuus, jossa intiaanien kulttuuri (yksikössä) esitetään kadonneena, jäänteinä ja ikään kuin tasavertaisessa sotimisessa tappion kärsineinä, ja kulttuureihin viitataan vain muiden haltuun tulleen materiaalin, valtaväestön kirjoittamien kertomusten ja tapahtumapaikan kautta. Paikka, maa, joki, putous, mokkasiinit ja uljaus ovat *olleet* intiaanien tavalla tai toisella, mutta nyt ne on omittu turismin ja irlantilaisten haltuun. Ne on omittu myös kirjallisuustradition haltuun (vrt. ainoan tarinan vaara, Adichie 2009). Ongelma ja yhteys kulttuuriappropriaatioon on siinä, että elävien kulttuurien esittäminen sammuneina perustelee mielivaltaista omimista. Kuollut kulttuuri on yhteisöstä ja kulttuurin toimijoista irrallinen ja redusoidaan esimerkiksi artefakteihin tai vaatteisiin. Twainin päähenkilöllä on toive kohdata alkuperäiskansojen jäseniä nykyhetkessä, mutta toive ei toteudu.

Twain satirisoi "intiaaninimiä" ja representoi nimiperinteen satirisointia ja pilkkaa hahmonsa kautta. Nimikäytäntö on kielellinen perinne. Aarniometsän Kauristus, Naurava Nuijapää, Vuorten Nielijä ja Lasisilmäinen Öykkärikloppi (*The Pride*

*of the Forest, Laughing Tadpole, Devourer of Mountains, Bully Boy with a Glass eye*) ovat versioita toisen kulttuurin nimiperinteestä. Nimikäytäntö on kulttuurinen instituutio ja kulttuurin sosiaalista liimaa, joten sen kulttuuriappropriatio voi johtaa elävässä elämässä nimikäytäntöjen muuttumiseen tai muuten vaikuttaa yhteisöihin kielteisesti riippumatta siitä, onko se satiiria vai ei tai mikä taho tekstin rakenteessa "puhuu".<sup>27</sup> Todennäköisesti nimikäytäntö on myös näissä yhteisöissä yhteisöllisesti keskeinen perinne, joka yhdistää kulttuurin jäseniä toisiinsa, kuten nimeämisperinteet yleensäkin. "Intiaaninimiä" on tutkittu esimerkiksi urheilumaskottien vahingollisen kulttuuriappropriation yhteydessä (ks. King 2001; APA 2005; RNT 2018, 15). Niiden käyttö sopii myös termin *Indian cultural appropriation* piiriin (Riley ja Carpenter 2016).

Twainin nimiappropriatio ei ole kulttuurilaina (*cultural borrowing*; ks. luku 2.1), joka tarkoittaisi sitä, että Samuel Clemens nimeäisi omat lapsensa tällä tavalla yhdessä muiden oman kulttuurinsa jäsenten kanssa siten, että lainattu nimikäytäntö tulisi yleiseksi Clemensin kulttuurissa. Novellin irlantilaiset nimet Bidly Malone ja Dennis Hooligan ovat myös nimiperinteen käyttöä, mutta ne eivät ole mukailevaa satiiria tai pilkkaavaa eksotiikkaa, eikä niiden käyttö ole verrattavissa alkuperäiskansojen nimiperinteiden käyttöön. Alkuperäiskansat ja niiden kulttuurit ovat asuttajakolonialistisessa yhteiskunnassa erilaisessa asemassa kuin siirtolaiset (Wolfe 2016; Moreton-Robinson 2015). Kun muistetaan Räikän ja Puumalan (2019) argumentti tärkeiden perinteiden moraalista arvosta ja Alan Pattenin määritelmä kulttuurista sosiaalisena jatkumona (luku 2.2.), voidaan ajatella, että tärkeän perinteen katkaisemiseen vaikuttamisessa ulkoapäin, jollaiseksi pilkka usein mielletään, on moraalinen ulottuvuus. Muunnellut nimet voivat olla itsessään rasistisia tekstikontekstista riippumatta. Kaikilla pitää olla mahdollisuus vaikuttaa itseään koskeviin asioihin (itse-määrääminen). Perinteen käyttö ja matkiminen voi olla kulttuuriappropriatiota, vaikka se ei olekaan näkyvästi rasistista. Laajemmin ottaen tekstuaalinen kulttuuriappropriatio ylipäänsä voi olla epätasa-arvoon nojaava kirjallinen käytäntö.

Esimerkiksi taiteilija Loretta Toddin (1990) mukaan kolonisoidun kulttuurin käyttö on ylipäänsä jonkinlaista valloitusta. Hän liittää aiheeseen omistuksellisen ja kaupallisen merkityksen:

---

<sup>27</sup> Toisin sanoen teko ei muutu muuksi, oli "syyllinen" eli appropriatian tekijätaho sitten kirjailija, sisäistekijä, kirjallinen perinne, kirjallisuusinstituutio, tarinan hahmo tai kertomuksen kertoja.

**In an extension of the concept of property and colonial conquest**, the artists do not value or respect cultural difference, but instead **seek to own difference**, and with this ownership to increase **their worth**. They become **image barons, story conquistadors and merchants of the exotic**. (Todd 1990, 30.)

Eron omistaminen on määrittelyvallan ottamista, ja kulttuurien kuvaus menee helposti määrittelyksi. Näin on myös oman kulttuurin kuvaamisen kohdalla, mutta silloin kuvaaja usein tietää paremmin, mistä puhuu. Kuvaaminen on määrittelyä, rajausta ja valikointia, ja jos se vaikuttaa ihmisten elämään kielteisesti, sitä ei voi pitää poliittisesti neutraalina toimintana. Ongelmia tulee tekstin ja yhteiskunnan vuorovaikutuksesta molempiin suuntiin: epätasa-arvosta, kunnioituksen puutteesta, julki-suudesta, yleistymisestä, kaupallistamisesta, yksityistämisestä, tekijänoikeuksista, virheistä, syrjäyttämisestä ja niin edelleen.

Todd yhdistää taiteen tekemisen omaksi ottamiseen ja koloniaaliseen valloitukseen, joka ei arvosta ja kunnioita kulttuurista eroa. Päteekö Toddin luonnehdinta Hawthornen kuvaukseen? Hawthornen minäkertoja ostaa matkailijoille tarkoitetun matkamuston, kertoo sen ominaisuuksista myönteisesti ja käyttää sitä arvokkaasti. Mutta ottaako hän omakseen kulttuurisen eron ja lisääkö hän sillä omaa arvoaan?

Out of a number of twisted sticks, **the manufacture of a Tuscarora Indian**, I selected one of curled maple, curiously convoluted, and adorned with the carved images of a snake and a fish. **Using this as my pilgrim's staff**, I crossed the bridge. (MVN 1835.)

Hawthorne (tai hänen kertojansa) sanoo käyttävänsä käsityönä tehtyä, ostamaansa sauvaa pyhiinvaelluksensa aikana, eikä pilkkaa sitä. Hän mainitsee, mistä kulttuurista esine on. Verbaalinen kuvaus on periaatteessa määrittelevää, mutta kertojan katse on pikemminkin tarkasteleva kuin arvottava. Olennaista lienee, että tämä on se käytötarkoitus, joka matkamustolle on suunniteltu ainakin kertomuksen maailmassa.

Siinä missä Hawthorne vaikuttaa matkaavan jonkinlaisessa harmoniassa ympäristönsä kanssa, Twain nostaa useamman kerran esiin sodan ja intiaanien "tap-pion" (ks. sitaatit). Irlantilaisten suututtua minäkertojalle tämä epäilee näiden olevan sotapolulla (VNP 72). Tämä sopii yhteen havainnon kanssa, että sodan tai miehityksen aikana kulttuuriappropriatio saa psykologisen sodankäynnin ja voitonjuhlinnan merkityksiä (ks. Al-Bazz ja Paq 2019). Kulttuuriappropriation kielteisyys korostuu sodan jälkitilanteessa ja muissa konflikteissa ja epäsymmetrisissä valtatilanteissa.

Kuten Nicholas ja Wylie (2013, 200–201) toteavat, kolonialistinen appropriatio on toiminut siten, että kolonisoitu kulttuuri esitetään vähemmän sofistikoituneena ja teknologisesti edistyneenä, millä on oikeutettu appropriatioita jälkikäteen. Varastamisesta ja sota-ajan appropriatiosta on heidän mukaansa lyhyt matka menettelytapoihin, joilla manipuloidaan lakeja ja poliittisia konventioita siten, että normaalisti epäoikeudenmukaiset ja/tai laittomat appropriatiot näyttävätkin oikeutetuilta. Yksi näistä tavoista on luokitella maa tyhjäksi (*terra nullius*) ja maan valtaaminen ja miehittäminen joksikin muuksi. Toinen tapa on luokitella julkinen omaisuus yksityisomaisuudeksi. Näillä nähdään olevan yhtymäkohtia esimerkiksi musiikin omistajuuteen ja lääkintätapoja koskevaan tietoon. Mistä tahansa saatetaan tehdä otettavissa olevaa ja approprioitavaa resurssia.

Kun appropriatio saa merkityksiä kansojen välisten alistussuhteiden ilmaisijana, appropriatian analyysi pelkkänä teknisenä materiaalin ottamisena ei onnistu, koska silloin toisen osapuolen näkökulma appropriatioon jää ottamatta huomioon. Nimiperinteen appropriatian analyysi perustelee kulttuuriappropriation käsitteellistä jäsentelyä, jonka mukaisesti kulttuuriappropriatiota ei pitäisi arvioida yhden subjektin tekemisenä (sen, joka approprioi) vaan vähintään kahden subjektin välisenä vuorovaikutuksena (sen, joka approprioi, ja sen, jolta approprioidaan).



## 4. KIRJAILIJAN KULTTUURIASIANTUNTIJUUS

Tässä luvussa pohdin Marlo Morganin (s. 1937) teosta *Mutant Message Down Under* (1994; suom. 1995, *Viesti oikeiden ihmisten maailmasta*), jota kutsun jatkossa lyhenteellä VOIM. Tarkastelen luonnehdintoja, joiden mukaan tämä *hoax* (tietynlainen kirjallinen huijaus)<sup>28</sup> on kulttuuriappropriatiota, sekä esittelen, millaista muuta kritiikkiä teokseen ja kirjailijan toimintaan on kohdistettu tavoitteenani ymmärtää teoksen yhteydessä esiintyneitä kulttuuriappropriation käsitteen sisältöjä. Alalukuun 4.1. olen kerännyt tietoja teoksen julkaisemisesta, markkinoinnista, sisällöstä ja luokittelusta sekä joistain tutkijoiden esittämistä huomioista. Alaluvussa 4.2. käyn läpi Morganin teosta kohtaan esitettyä kritiikkiä. Alaluvussa 4.3. keskityn siihen, miten todennukaisen kuvan teos antaa todellisuudesta, ja analysoin alkuperäiskansojen esittämistä kuolleina kulttuureina misrepresentaation sijaan kulttuuriappropriationa.

### 4.1. Marlo Morganin *Mutant Message Down Under*

Terveydenhoitoalalla toimineen yhdysvaltalaisen Marlo Morganin *new age* -henkinen teos on saavuttanut suosiota, vaikka se on monien mielestä *hoax* eikä kirjailija tunne hyödyntämäänsä aboriginaalien kulttuuria. Kertomuksena teos on fiktiivinen matkakuvaus Australiaan. Morgan jakoi tarinaa aluksi oheistuotteena myydessään muita tuotteita Yhdysvalloissa ja teki siitä myöhemmin omakustanteen. Vuonna 1991 hän myi oikeudet Stillpoint-kustantamolle 2500 dollarilla, mutta osti oikeudet takaisin, kun ei pystynyt todistamaan koulutustaan eikä muita väitteitään. Teosta epäiltiin myös plagioinnista ja kustantamo alkoi saada yhteydenottoja Australiasta. Suosio kuitenkin jatkui. Vuonna 1994 Harper Collins -kustantamo osti teoksen oikeudet 1,7 miljoonalla dollarilla ja alkoi markkinoida teoksen toista painosta suurielemisesti 250 000 dollarin mainoskampanjalla, johon kuului luentosarja viidessätoista kaupungissa. (Ellis 2004, 150–152.)

Suomessa Otava julkaisi teoksesta suomennoksen välittömästi vuonna 1995 ja otti jo samana vuonna kolme lisäpainosta, mikä viittaa kaupalliseen menestykseen.

---

<sup>28</sup> *Hoax* on James Phelanilla (2005, 46–47) teksti, jonka kirjoittaja ei ole sitä, mitä väittää olevansa. Kirjailija rakentaa sisäistekijän lisäksi tekstiin hypoteettisen ideaalin yleisön eli sen tahon, jolle sisäistekijä kommunikoi. Todellisille lukijoille tämä hypoteettinen ideaali yleisö on taho, joksi he pyrkivät tulemaan lukiessaan.

Teoksen jatko-osasta tuli niin ikään suomennos *Viesti ikuisuudelta* heti vuonna 1999 (alkuteos *Message from Forever*, 1998; julkaistu myös nimikkeellä *Mutant Message from Forever*). Jatko-osan suomennoksen kansiliepeen mukaan Morgan on vierailut Suomessakin. Morganin esikoisteosta oli myyty vuoteen 1999 mennessä Yhdysvalloissa yli miljoona kappaletta. (VI kansilieve.)

Monet ovat ilmaisseet vastalauseensa teosta kohtaan ja todenneet, että toiminta on väärinkäyttöä ja aboriginaalien lain epäkunnioittavaa rikkomista (ks. Eggington, ei vuotta; Redden 2012, 66). Aboriginaalien järjestön Nyoongah Cultural Resource Agency Dumbartungin verkkosivuilla oleva järjestöyöntekijä Robert Eggingtonin alikirjoittama lausunto otsikolla "Marlo Morgan Campaign" tuomitsee Morganin toiminnan muun muassa kulttuurin eksploitaatioksi, huijaukseksi ja henkiseksi varkaudeksi (Eggington, ei vuotta).

Tarinassa Australian aboriginaaliheimo on siepannut Morganin, paljastanut hänelle pyhät salaisuutensa ja antanut hänen tehtäväkseen levittää salaisuudet "mutanteille" eli muille kuin aidoille aboriginaaleille. Kuvattu heimo on nimeltään Oikeat Ihmiset (*Real People*). Oikeustieteilijä Larissa Behrendtin mukaan kukaan muu kuin Morgan ei ole löytänyt Morganin kuvaanaa aboriginaaliheimoa. Morgan kuitenkin väittää pitävänsä heimoon telepatian avulla yhteyttä. Koska Morgan myi omakustannettaan totena, teosta ei voi kohdella tavallisena fantasiana tai toiveajatteluna. (Behrendt 1998, 257.) Teokseen on liitetty suositus ja aitoustakuu (VOIM 224) henkilöltä, joka kutsuu itseään heimovanhimmaksi (*elder*). Heimovanhimman aitoustakuu on kuitenkin uskottavasti kyseenalaistettu, sillä mainittu Burnum Burnum ei kuulu kuvatun seudun heimoihin eikä tunne sikäläisiä kulttuureja.

Behrendtin mukaan aitoustakuun antaja lähtee henkilökohtaisesti mukaan Morganin mystisismiin, luovuttaa Morganille määrittelyvallan ja sankarin viitan sekä kiittää teosta siitä, että se tekee aboriginaaleista "jaloja villejä" ja yliluonnollisia. (Behrendt 1998, 267.) Tekstissään Burnum Burnum sanoo olevansa Oikea Ihminen, puhuttelee Morgania sinä-muodossa ja luonnehtii teosta tyylikkääksi (VOIM 224). Nyoongah Cultural Resource Agency Dumbartungin verkkosivujen mukaan Burnum

Burnum<sup>29</sup> on perunut lausuntonsa vuonna 1996 vedoten hyväuskoisuuteensa. Hänen suosituksensa tietysti leviää tästä huolimatta painetuissa kirjoissa tietymättömän ajan.

Oikeat Ihmiset sieppaavat Morganin kuultuaan, että tämä on auttanut kaupungissa asuvia aboriginaalinuoria. Heidän mukanaan Morgan muuttuu muutamaa kuukaudessa mutantista Oikeaksi Ihmiseksi. Autiomaassa hänen hiuksensa alkavat tummua juuresta ja iho mustua. "Ooota selitti, että minusta oli heidän mielestään tulossa enemmän aboriginaali" (VOIM 90). "Minut hyväksyttiin sellaisena kuin olin. Tunsin kuuluvani johonkin, olevani ainutlaatuinen ja suurenmoinen." (VOIM 95.) Kirjassaan hän alkaa nimetä muitakin Oikeiksi Ihmisiksi: kirjansa kiitoksissa hän nimeää kolme henkilöä, jotka "ovat kokeneita kirjoittajia/luennoitsijoita ja Oikeita Ihmisiä" (VOIM 9).

Kirjallisuudentutkija Graham Huggan (2007, 106) on kutsunut Morganin teosta välineelliseksi aboriginalismiksi. Välineellinen aboriginalismi on jotakin, mitä kohti koko aboriginaalius luisuu, kun valkoiset approprioivat ja muuntelevat sitä muun muassa esteettisiin ja poliittisiin tarkoituksiinsa. Välineellinen aboriginalismi alkaa kilpailla aboriginaaliuden kanssa. Huggan kirjoittaa:

Aboriginality, seen this way, is not an anthropological concern for indigenous societies and customs, but rather an intuited panacea for a white Australia lapsed into cultural servility and philistinism and in desperate need of spiritual release. [...] Perhaps the most obvious fake to turn here is not Australian at all – the American pop guru Marlo Morgan, whose risible spiritual odyssey *Mutant Message Down Under* (1994) illustrates some of the continuities between romantic primitivism and the ransacked bag of religious idées reçues that is modern New Age thought. (Huggan 2007, 106–107.)

Hugganin mukaan Morganin teoksessa näkyy yhteyksiä romanttisen primitivismin ja *new agen* tarpeisiin napatun uskontotietouden välillä. Kulttuuriappropriatio, identiteetin appropriatio ja sen kaltaiset ilmiöt vastaavat nimenomaan valtaväestön tarpeisiin (ks. myös Behrendt 1998; Marcus 1988). Usein keskustelu on liittynyt myös primitiivisyytleimaan ja eksotisointiin. Muun muassa kirjallisuudentutkija Robert

---

29 "I Burnum Burnum, hereby sever all ties with the Author Marlo Morgan and the book entitled 'Mutant Message Down Under'. My reaction to the book was an innocent response to what I considered an account of an inner journey, which uplifted Aboriginal Australians in the eyes of the world. In my innocence, I did not understand the tribal ramifications of my support for the Author. I am a non-initiated, non-traditional, urbanised, Aboriginal from the East Coast of Australia." Burnum Burnum on kuollut vuonna 1997. <http://www.dumbartung.org.au/burnum.html>

Cancel on käyttänyt termiä *ethnographic appropriation* siten, että käsitteeseen kuuluu pejoratiivinen eksoottinen ja romanttinen ulottuvuus (Cancel 1995, 41). Tämä piirre yhdistyy kaupalliseen hyödyntämiseen. Myynnin lisäksi esimerkiksi Morganin saaman kustannuspalkkion kerrotaan olleen 1,7 miljoonaa dollaria (Ellis 2004, 152).

Morgan väittää teoksessaan olevansa aboriginaalien uskottu ja initioitu henkilö ja tuntevansa aboriginaalien henkisiä salaisuuksia ja välittävänsä niitä muulle maailmalle, jotta nämä ymmärtäisivät elämää ja itseään paremmin ja suojelisivat maailmaa. Uskontojen kaupallista käyttöä voi pitää kulttuurin väärinkäyttönä. Kulttuurintutkija Guy Redden (2012) on tutkinut uskontojen kaupallistamista. Hän toteaa, että alkuperäiskansojen uskontojen luvaton hyödyntäminen *new agessa* ei ole viatonta, koska se voi vahingoittaa perusteita, joiden pohjalta approprioitu uskonnollinen tieto ylipäänsä on yhteisölle pyhää. Ihanteena toki on tiedon jakaminen yli kulttuurirajojen ja vastavuoroinen rikastuminen, mutta tiedon jakaminen ei ole mutkatonta. Jos vain oletetaan oikopäätä, että uskonnon harjoittaja haluaa uskontonsa leviävän niin laajalle kuin mahdollista, se saatetaan uudelleenkontekstualisoida virheellisesti, mikä johtaa sosiaaliseen konfliktiin, vaikka kulttuurien kierrättäminen yleisesti nähdään yhteiseksi hyväksi. Sosiaalis-rakenteelliset positiot ovat erittäin merkittäviä, kun ajatellaan, miten kulttuuriset resurssit rekonstruoidaan kaupattavaksi ja päinvastoin. (Redden 2012, 66–68.)

Redden tunnistaa kaksi tapaa, joilla henkisyyden hyödyntäminen kaupallistaa kulttuuria: terapeutin arvo ja perennismin trooppi. Molemmat tavat ovat kiinnostavia Morganin tapauksen ymmärtämisen kannalta. Kun kuluttajille luvataan jotakin hyväntekeväää ("terapeutista"), henkisyyttä tuotteistetaan yhteiseen käyttöön. Perennismin ajatus puolestaan tarkoittaa kosmisen yhtenäisyyden viestiä, joka on peräisin *new agesta*, ei *new ageen* approprioituista uskonnoista, vaikka niin väitetäänkin. Reddenin mukaan eri puolilta maailmaa tulevien uskontojen sulauttaminen yhteen on kaupallinen toimintatapa, jossa kaikista saatavilla olevista kulttuurisista resursseista tehdään *new agen* terapeutteja tuotteita. Kaikilla kulttuureilla on tämä sama tehtävä. Eri perinteiden merkitykset kontekstualisoidaan uusiksi ja kulttuuri muute-

taan yksityisomaisuudeksi. (Redden 2012, 66–68.)<sup>30</sup> Reddenin käyttämänä uudelleenkontekstualisointi-termi muistuttaa kulttuuriappropriaation käsitettä. Kun jostain henkisestä tai hengellisestä perinteestä muokataan vääristelty kuva, se voi olla myös kulttuuriappropriatiota, ei pelkästään misrepresentaatiota.

Australian aboriginaalien perinteiset salaisuuksia koskevat kiellot kieltävät tietojen levittämisen. Jos Morganin paljastamat henkiset salaisuudet ovat totta, kuten Morgan väittää, hän on syyllistynyt vähintäänkin haitalliseen misappropriaatioon luovuttaessaan suojattua tietoa levitykseen. (Ks. Eggington, ei vuotta; Redden 2012, 66.) Scafidin (2005, 104) mukaan ulkopuolisen tekemänä misappropriatio ja julkinen levitys kiistää yhteisön jäsenten ja heidän tuottamansa kulttuurin välisen sisäisen suhteen. Kulttuurin tuotokset redusoidaan silloin pelkän kulutushyödykkeen tasolle, jolloin tuhotaan sen arvo, jota todennäköisesti ei voida enää palauttaa, aivan kuten misapproprioitua liikesalaisuutta ei voida palauttaa liikesalaisuudeksi. Morgan keksii, että voidakseen levittää salaista tietoa maailman "parantamiseen" hän saa tiedot haltuunsa, koska heimo on päättänyt lakata olemasta olemassa ja valinnut hänet tehtävään. Syy heimon itsetuhoon ei koskaan kunnolla paljastu.

Redden summaa viitaten oikeustieteilijä Larissa Behrendtiin, että vaikka omiminen (*dispossession*) kehystetäänkin kunnoittavaksi liberaaliksi avoimuudeksi muita kulttuureja kohtaan, se on yhtä kaikki kolonialistisen omimisen jatketta ja kulttuuristen resurssien anastamista (Redden 2012, 65–66). Jatkan seuraavassa alaluvussa teoksen saaman kritiikin tarkastelua kulttuuriappropriaation käsitettä vasten.

## 4.2. Kritiikkiä ja kritiikin vastaanottoa

Monet Morganin teoksesta esitetyt huomiot ovat erityisen kiinnostavia, kun niitä ajattelee laajemmin suhteessa normaalina pidettyihin kirjallisiin käytäntöihin ja kirjailijan sananvapauteen. Käytän apunani eualeyai- ja kamillaroi -kansoihin kuuluvan Larissa Behrendtin (1998) tietoja, koska oma kulttuurikompetenssini ei riitä teoksen

---

<sup>30</sup> Tutkijat ovat kritisoineet 1980-luvulta lähtien muun muassa *new age* -liikettä kulttuurisesta (mis)appropriatiosta, koska se hyökkää yhteisön, maan ja sukulaisuuden sidonnaisuuksia vastaan, osallistuu kulttuurien varastamiseen ja jatkaa epäkriittistä essentialismia ja kulttuurin valloitusta. On argumentoitu, että *new age* muistuttaa identiteetin varastamista, koska se ei jätä kulttuurista ja intellektuaalista tilaa urbaaneille alkuperäiskansojen jäsenille. Kulttuuriappropriatio häiritsee alkuperäiskansojen yrityksiä suojata perinteitä ja perintöä, ja kulttuurinen tieto voi jäädä tunnistamatta asianmukaisesti. Näin on siitä huolimatta, että on vaikea erotella selvästi vaikutusten, rakenteiden ja kulttuuriappropriaation piirteitä. (Waldron ja Newton 2012, 65.)

sisältämien aboriginaalien kulttuuria koskevien väitteiden arviointiin, joskin kiinnittän huomiota enemmän hänen argumentaatioonsa ja terminologiaan kuin kulttuurin vääristävään esittämiseen sinänsä. Kiinnostavaa on esimerkiksi, että hän yhdistää teoksen yleisempään eri kulttuurien tasa-arvoisten oikeuksien tarpeen kehykseen. Alkuperäiskansojen *appropriatio* on helppoa, kun harvoilla on tietoa aboriginaalien kulttuureista. Behrendtin kritiikissä on paljon yleisiä kulttuuriappropriation liitettyjä piirteitä, kuten vallan ja vuorovaikutuksen epäsymmetrisyys, misrepresentaation ja rodullistamisen hyödyntäminen *appropriation* tarkoituksiin ja itsemääräämisoi-keuden kunnioittamattomuus. Teoksen ongelmia ovat muun muassa tuulesta tem-  
mattu kulttuuritietous, kulttuurin leimaaminen kuolevaksi, kirjailijan positiointi kuo-  
levan kulttuurin viestinviejäksi ja aitoakin aidomman heimon johtajaksi.

Kenelle Morganin teksti puhuu, kenelle hän kirjoittaa? Kokonaiskuvassa kertoja ikään kuin kehottaa elävänä elämän urbaaneja aboriginaaleja palaamaan luonnontilaan, mutta nämä eivät ole ensisijainen yleisö. Heistä puhutaan vain teoksen alussa, eikä heitä puhutella suoraan, mutta epäsuora viesti on ilmeinen. Autettuaan heitä Morgan saa kutsun Oikeiden Ihmisten luo (VOIM 18–19). Kertoja puhuu urbaanien aboriginaalien ohi ja yli valtaväestölle, jonka tulisi luopua "tieteellisestä ajattelusta". Muista kuin aboriginaaleista voi tulla aboriginaaleja pikakurssilla, ja he voivat syrjäyttää aboriginaalit aboriginaaleina noudattamalla Morganin ja *new agen* periaatteita.

Vastakkainasettelun vuoksi ulkopuolisen lukijan tulee valita, kumpaa kuvattua aboriginaaliryhmää hän sympatisoi. Ei-aboriginaalit, urbaanit aboriginaalit ja "perinteiset" aboriginaalit jaetaan kerronnassa kolmeksi eri yleisöksi. Toisistaan eriytetyt aboriginaaliryhmät saavat erilaiset roolit kuvauksessa. Myös lukijoina ja tekstiin rakentuvina yleisöinä heistä toiset nostetaan jalustalle ja toisia kritisoidaan ja syyllistetään, kun he eivät huolehdi väitetystä aitoudesta. Ulkopuoliset, tietämättömät, ovat ensisijainen ideaali yleisö, koska juuri he ovat niitä, jotka voisivat ryhtyä Morgania seuraten aboriginaaleiksi, kun nämä itse ovat yhä rappeutuneempia ja Oikeat Ihmiset ovat päättäneet tuhota itsensä.

Behrendtin mukaan teos vetoaa erityisesti naiiveihin henkisyiden etsijöihin. Maalatessaan stereotyyppistä, sympaattista, henkisyiden vuoksi jalustalle nostettua kuvaa aboriginaaleista Morgan voi tehdä karhunpalveluksen. Yksi ongelma on, että vain harva lähtee kritisoimaan romantisismia, aivan kuin romantisismi olisi alkupe-

räiskansojen kannalta "poliittisesti hyödyllistä tai vielä pahempaa, totta". Jalon villin myytin annetaan olla, vaikka se voi olla tällaisten appropriaatioiden ja romantismin aspekteista kaikkein vaarallisin poliittisten seurausten kannalta. (Behrendt 1998, 268.) Morganin kohtalona on nousta heimon johtajaksi ja johdattaa "kadotettu heimonsa" erämaahan tekemällä matkalla ihmetekoja. Perinteinen määrittäytyy essentialistisesti ja se on koskematon, saastumaton ja puhdas. (Emt.)

Teoksen aboriginaali on avuton, kolonialismista huonoja vaikutteita saanut reliikki, joka Morgan on valittu pelastamaan. Morgania tarvitaan välittämään tärkeä viesti. Behrendtin mielestä teoksen sanoma kuuluu, että musta ei voi pärjätä valkoisen maailmassa (hänet on vietävä takaisin autiomaahan), mutta valkoinen voi ylittää kulttuurisen rajan. Toivottu, todellinen aboriginaali on luonnontilassa, primitiivinen ja puhdas, ja vaikka eurooppalaiset ovat yrittäneet tuhota heidän kulttuurinsa, heimo kulttuuri-ikoneineen ja käytäntöineen on koskematon. Reaalimaailman aboriginaali-kulttuurien dynaamiset ja joustavat muutokset sivuutetaan vähemmän autenttisine. Ne eivät kiinnosta, koska Morgan etsii jotakin puhdasta. Jostain syystä juuri Morgan saa lopulta korkeimman kunnian, hänet initioidaan ja hän muuttuu aboriginaaliksi ja syntyy vielä uudelleen aboriginaalina, joka hän tahtoo olla. Hän keksii olemattoman aboriginaalikulttuurin ja heimon, jonka voi kaupallistaa ja jonka kautta voi kanavoida *new age* -ideaaleja. Hän keksii kulttuurisia käytäntöjä ja arvoja ja esittää ne ikivanhaksi viisaudeksi. Suuren yleisön tietämättömyys tekee kulttuureista alttiita kohteita väärinkäytölle ja fantasian esittämislle totuutena. (Behrendt 1998, 257–262.)

Marcusin (1988, 254) mukaan rotuajattelu on syy sille, miksi merkitykset suistuvat kamppailun kohteiksi. Myös Morganin kertoja puhuu useaan otteeseen Australian alkuperäiskansoista toisena rotuna (esim. VOIM 57, 107, 171, 197). Hän puhuu yleistävästi aboriginaaleista ja tarkentaa ilmaisua vain toisinaan heimon tai kansan nimeen. Suomennoksessa on käytetty rasistisia ilmauksia "alkuasukasääni" (VOIM 62) ja "alkuasukas" (VOIM 117, 174, 175). Satunnaiset rasismien vastaiset huomautukset teoksessa eivät ole uskottavia, koska ne ovat ristiriidassa teoksen muun sisällön kanssa tai muutoin hämää. Esimerkkejä: "Totuus on kuitenkin se, että kaikki elämä on yhtä. Vain yksi peli on käynnissä. On vain yksi rotu, mutta monta sävyä" (VOIM 155) ja "Olemme palaamassa taas yhteen yhteiseen ihonväriin" (VOIM 185). Samoja ongelmia on myös jatko-osassa, jossa aboriginaalimies on vankilassa Yhdysvalloissa rotuajattelun sisäistäneenä: "hänen oma ihmisrotunsa – villi ja oppimaton, mutta vapaa – oli nyt alkanut kiehtoa häntä" (VI 144). Aboriginaa-

linainen puhuu: "On totta, että meidän on vaikea maksaa veroja" (VI 289). Suomenoksessa käytetään halventavina ja rodullistavina pidettyjä termejä puoliverinen (esimerkiksi VOIM 55, 57) ja täysiverinen (VOIM 66). Morgan yleistää kaupungissa asuvia ja kutsuu heitä puoliverisiksi (VOIM 19, 55).

Asuttajakolonialismia tutkineella historiantutkija Patrick Wolfella rotu on "historian jättämä jälki". Se on erityisiä historiassa toistuneita ja toistuvia epätasa-arvoisia suhteita ja rakenteita, joihin valkoiset ovat liittäneet muita ihmisryhmiä ja joita on laidasta laitaa. Ilmiönä rotu ei ole diskursiivisesti yhtenäinen monoliitti tai väri. Australian aboriginaalit, alkuperäiskansa, stereotypisoidaan rutiininomaisesti kuolevana ja katoavana "rotuna", mutta Amerikan mustia ei; nämä eivät ole alkuperäiskansaa Amerikassa. (Wolfe 2016, 2–3.) Appropriaatio on joskus liitetty myös uuskolonialismin käsitteeseen ja *race shifting* -termiin, kulttuurin ja "rodun" suhteeseen, joka näkyy erilaisuuden sosiaalisen rakentumisen jatkumolla. Kulttuurin "tekeminen" linkittyy olennaisesti rodulliseen "olemiseen", ja nämä vahvistavat ja haastavat toisiaan. (Sturm 2010, 179.)

Morganille omistetun "Marlo Morgan, The Real Story" -verkkosivuston mukaan Morganin ensimmäinen teos on syvästi rasistinen. (Samassa sitaatissa syytetään, että teos on nimetty fiktioksi epärehellisistä syistä ja kaksin rattain.)

Despite being exposed repeatedly as a liar and a fraud, and despite trenchant and unanimous opposition from Aborigines themselves, Morgan continues to promote her **deeply racist and damaging lies** to a world wide audience. [...] Rupert Murdoch's Harper Collins Publishing House bought the rights, **slapped a "fiction" label on it to avoid prosecution**, and turned it into a phenomenal best-seller worth hundreds of millions. Despite the fiction label, the book included Morgan's original "Note From the Author" **assuring the reader the story is factually true**. [...] Unfortunately, Morgan's "message" is deeply racist as well as profoundly ignorant. Aborigines don't want to die out, and they don't need any middle class Americans with delusions of grandeur to protect them. Their continuing survival after more than 200 years of genocide depends largely on international awareness of their plight, and international respect for and interest in their culture. **It is this respect and interest which Morgan (and Murdoch) exploit**. It's an extraordinary case of **identity theft and cultural assassination**, a fraud unparalleled in the publishing world.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Kirjoittajan tiedot puuttuvat. <https://marlomorgan.wordpress.com> Tarkistettu 28.10.2019. Ks. myös Ellis 2004.



Sitaatissa esitetään kiinnostava näkökulma: teoksen tuottajat käyttävät väärin hyväksyen kansainvälistä aboriginaalien *kulttuurin kunnioitusta* ja ihmisten *kiinnostusta* kulttuuria kohtaan.

Outojen tapahtumien moottorina toimii eettisesti ongelmallinen representaatio, jossa Oikeat Ihmiset kuvataan kuolevana kulttuurina. He ovat päättäneet lakata lisääntymästä ja kokonaan olemasta, joten Morgania tarvitaan viemään heidän sanomaansa mutanteille. Romaani saa ympäristöscifin piirteitä. Ympäristön tuhoutuminen on jotain, jonka vuoksi nimenomaan viimeisten aitojen aboriginaalien on tuhottava itsensä, ja se on kertojasta oikein:

Aina kun luin sanomalehdestä jostain uudesta ympäristölle aiheutuneesta vauriosta tai ennusteista, joiden mukaan planeettamme vehrein ja rehevin kasvusto oli vaarassa kadota liekkeihin, **tiesin että ratkaisu oli oikea**: Oikeiden Ihmisten heimon täytyi poistua. He tulivat vain hädin tuskin toimeen nykyisessäkin ravintotilanteessa, miten he siis voisivat selviytyä tulevista säteilyvaikutuksista? [...] Tekninen ahneutemme on paljastanut syvän tietämättömyyden, joka uhkaa vakavasti kaikkea elämää, tietämättömyyden jolta vain luonnon kunnioittaminen voi pelastaa. **Oikeat Ihmiset ovat ansainneet oikeutensa olla jatkamatta ro- tuaan** tällä muutenkin ylikansoitettulla planeetalla. (VOIM 218–219.)

Teoksessa puhutaan ihmisten lukumäärän vähentämisestä ympäristökatastrofin edellä. "Rukoilemme, että oikeaksi muuttumaisillaan oleva mutanttien määrä riittää" (VOIM 212). Syyt, miksi heimon täytyy lakata olemasta, ovat hämäriä. "Meidän ryhmätietoisuutemme on pitänyt maan koossa. Nyt olemme saaneet luvan lähteä. Maailman ihmiset ovat muuttuneet ja luovuttaneet osan maan sielua pois. Me menemme sen luo taivaalle. / Sinut on valittu mutanttina viestinviejäksi kertomaan kaltaisillesi, että me teemme lähtöä." (VOIM 181.) Teoksen viimeinen luku on nimeltään "Vapautus" (VOIM 210).

Morganille omistautunut sivusto kutsuu tätä fiktiivistä kansan itsemurhaa kulttuuriseksi murhaksi. He väittävät Morganin vahingoittaneen heidän kulttuuriin:

Morgan's act of cultural assassination (claiming they will soon be extinct) and identity theft (claiming to be their messenger) is totally immoral. **It has also damaged international understanding of Aborigines. She has exploited the widespread fascination with Aboriginal culture** – something Aborigines have themselves earned through their survival, and replaced with with false information. Now millions of people think they know something about Australian

Aboriginal culture; and they believe Morgan is bringing them their last message before they die out.<sup>32</sup>

Uskontotieteilijöiden David Waldronin ja Janice Newtonin (2012, 78–79) mukaan essentialistiset, romanttiset stereotypiat estävät neuvottelut sortotilanteen ratkaisemiseksi elävässä elämässä. Kuten kaikki essentialisoivat ajattelutavat, romantisismi vaurioittaa empaattista ja vankkaa suhdetta kulttuurien välillä, korostaa liikaa toiseutta ja estää todellisten ihmisten näkemisen. Silloinkin kun sillä ei ole ideologisesti määräävä asema, se voi olla läsnä kulttuurisessa representaatioissa. Heidän mukaansa kulttuurivarkaus (*cultural theft*) ei ole käsitteenä riittävä selittämään monimutkaisia tilanteita, joita *new agen* ja alkuperäiskansojen välillä on. Konfliktien neuvottelemisen ei onnistu, koska ryhmät ovat epätasa-arvoisia ja stereotypiat estävät valtaväestöä ymmärtämästä alkuperäiskansoja.

Positiiviset, epätasa-arvoiset stereotypiat ovat haitallisia, jos ne asettavat mittapuun, millaisille ihmisille oikeuksien tarjoama suoja kuuluu ja millaisia ihmisten tulee olla (Behrendt 1998, 272–273). Behrendtin esittämä, varsinaista romaani-tekstiä koskeva kritiikki kohdistuu stereotypioihin, toimijuuden kiistämiseen, fiktion esittämiseen harhaanjohtavasti faktana ja misrepresentaatioon. Nämä piirteet tukevat tulkintaa kulttuuriappropriaatiosta syrjäyttämisenä, jossa ulkopuolinen kirjailija (ei välttämättä ainoana kirjailijana) alkaa kilpailla kulttuurin kanssa todellisuuden subjektiivuudesta. Ulkopuolisen kirjailijan luomat mielikuvat syrjäyttävät kulttuurin todellisuuden levitessään maailmalla kaikkia oikaisuja tehokkaammin. Voisi kysyä, olisiko tieto siitä, miten vaikea tekoja on korjata, ulkopuolisten kuvaajien vastuuntuntoa. Se, että teokset ovat fiktiota, ei näytä estävän kirjojen kykyä tehdä vahinkoa, mikä tarkoittaa, että vahingon tekijöille koituu myös vastuuta tekemisestään.

Valtavasta huomiosta huolimatta Morgan ei puhu julkisuudessa aboriginaalien oikeuksien puolesta vaan esittää heidät oikeuksien tapaisten maailmallisten tarpeiden yläpuolella oleviksi ja menneisyyteen tuomituiksi (Behrendt 1998, 273). Äänen appropriatioon liittyen Morgan myös ottaa aboriginaalikirjailijan position kulttuurin autenttisuuden määrittelemisessä, vaikka ei myönnäkään sitä:

En puhu Australian aboriginaalien puolesta. Puhun vain yhden pienen erämaan kansan puolesta, sen josta käytetään nimityksiä Villikansa tai Muinaiset. Kävin heidän luonaan uudestaan ennen paluutani Yhdysvaltoihin vuoden 1994 tammi-

---

<sup>32</sup> Kirjoittajan tiedot puuttuvat. <https://marlomorgan.wordpress.com> Tarkistettu 28.10.2019.

kuussa. He antoivat uudestaan siunauksensa ja hyväksyntänsä tavalleni käsitellä **osakseni langennutta tehtävää.** (VOIM 12–13.)

Fatalistinen tehtävä, jonka hän väittää saaneensa, on äänen appropriaaation (ventrilo-kismin) ja puolesta puhumisen oikeuttamista. Behrendtin mukaan kaikkein manipu-loivinta Morganin teoksessa on se, että kirjailija ei vain väitä saaneensa kansan ääntä käyttöönsä vaan hän myös vähättelee aboriginaalien oman äänen legitiimiyttä (Beh-rendt 1998, 265).

Nyoongah Cultural Resource Agency Dumbartung -järjestö pyytää Morgania lopettamaan satuttamisen ja valheet ja oikaisemaan sen, mitä hän on tehnyt väärin:

We condemn you Marlo Morgan as a fraud and Spiritual thief, your story of "Mut-tant Message Down Under" as a fabricated New Age Fantasy, your journey with the Real People as nothing more than a **hoax.** [...] The words of all our people is to **stop this hurt, stop these lies and make right what you have done wrong.** (Eggington, ei vuotta.)

Lisäksi Dumbartungin lausunnossa Morganin toiminta nimetään identiteetin ap-propriaatioksi (ks. luku 5.3.), koska hän on yksipuolisesti julistautunut alkuperäis-kansan jäseneksi. Hugganin (2007) termi välineellinen aboriginalismi vaikuttaa sopi-van hyvin Morganin tapaukseen. Mikä voisi olla kirjallisuuden kohdalla sopiva tapa korjata teot ja hyvittää aiheuttamansa kärsimys? Painetut teokset toistavat appropri-aatiota ja virheellistä viestiä loputtomiin. Dumbartungin lausunnossa kerrotaan, että Morgan ei ole ottanut kritiikkiä vastaan. Vuonna 1994 hän kiisti edes saaneensa kri-tiikkiä aboriginaaleilta (Reyes 2011). Teoksen loppuluvussa, jonka kertoja muistuttaa kovasti Morgania, kertoja kutsuu saamaansa kritiikkiä "ilkeiksi huomautuksiksi" (VOIM 222). Suuren suosion ja runsaan kirjamyynnin lisäksi hänet on korotettu vääristelemänsä ja loukkaamansa kulttuurin asiantuntijan asemaan. Kustantajan verkkosivujen mukaan teos on julkaistu 24 maassa, ja se on ollut *New York Timesin* bestseller 31 viikon ajan.<sup>33</sup> Esimerkiksi vuonna 1993 hän on pitänyt aboriginaalien kulttuurista luentoja Euroopassa ja Yhdysvalloissa (Waldron ja New-ton 2012, 72–73). Suomennoksen kolmannen painoksen lievetekstissä kerrotaan, että Morgania ovat työllistäneet "ylenmääräisinä tulvivat kutsut, joissa häntä pyydetään kertomaan kirjastaan ja aboriginaaleista niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassa" (VOIM kansilieve).

<sup>33</sup> <https://www.harpercollins.com/author/cr-102135/marlo-morgan/> Tarkistettu 28.10.2019.

Dumbartungin verkkosivujen mukaan Morganin luentotilaisuuksissa on järjestetty mielenosoituksia eri puolilla maailmaa. Mikään ei ole estänyt kirjan menestystä ja Morganin nostamista asiantuntijan asemaan. Japanin Kobessa Morgan on syyttänyt, että Dumbartungin lausunnon kirjoittaneet aboriginaalimiehet yrittivät tappaa hänet vuonna 1996, ja väittänyt yleisölleen, että yritys epäonnistui, koska Morgan edustaa kaikkea hyvää ja aboriginaalit edustivat kaikkea pahaa, ja lopussa hyvä voittaa. Lisäksi hän on tehnyt jyrkän eron läsnäolevien aboriginaalien ja hänen hyvän, aidon aboriginaaliheimonsa välille. Tokiossa Morgan sen sijaan on lähestynyt aboriginaaleja pidellen ruusua kädessään ja sanonut: "Ottakaa tämä rakkauden lahja, tulkaa luoksemme ja tulkaa yhdeksi meidän kanssamme. Tiedämme teidän olevan täynnä vihaa, mutta me rakastamme teitä yhtä kaikki." (Eggington, suom. AK.) Samassa tilaisuudessa Morgan on kuitenkin sanonut kuulijoille arvanneensa, etteivät ihmiset maksaneet 3500 jeniä tullakseen kuuntelemaan aboriginaalimiehiä (emt.). Romaanissa hän antaa erilaisen kuvan itsestään ja periaatteistaan: "Oikeat Ihmiset eivät syrji ketään" (VOIM 185). Kun romaanissa aboriginaalit väittävät aboriginaalien yliluonnollisia kykyjä huijaukseksi, kertoja vastaa, että "he ovat väärässä" (VOIM 196).<sup>34</sup> Samanlaista torjuntaa esiintyy fiktion ulkopuolella. Behrendtin (1998, 274) mukaan Morgan on kuuntelemisen ja kunnioittamisen sijaan kehottanut huijauksen paljastajia "liittymään muuhun maailmaan", koska "on aika".

Morgan ei ole hakenut hyväksyntää aboriginaaleilta, eikä hän ole ollut kiinnostunut heistä teoksensa lukijoina (Behrendt 1998, 274). Harper Collins Publishing ei ollut kiinnostunut tapaamaan aboriginaalien lähestystä Yhdysvalloissa vuonna 1996.<sup>35</sup> Vuoden 1994 painokseen tehtiin kritiikin jälkeen joitain korjauksia, jotka lisäsivät teoksen realistisuutta, tässä tapauksessa harhaanjohtavuutta (Ellis 2004, 153).

Behrendtin mukaan teosta on markkinoitu vetoamalla kulttuurin ja heimon kunnioittamiseen. Kirjailija väittää tarjoavansa näköalan siihen kulttuuriin, jota hän loukkaa ja jonka eläviä ihmisiä vastaan hän hyökkää ja jonka puolesta hän puhuu ja tekee päätöksiä positiossa, jossa olevaa kuunnellaan. Käsitellessään "jalon villin" pa-

---

<sup>34</sup> "The Aboriginal race has been long rumoured to vanish into thin air when confronted with danger. Many of the urban-dwelling natives say it was always a hoax. Their people were never able to do superhuman feats. But they are wrong. The art of illusion is being performed or mastered out in the desert." (Morgan 1994, sit. Behrendt 1998, 266.)

<sup>35</sup> Lisätietoja: A Report on Mutant Message Down Under no. 2. Coordinator Robert Eggington. Dumbartung Aboriginal Corporation. <http://web.archive.org/web/20030415074217/www.dumbartung.org.au/report2.html>

radigman ulkopuolella eläviä aboriginaaleja kirjailija osoittaa epäsensitiivisyyttä ja ennakkoluuloja ja kiistää heidän kulttuurisen autenttisuutensa. Hänen heimostaan tulee aboriginaaleja autenttisempi. Kulttuurisesta epäsensitiivisyydestä tulee jotain "faktan ja fiktion parametrien ulkopuolista", kun teoksesta tulee kirjailijan ja hänen tietojensa markkinoimisen väline. (Behrendt 1998, 263–267.)

Morganin tapauksessa pistää silmiin itsepäinen sinnikkyys, jolla kulttuurin väärinkäyttöä jatketaan kritiikistä huolimatta. Kirjallisuuden yhteydessä tällainen herättää kysymyksen misappropriation ajallisesta ulottuvuudesta. Tekstuaalinen kulttuuriappropriatio ei tapahdu vain julkaisuhetkellä. Seuraavassa alaluvussa jatkan teoksen saaman kritiikin selvittelyä erityisesti fiktiivisyyden näkökulmasta.

#### 4.3. "Jotakin faktan ja fiktion parametrien ulkopuolista"

Morgan sitoo fantasiansa nimenomaan Australiaan ja aboriginaaleihin sen sijaan, että keksisi aidosti fiktiivisen kulttuurin ja kansan. Kulttuurista valitaan "napsittavaksi" muun muassa kulttuurin nimitys, etnonyymi ja paikka. Hän sanoo tämän itsekin: "Tämä on kaunokirjallinen teos, joka pohjautuu Australian-kokemuksiini. Taphtumat olisi voinut sijoittaa Afrikkaan, Etelä-Amerikkaan tai minne tahansa missä sivistyksen todellinen merkitys vielä elää. Lukijan on itse löydettävä viestinsä minun tarinastani. — M.M." (VOIM 15.) Hän haluaa kuvata jotakin, "missä sivistyksen todellinen merkitys vielä elää". Hän käyttää muita kulttuureja instrumentaalisesti ja epätodennukaisesti länsimaisen kulttuurikritiikin välineenä.

Vuonna 2019 Harper Collins Publishing House lokeroi verkkokaupassaan Morganin teoksen fiktioksi, mutta samat verkkosivut väittävät, että teoksessa on aboriginaalien viisautta ja Morganin "todistajuutta". Harper Collinsin verkkosivujen esittelyteksti on harhaanjohtava:

Marlo Morgan's powerful tale of challenge and endurance has a message for us all. [...] **By traveling with this extraordinary community**, Morgan becomes a **witness** to their essential way of being in a world **based on the ancient wisdom and philosophy of a culture that is more than 50,000 years old**. (Harper Collins Publishing 2019.)<sup>36</sup>

<sup>36</sup> <https://www.harpercollins.com/9780060723514/mutant-message-down-under/> Tarkistettu 28.10.2019.

Sivulla on ladattavana lukuohje ja kirjailijan haastattelu. Lukuohje kehottaa muun muassa kiinnittämään huomiota siihen, mitä hyvää kertoja tekee tarinassa aboriginaaleille ja millainen suhde aboriginaaleilla on luontoon. Lukuohjeessa kysytään, oliko lukija vaikuttanut "sofistikoituneista tekniikoista, joilla he ovat oppineet ajan kuluessa parantamaan". (Harper Collins Publishing 2019.) Kustantaja markkinoi myös jatko-osaa *Mutant Message from Forever* (1998, suom. *Viesti ikuisuudesta* 1999) romaanina, mutta ratsastaen aboriginaalien viisaudella ("A Novel of Aboriginal Wisdom"), mikä tekee siitäkin kulttuuriappropriaatiota. Kirjailija oli jo myöntänyt huijauksensa (Gould 1996), mutta jatkoi toimintaansa. Antropologi John Stanton on arvioinut, että teos sisältää harhaanjohtavia ja vahingollisia väitteitä ja että teoksen vaikutuksia Amerikassa voi olla mahdotonta korjata. Robert Eggingtonin yhdistys keräsi yli vuoden ajan todistusaineistoa siitä, että Morgan ei ole kulkenut teoksessa kuvaamaansa reittiä eivätkä alueen aboriginaalit ole tavanneet häntä (Gould 1996; Eggington, ei vuotta). Morganin keksimä "kulttuuritietous" ylikuonnollisine ilmiöineen muodostaa suuren osan teoksesta.

Vaikka *Mutant Message Down Under* on paljastunut fiktioksi, yleisesti saatavilla olevan komplementaarisen ja väärinkäsityksiä korjaavan tosiasiatiedon puute on lukijoiden kannalta epäedullista siinä mielessä, etteivät he voi tietää, mitä kirjailija keksii itse ja mikä perustuu todellisiin kulttuureihin. Esipuheessa ja julkisuudessa Morgan vakuuttelee romaaninsa todenperäisyyttä eri tavoin. Välillä hän on jopa kieltänyt saaneensa aboriginaaleilta kritiikkiä (Ellis 2004, 155). Hän hämärtää teoksen fiktiivisyyden väittämällä, että kirjan luokittelu romaaniksi johtuisi siitä, että hän tahtoo pitää heimon turvassa, eikä teoksen fiktiivisyydestä (Behrendt 1998, 257; Ellis 2004, 153–154.) Suomennoksen esipuheessa Morgan kirjoittaa:

Olen kirjoittanut tositapahtumien jälkeen ja todellisen kokemuksen innoittamana. Kuten tulet huomaamaan, muistiinpanovälineeni eivät sattuneet mukaan. Kirjaa myydään romaanina pienen, lain ulottumattomissa elävän aboriginaaliheimon suojaamiseksi. (VOIM 11.)

Yleensä fiktioksi määritellään kertomus, jonka tapahtumat ovat keksittyjä. Morganin romaanin tapahtumat ovat keksittyjä, mutta hän väittää muun muassa esipuheessa teoksensa tapahtumien olevan tosia, mikä tekee teoksesta *hoaxin* eli kirjallisen huijauksen (ks. myös Eggington, ei vuotta). Kirjallisuudentutkija James Phelanin mukaan *hoaxissa*, kuten haamukirjoittamisessakin, todellinen kirjailija yrittää rakentaa itsestään implikoidun version (sisäistekijän), joka käy jostakusta muusta kuin kirjaili-

ja todella on (2005, 46). Osa Morganin lukijoista huomaa huijauksen, mutta osa ilmeisesti ei, koska Morgania kohdellaan kulttuuriasiantuntijana ja hänen teoksiaan suositellaan kulttuuritietoudeksi (Ellis 2004). Phelanin (2005, 46) mukaan todennäköisimmin lankaan menevät ne lukijat, jotka jakavat sisäistekijän arvomaailman.

Yleisestä moniin alkuperäiskansoihin liittyvästä tietämättömyydestä johtuen misrepresentaatio ja kulttuuriappropriaatio voivat aiheuttaa ongelmia, kun kirjan tiedot esitellään faktana. Kuten edellisestä alaluvusta kävi ilmi, kulttuurin kuvaus on harhaanjohtavaa. Behrendt (1998, 261) yhdistää kulttuuriappropriation käsitteen autenttisuuden käsitteeseen käsitellessään alaotsikon "Cultural Appropriation and Authenticity" alla tiedon oikeellisuutta, kulttuurin kunnioittamista ja määrittelyvaltaa. Behrendtin tulkinnan mukaan tekstissä määritellään oikeaa aboriginaalia esittämällä, että jos aboriginaali ei omaa yliluonnollisia kykyjä, tämä ei ole aito. Yliluonnollisten kykyjen urbaanit kiistäjät ovat teoksen mukaan väärässä. Tällä tavalla määritellen aboriginaalit eivät täytä aboriginaalin määritelmää, joten jäljelle rajautuu vain vaihtoehto, jossa ainoa oikeassa olija on Morgan, joka siis voi päättää, mikä on autenttista. (Behrendt 1998, 266.) Behrendt vastaa näin Morganin teoksessa esittämään kritiikkiin, jonka kohteena ovat teoksen alussa ongelmallisiksi leimatut modernisoituneet urbaanit aboriginaalit. Teoksen lopuksi Morganin kertoja kommentoi yliluonnollisten kykyjen epäilijöitä, jotka ovat taas juuri kaupungistuneita aboriginaaleja. Tästä syystä kaupunkilaisten aboriginaalien lukukokemus on erityisen kiinnostava.

Kerronnan luotettavuuden kannalta voidaan panna merkille, että muun muassa tiedollisia sisäisiä ristiriitoja on. Esimerkiksi Oikeat Ihmiset eivät ole koskaan aiemmin seurustelleet valkoisten kanssa (VOIM 66), mutta silti he ovat oppineet lähetysaarnajilta tuntemaan Jeesuksen ja Jumalan (VOIM 156). Morgan ennakoi ristiriitojen kritiikkiä vetoamalla esipuheessa siihen, että "muistiinpanovälineet eivät sattuneet mukaan (VOIM 11). Kertojana Morgania muistuttava "lääkäri" puhuu "tieteellisestä mielestään", joka on jotain sellaista, mistä hän pyrkii eroon (esim. VOIM 38, 73). Morgan on antanut todellisesta koulutuksestaan hyvin vaihtelevaa tietoa (Ellis 2004, 153). Fiktiivisen koulutuksensa auktoriteetilla Morgan esittää myös lukijoiden terveyden kannalta vaarallisia väitteitä:

Olen itse asiassa aivan varma siitä, ettei missään eikä koskaan eikä milloinkaan tämän maailman historian aikana ole vaikuttanut ainuttakaan lääkäriä, joka olisi osannut parantaa yhtään mitään. Jokaisen ihmisen parantaja asuu hänen sisänsään. (VOIM 117.)

Esipuheessa hän lupaa, ettei lukijan tarvitse vaivautua kirjastoon etsimään lisätietoja kulttuurista, koska hän esittää jo riittävästi tosiasiatietoa. Samalla Morgan samastaa ihonväritään mustat eri puolilla maailmaa sekä toisiinsa että köyhyyteen:

**Olen säästänyt sinut kirjastoreissulta sisällyttämällä kirjaan tärkeitä historiallisia tietoja.** Australiaankaan ei amerikkalaisen lukijani tarvitse matkustaa. Aboriginaalien nykyolot ovat nähtävissä missä tahansa Yhdysvaltain suurkaupungissa, jossa tummaihoiset asuvat omassa kaupunginosassaan ja heistä reippaasti yli puolet elää toimeentulotuen varassa. (VOIM 11.)

Hän tulee jälleen kiistäneeksi Australian alkuperäiskansojen kulttuurin erityisyyden ja toimijuuden tiedon tuottajina väittäessään, ettei näihin tarvitse erikseen tutustua eikä heistä tarvitse hänen oman kirjansa lisäksi hankkia muuta tosiasiatietoa.

*New agessa* kulttuureja ei kohdella ainutkertaisina eikä sellaisina kuin ne ovat, vaan kaikkia kulttuureja käytetään perennistisesti universaalin kosmologian materiaalina muiden seassa. Perennismissä kaiken pohjana on kosminen yhteys vain perinteiseksi mielletyn, ei modernin kesken (Redden 2012, 66). Myös *Viestissä oikeiden ihmisten maailmasta* eri uskonnot, kansat ja kulttuurit rinnastetaan toisiinsa tuon tuosta kuvitteellisin perustein.

Tämä kansa, samoin kuin monet Amerikan intiaaniheimot, uskoo että piirissä istuessasi sinun on syytä tarkkailla muita ympärilläsi, eritoten sitä joka istuu suoraan sinua vastapäätä. Tuo ihminen on henkinen peilisi. (VOIM 133.)

Morgan väittää havainneensa aboriginaalit vähäpuheisiksi ja löytäneensä sille syyn, joka on, että nämä kommunikoivat telepatian avulla. Tekstissä on antropologityypistä observoinnin tunnelmaa:

Minulle valkeni vihdoin miksi kävellessämme oli aina hiljaista. Nämä ihmiset kommunikoivat enimmäkseen ajatusten kautta. **Olin itse todistamassa sitä.** Vähäisintäkään ääntä ei kuulunut mistään, mutta toisistaan kolmenkymmenen kilometrin etäisyydellä olevat ihmiset vaihtoivat silti ajatuksiaan. (VOIM 84.)

Minäkertojalla on pääsy muiden mieleen. Autiomaan heimo viestii telepatian avulla myös luonnon ja delfiinien kanssa. "Juuri delfiinien kanssa he keskustelivat ensimmäisenä ajatuksin, ja delfiini näyttää että elämä on tarkoitettu iloiseksi ja vapaaksi" (VOIM 128–129).

Kuten Behrendtin (1998) artikkeli selostaa, kulttuurisia uskomuksia, perinteitä ja arvoja muutellaan mielivaltaisesti. Suurin osa teoksesta kuvaa keksittyjä ja



vääristeltyjä tai muiden kansojen perinteitä ja arvoja, esimerkiksi seuraavissa lainauksissa:

Oikeat Ihmiset uskovat, että aito muutos ihmisessä on mahdollinen vain ihmisen oman päätöksen kautta ja että kuka tahansa pystyy muuttamaan persoonallisuudestaan mitä tahtoo (VOIM 133).

Minulle kerrottiin, että kasvit ja puut laulavat ääneti meille ihmisille eivätkä pyydä vastineeksi muuta kuin että me laulamme niille (VOIM 73).

Heimo lähettää joka aamu ajatuksen reittinsä varrella oleskeleville eläimille ja kasveille [...] On kasvien ja eläinten asia tehdä oma valintansa. (VOIM 73.)

Heimo kysyy unisieppariltaan neuvoa monenlaisiin pulmiin (VOIM 144).

Morgan nimeää aboriginaalikulttuurin käytännöiksi telepatian ja muut yliluonnolliset voimat, uskon kasvien ja eläinten itse valitsemaan kohtaloon, piittaamattomuuden ekologiasta ja yhteydestä maahan, valehtelemattomuuden, täydellisen mitään salaamattomuuden ja nenän varjoon perustuvan sukulaisuusajattelun. Hän sekoittaa eri kulttuurien käytäntöjä keskenään epätodenmukaisesti eikä ymmärrä, miten itseidentifikaatio yhteisössä toimii. Veriosuuksia identiteetin määrittäjänä pidetään mielivaltaisena ja koloniaalisena eurooppalaisena käsityksenä. Morgan esittää kulttuuriin kuuluviksi arvoiksi virheellisesti uhrautuvuuden, epämaterialistisen individualismin ja fatalismin, ja lisäksi hän esittää virheellisesti, että kulttuurista puuttuisi tärkeitä vastuuta, huolehtimista ja jakamista koskevia arvoja. Näin Morganin luoma kuva luo tilan *new agen* viestille. (Behrendt 1998, 263–267.)

Morganin teoksessa uudelleenmääritelty perinne ymmärretään romanti-  
stisesti primitiiviseksi, joka on säilynyt aikakapselissa. Aito aboriginaali ei hetkahda  
mistään, ei kolonisaatioprosessista, omaisuuden viemisestä, kansanmurhasta, rais-  
kauksista, köyhyydestä, piikkien päällä kävelystä eikä taudeista. Jalosta villistä muo-  
dostettu romantisoitu kuva toimii niin, etteivät ihmiset joudu kohtaamaan tapahtu-  
nutta todellisuutta. Toinen romantisoinnin piirre on passiivisuus, joka antaa ymmär-  
tää, että aboriginaalit hyväksyvät kaiken sorron. He ovat epäpoliittisia, eivät valita  
eivätkä vihaa vaan hyväksyvät kaiken kohtalonomaisesti. He ovat lapsen kaltaisia,  
iloisia ja viattomia eivätkä pysty itse kertomaan omaa viestiään. (Behrendt 1998,  
267–271.)

*New agen* ajattelutavassa otetaan positio kulttuurisen tiedon tuottajana,  
mikä vie ihmisiltä position oman kulttuurinsa toimijoina, jolloin ei tunnusteta, että  
näiden kulttuuri, historia ja olot ovat erityisiä ja omanlaisiaan ja että aboriginaaleilla

voi olla itseään koskevaa tietoa enemmän kuin muilla. Morganin mukaan aboriginaalit halusivat antaa hänelle tilaisuuden ymmärtää ihmisen suhdetta maahan ja muihin ihmisiin. Ymmärtäminen on kuitenkin eri asia kuin se, että todellisuudessa hän toimii muiden asemesta ja puhuu heidän äänellään kulttuurin kuvaa vääristellen. Haastattelussa hän on sanonut:

They simply wanted me to be given an opportunity to understand what our relationship is to the earth, and to our fellow man. And that's really what the book is all about. (Sit. Reyes 1994.)

Morgan jakoi kirjansa ensimmäistä versiota myydessään teepuuöljyä palattuaan parin kuukauden Australian-matkaltaan Yhdysvaltoihin. Toisesta versiosta hän otti jo 350 000 kappaleen painoksen. Varsinaista mainontaa omakustanne ei tarvinnut vaan tieto levisi "puskaradion" välityksellä. (Ellis 2004, 150.)

Lukijalla on aina mahdollisuus valita lukustrategiansa. Pohdin lukiessani, miten voisin nauttia teoksesta asennoitumalla siihen viihteenä. Lukukokemukseni mukaan nauttiminen tai edes viihtyminen olisi vaatinut eettisten ongelmien pitämistä viihdyttävänä – essentialisointia, rodullistamista, urbaanien leimaamista, stereotypiointia, oikeuksien loukkauksia, kulttuurin väärinkäyttöä, identiteetin appropriatiota, *new agen* ongelmia ja niin edelleen. Olisi pitänyt lähteä mukaan arvomaailmaan, jossa kohdistetaan kritiikkiä aboriginaaleja kohtaan, kyseenalaistetaan heidän alkuperäiskansaisuutensa ja leimataan kaupunkilaiset aboriginaalit. Morgan määrittelee aboriginaaliuden tavalla, joka olettaa, että aitoutta ylipäänsä pitää etsiä. Essentia löytyy elämäntavasta ja autiomaasta. Ollakseen teokselle myötämielinen lukijan täytyy joko ajatella, että kaupunkilaiset ansaitsevat kritiikin, tai että teoksella ei ole mitään tekemistä aboriginaalien kanssa, vaikka kaikki puhuu sitä vastaan: teoksen markkinointi, ethos ja opetus, teoksen sisältö ja sen sanat.

Morganin teosta ei kohdella huijauksena, puhutaan sitten teoksen levittämisestä, markkinoinnista tai vastaanotosta. Kirjallisuuden opettaja Cathy Ellisin mukaan tämän "virallisesti" fiktiivisen teoksen kohdalla on käytetty monia eri strategioita, joilla se on käytännössä kaikesta huolimatta positioitu tietokirjallisuudeksi ja joilla sen autenttisuutta ja suosiota on lisätty. Fiktioleimalla on vältetty syytökset tekaistusta tiedosta ja kulttuuriappropriatiosta. (Ellis 2004, 154–155.)

Teoksen perennismien ja terapeutisuuden ei väitetä kuitenkaan syntyvän teoksen fiktiivisyydestä tai kertomuksellisuudesta vaan sen totuudellisuudesta, alku-

peräiskansojen ikivanhasta viisaudesta. Teosta ei ole tarkoitettu luettavaksi fiktiona vaan lukijan täytyy lähteä mukaan kulttuurin hyödyntämisen eetokseen. Teoksen tapahtumien fiktiivisyys on täysin selvää – ellei usko ylikuonnolliseen – mutta fiktiivisyys kiistetään parateksteissä ja viimeisessä luvussa (VOIM 214–223). Toisaalta paratekstit ovat myös toisinaan fiktiivisiä. Morganin teos on kuitenkin *hoax*, koska kirjoittaja ei ole se, joka hän väittää olevansa (salaisuuksiin initioitu aboriginaali). Laajasta suosioista tulee merkittävä osa kulttuuriappropriation ongelmaa, koska suuri lukijakunta tuo vaikutusvaltaa. Ovatko lukijakunta, kirjan ostajat ja suosittelijat, siis osasyllisiä epäeettiseen kirjalliseen kulttuuriappropriatioon? Ainakin he mahdollistavat loukkauksen ja väärinkäytön loputtomalta näyttävän toistamisen.

Kirjallisuudentutkija Daniel Heath Justiceen mukaan Yhdysvalloissa alkuperäiskansojen lapset oppivat mediasta, että heidän olemassaolonsa voidaan aina kyseenalaistaa, ja että heidän identiteettinsä ja uskomuksensa ovat takapajuisia, taikauskaisia ja pahoja. *New agesta* he puolestaan oppivat, että heidän identiteetistään ja uskomuksistaan voi väittää mitä tahansa ja että niitä voi muokata ja myydä ottamatta heidän kulttuurejaan eettisesti huomioon. (Justice 2000, 22.) Hän kuitenkin ajattelee, että ajat ovat muuttumassa. He itse tietävät itseään koskevan totuuden ja tulevat kertomaan siitä itse, jolloin oikea koulutus (viittaus Forrest Carterin teokseen) voi alkaa (emt., 33).

Morganin teoksen tavoin myös Forrest Carterin teoksessa *The Education of Little Tree* (1976) alkuperäiskansaan kuuluvat ihmiset kuolevat ja jäljelle jäänyt valkoinen henkilö jää vaeltamaan irrallisena ilman yhteisöään, mikä tarjoaa tilan spekulatiiviselle tilanteelle, jossa ainoat alkuperäiskansaihmiset ovatkin valkoisia yhteisön ulkopuolisia (Justice 2000, 32; Carterista lisää luvussa 5.3.). Tällaisten teosten kautta levitetään erilaista kuvaa maailmasta esimerkiksi monikulttuurisuuskasvatuksessa:

With texts like *Little Tree*, school systems **can claim a multicultural focus** without any confrontation of issues of power, violence, or oppression. The perspective of the students returns to the hegemony of Euroamerican values, all the while shrouded in the self-satisfaction of **superficial diversity awareness**. (Justice 2000, 25.)

Jos ihmiset saavat Morganin ja Carterin teosten tapaisen kirjallisuuden lukemisesta tunteen myönteisestä monikulttuurisuudesta ja kulttuuritietouden levittämisestä vaikkapa kouluissa, on välttämättömän tärkeää levittää tietoa siitä, että nämä teokset eivät oikeasti tule eri kulttuureista vaan ne ovat valtaväestön kirjailijoiden muulle val-

täväestölle kirjoittamia teoksia, joiden tietopohja on heikko ja virheellinen, ja että teokset eivät kunnioita kuvaamaansa kulttuuria vaan päinvastoin kiistävät sen toimijuuden. Kannattaa huomata, että väärinkäyttö vaikuttaa yleiseen mielikuvaan monikulttuurisuudesta, jos monikulttuurisuutta käytetään verukkeena antaa kaupallisille ja poliittisille huijauksille tilaa (Huggan 2007, 106–107).

Kertomusmaailmassa esitetyn fiktiivisen kulttuuriappropriaation lisäksi teokseen yhdistyy kulttuuriappropriaation piirteitä yritys- ja koulutustoimintana, jolle on luotu kysyntää markkinoilla. Aboriginaalien kansallisuusnimitys (aboriginaalit) on kulttuuriapproprioitu. Kun kirjailija suhtautuu aboriginaalien kulttuuriin niin kuin se olisi hänen muokattavissaan, hän käyttää kulttuuria materiaalina. Kun hän keksii heimon, jonka jäsenyys tekee hänestä itsestään alkuperäiskansan jäsenen ja pätevän puhumaan sen puolesta, hän käyttää kulttuuria instrumenttina. Kirjailijana hän ei käytä luovuuttaan ja mielikuvitustaan oman fiktiivisen kulttuurin kuvitteluun vaan hän välineellistää tähän tarkoitukseen aboriginaalien ikivanhan kulttuurin. Teoksia myydään heidän viisaudellaan. Ilmiö on sosiaalinen siinä mielessä, että Morgan ei vain ota tietäjän ja määrittelijän positiota vaan se annetaan hänelle sosiaalisesti.

Kuten Daniel Heath Justice ajattelee, räikeimpiäkään appropriaatiotapauksia ei pitäisi nähdä vain yksittäistapauksina vaan tulee nähdä se oikeutus, jolla määrittelyä tehdään ja kannatetaan (Justice 2000, 32). Morganin teos ilmentää monia yleisiä ajattelutapoja, kuten valkoisten oikeus määrittellä muita mielensä mukaan, rodullistaminen, väärä yleistäminen, katoavan alkuperäiskansan myytti ja oikeus muiden kulttuurien luvattomaan hyödyntämiseen, uskonnolliseen eksploitaatioon ja identiteetin appropriatioon.

## 5. KIRJALLISUUTEEN LIITTYVIÄ KULTTUURISIA KÄYTÄNTÖJÄ

Tässä luvussa siirrytään yksittäisten teosten analyysistä kirjallisuusinstituutioon liittyvään pohdintaan. Se, miten yhteiskunnassa suhtaudutaan kirjallisuuteen ja siihen liittyviin käytäntöihin, on olennaista kulttuuriappropriaatioon liittyvien kulttuuristen käytäntöjen kannalta. Alaluvussa 5.1. kulttuuriappropriaation käsittely laajenee selvemmin kirjallisuussosiologian tutkimuskohteisiin, kirjallisuusinstituutioon, johon vaikuttavat sananvapauden ihanteet, kirjailijoiden ja muiden oikeudet. Alaluvussa 5.2. käsittelen kulttuuritietouden käyttöä kirjallisuudessa. Keskityn siihen, miten kirjailijat tuovat esille tietolähteitään ja vieraisiin kulttuureihin perehtyneisyyttään ja millaisia muita kirjallisia käytäntöjä vieraiden kulttuurien hyödyntämiseen kirjallisuudessa liittyy. Aineistona ovat kynnystekstit, kuten esipuheet ja lähdeluettelot, joita kaunokirjallisuudessaakin joskus käytetään. Alaluku 5.3. on omistettu kulttuuriappropriaation alalajeille, kuten identiteetin ja position appropriatiolle, joita käsittelen lähinnä alkuperäiskansatutkimuksen avulla. Alaluvussa 5.4. luen Sherman Alexien romaania *Indian Killer*, jossa käsitellään appropriatiivisia kirjallisia ja kulttuurisia käytäntöjä fiktion keinoin. Luennalla havainnollistan kaunokirjallisuuden kykyä esittää yhteiskunnallista ongelmaa, jonka teoreettinen käsittely on monimutkaista.

### 5.1. Ventrilokismi ja sosiokulttuurinen sensuuri

Kun kulttuurin tai äänen appropriatio ymmärretään ongelmaksi ja halutaan saada asioita muuttumaan, pyrinnot ymmärretään helposti sensuuriksi. Esimerkiksi Koko Hubara (2016b) on kertonut blogissaan saaneensa syytöksiä sananvapauden rajoittamisesta kirjoitettuaan edellisessä blogikirjoituksessaan (Hubara 2016a) kulttuurisesta omimisesta kirjallisuudessa.

Käsittelen lyhyesti vuosien 1988–1990 ja vuoden 1992 keskusteluja, jotta selviää, mitä kautta kulttuuriproppriaation käsite on tullut kirjallisuuden taiteenalalle ja miten kulttuuriappropriatio liittyy sensuuriin. Referoin tässä alaluvussa tutkimuskirjallisuutta perusteellisesti, koska julkisuudessa ja mediassa on nykyään melko yleistä syyttää sensuurista niitä, jotka haluavat puhua kulttuuriappropriatiosta. Tutkimukset kuitenkin paljastavat yllättäen päinvastoin, että kulttuuriappropriatiolla itsessään voi olla sensuroiva vaikutus kulttuureihin.

Kirjallisuuden kulttuuriappropriaatiosta puhutaan joskus myös niin sanottuna ventrilokismina, jossa historiassa ja nykypäivässä vallitseva epätasa-arvo ja rasismi vaientaa muut kuin valtaväestön kirjailijat, jolloin valtaväestön kirjoittamat kuvaukset muiden kulttuureista muodostavat "vallitsevan totuuden" heistä yhteisöinä ja kulttuureina. Valtaväestön kirjailijat siis tavallaan syrjäyttävät muiden väestöryhmien "äänen" ja asettuvat näiden paikalle verrattuna tilanteeseen, jossa kaikki voivat tasa-arvoisesti puhua itse omasta puolestaan ja kertoa itse oman tarinansa. Daniel Heath Justicen mukaan puolestapuhuminen voi vaikuttaa siten, että kun alkuperäiskansoista vaalitaan kuvaa vaurioista ja menetyksistä kärsineenä kansana, alkuperäiskansan jäsen pysyy Toisena ja pienennettynä varjona entisestään. Kolonialistisessa fantasiassa tarvitaan kolonialistin hyväntahtoisuutta kolonisoitujen nostamiseksi. Jos "todellinen" on kolonialistitahon imaginaarisessa jotain, joka kerää museossa pölyä, alkuperäiskansoille jää vain suru todellisuuden menetyksestä. Kirjallisuudessa tämä tarkoittaa, että fantasiasta tulee alkuperäiskansoille jopa vaarallista. Toisaalta realistinen fiktio voi sulkea pois vaihtoehtoja luonnollistaessaan kolonialismin ja sen vaikutukset niin kuin realismia pakeneva eskapistinen kirjallisuuskin. (Justice 2018, 147–148.)

Puolestapuhuminen tapahtuu usein niin, että puhuja ei ole tietoinen siitä, mitä tekee, tai sitten esittää olevansa puhumatta kenenkään puolesta (Hart 2003, 214). Puolestapuhuminen terminä kiinnittää kaiken huomion siihen, kuka puhuu, siis toimijuuteen, mutta käytännössä sen haitoista puhuttaessa vedotaan myös ulkopuolisen puheen sisältöön, laatuun ja vaikutuksiin. Toimijuuden lisäksi esittämisen tapa ja kuvaamiseen liittyvät seikat ovat merkittäviä. Vieraan kulttuurin esittämisessä vikana voi olla esimerkiksi koko kulttuurin esittäminen kielteisessä valossa. Eläviä kulttuureja saatetaan kuvata niin kuin ne olisivat kuolleet tai kuuluisivat menneisyyteen, vaikka ne ovat nykyihmisten arkea, jolloin stereotyyppit ja väärinkäsitykset valtaavat tiedon paikat (esim. Deloria 1998 ja 2004; Lehtola 2017; Aikio ja Aikio 1993, 81–82). Veli-Pekka Lehtolan (2017, 96) mukaan saamelaisia kuvaavassa kaunokirjallisuudessa ja myös tieteellisessä tutkimuksessa kiertävä käsitys heistä katoavana kulttuurina on vaikuttanut heitä koskeviin poliittisiin päätöksiin. Ajatus on yhdistetty myös sosiolidarvinistiseen näkemykseen kulttuurin tukemisen luonnottomuudesta.

Pohjois-Amerikassa vastaavaa *vanishing Indian* -myyttiä on tutkittu paljon, ja se on liitetty asuttajakolonialismiin. Patrick Wolfen (2016, 186) mukaan assimilaatio, jossa halutaan "poistaa intiaani ihmisestä" ja tehdä yhteisön jäsenistä vain yksilöitä,

on eräänlaista sosiaalista kuolemaa. Kolonialismissa myös kulttuuriperinnön kontrolli saatetaan riistää alunalkaen väkisin ja tyhjentää kulttuuri-elementit merkityksistään (Nicholas 2018).

Vaihto-opiskelijoiden opettajana toiminut Cath Ellis on raportoinut Australiaan muualta tulevien ulkomaalaisten aboriginaaleja koskevista mielikuvista. Vaikka Marlo Morganin teos (ks. luku 4) on Australiassa aika tuntematon, se on osoittautunut merkittäväksi vaihto-opiskelijoiden, erityisesti pohjoisamerikkalaisten, tietolähteeksi. Muut kuin australialaiset ottavat teoksen helposti todesta. Ellisin mukaan Morgan on ilmiö. (Ellis 2004, 149.)

Onko kirjailijan kritisointi sensuuria, vaikka kirjailija tekee vahinkoa muille? Kanadassa puhuttiin kirjailijoiden sananvapaudesta näkyvästi 1980-luvun lopulla ja 1990-luvun alussa, kuten tutkielman johdannossa kävi ilmi. Keskustelun alkupisteenä oli kirjailijoiden keskinäinen tasa-arvo (ks. Lutz 2007a [1990]; Coombe 1998, 208–215; Bondy-Cusinado 1995; NourbeSe Philip 1997; Post 1998; Cohen 2001). Women's Pressin uutiskirjeistä vuonna 1988 kirvonneessa keskustelussa yritettiin kirjailija ja juristi M. NourbeSe Philipin (1997) mukaan nostaa esiin rasismia kustannusmaailmassa ja kirjallisuudessa, mutta keskustelu muuttui saman tien sananvapauteskeusteluksi. Julkinen keskustelu ei edennyt ratkaisemaan alkuperäistä aihetta, mitä voitaisiin tehdä, jotta vähemmistökirjailijat saisivat kirjoittaa. NourbeSe Philipin mukaan tämä oli argumentaatiovirhe, niin sanottu savusilli eli hämäys, jolla saatiin puheenaihe pois rasismista, jota hänen mukaansa esiintyy niin kirjallisuuden rahoituksessa, julkaisemisessa, levityksessä kuin kritiikissäkin. Kokonaiset maailman kuvat ja äänet jäävät kirjallisuuden ulkopuolelle.

Vuoden 1992 keskustelu oli alkanut siitä, kun Canada Council oli neuvota-antavan komiteansa neuvosta pitänyt kulttuuriappropriaatiota vakavana asiana ja yhteistyötä vähemmistöjen kanssa hyvänä strategiana loputtomien stereotyyppien välttämiseksi. Kolmeviikkoinen keskustelu nousi äkillisesti ja oli raivokasta, vaikka mitään konkreettista muutosta esimerkiksi valtion virastojen toiminnassa ei ollut tapahtunut. (Coombe 1998, 212–214.) *Voice appropriation* saatettiin määritellä keskustelun lomassa jopa samaksi kuin kirjallisuus itsessään (Coombe 1998, 211). Välillä väitettiin, että taiteen mestariteoksia ei olisi koskaan tehty, jos kulttuuriappropriaatiota (äänen appropriaatiota) ei harjoitettaisi. Kuitenkaan Shakespearen oikeutta *Hamletin* kirjoittamiseen ei voi rinnastaa alkuperäiskansojen taisteluun itsemääräämiso-

keuden puolesta, kuten ei myöskään juutalaisten julkaisukieltoon Kolmannen valtakunnan aikana. (Coombe 1998, 231.) Tästä keskustelusta on peräisin The Writer's Union of Canadian nimissä esitetty ja paljon siteerattu määritelmä (Ziff ja Rao 1997, 1; Scafidi 2005, 9; ks. tämän tutkielman luku 1.1.).<sup>37</sup>

Kustantamo Women's Pressin julkaisupoliittinen linja vuosina 1988–1990 oli muun muassa se, että he välttivät julkaisemasta kirjallisuutta, jonka päähenkilön kokemusmaailma on olennaisesti kirjoittajalle kaukainen: "[Women's Press] will avoid publishing manuscripts in which the protagonist's experience in the world, by virtue of race or ethnicity, is substantially removed from that of the writer" (Bondy-Cusinado 1995, 1).<sup>38</sup> Kyseistä keskustelua on analysoitu runsaasti jälkepäin. Toimittaja Jesse Wenten (2017) mukaan seuranneessa keskustelussa lähinnä retoriset argumentit jakoivat ihmisiä, asettivat vastakkain kulttuuriappropriation ja sananvapauden ja piilottivat erilliset tarinat. Wenten mukaan kulttuuriappropriatio on institutionaalistunutta, ja Kanada ylipäänsä perustuu alkuperäiskansojen kulttuurien, elämän ja maiden appropriationiin. Hänestä tarinankertojillakin on velvollisuuksia, kuten olla teeskentelemättä, että epätasa-arvoisesta perustasta olisi päästy irti. Wenten mielestä sananvapauskeskustelu ja appropriatiokeskustelu pitäisi yhdistää kuuntelemalla alkuperäiskansoja. Kulttuurikirjoittaja Navneet Alangin mukaan keskustelu rakentuu usein valkoisen kanadalaisen näkökulman tuomisesta keskiöön ja normiksi siten, että muiden erityiset kulttuuriset kokemukset suljetaan ulos. Kyse ei ole siitä, onko oikeus tuottaa jokin tarina, vaan siitä, että valtaväestön kirjailijoilla on vuosisatoja pitkä perinne oikeudessaan puhua sekä omasta että muiden puolesta. Siksi on syntynyt jännitte ja taistelu representaatiosta. Taistelu kumpuaa halusta löytää nyansoitunutta ja moniulotteista kuvausta myös vähemmistöjen kulttuureista ja näkökulmista. (Alang

---

<sup>37</sup> Keskustelua käytiin muun muassa sanomalehti *Globe and Mailin* sivuilla. Esimerkiksi toimittaja Stephen Godfrey määritteli termin *cultural appropriation* vähemmistöjen tai kirjoittajalle vieraiden kulttuurien kuvaukseksi kirjallisuudessa, mutta se on hänelle myös tietokirjallisuuteen liittyvä käsite ja tarkoittaa muiden kuin oman kulttuurin tai vähemmistön fiktiivistä ja ei-fiktiivistä esitystä ("the depiction of minorities or cultures other than one's own, either in fiction or non-fiction") (sit. Coombe 1993, 250; *Globe and Mail* 21.3.1992).

<sup>38</sup> Osa julkisen keskustelun argumenteista keskittyi kirjallisuuden episteemiseen laatuun ja kirjailijuuteen: kuvauksen totuudellisuuteen, kulttuuriin liittyvään tekijyyteen, piiloon jäävään tietoon ja kerronnalliseen luovuuteen. Osa argumenteista kohdistui etiikkaan: vapauteen, oikeuksiin tai saavutettavuuteen, omistajuuteen, mahdollisuuksiin, rasismiin, tasa-arvoon, solidaarisuuteen, poliittiseen tehoon ja moraaliseen vastuuseen. Meta-argumentit liittyivät poliittiseen korrektiuteen, keskustelun suunnanmuutokseen ja absurdiuteen. Lisäksi yleisiä olivat esteettiseen arvoon ja kaupalliseen houkuttavuuteen liittyvät argumentit. (Bondy-Cusinado 1995.) Tässä ei voida käsitellä argumentteja syvemmin, mutta jo tästä näkee, että aiheessa on muutakin kiinnostavaa kuin sensuuri, joka on kuitenkin usein hallinnut keskustelua.



2017.) Kirjallisuus saa roolin äänen ja puheen välineenä, mitä se on aina ollutkin, mutta ei tasa-arvoisesti.

Oikeustieteilijä Rosemary Coombe on huomauttanut, että ehdotuksia ja huolenaiheita rasismiin ja väärin mielikuvien vähentämiseksi ei otettu julkisessa keskustelussa vastaan haasteena kirjailijoille saavuttaa korkea taso vähemmistöjen kuvauksessa. Sen sijaan puheenaihe ymmärrettiin mielikuvituksen rajoittamisena. Kauhukuvien maalaaminen oli alkanut heti: totalitaristinen valtio, holokausti, gulagit, kirjaroviot, ajatuspoliisit, arjalaiset, sensuuri ja Venäjä mainittiin pikimmiten. (Coombe 1998, 210–211.) Näin kävi siitä huolimatta, että rasismista puhuvan osapuolen tavoitteena oli vähentää luutuneita stereotyyppioita eli parantaa vapaan mielikuvituksen mahdollisuuksia. Periaatteessa voisi ajatella, että jos valkoisten kirjailijoiden vapaus (tai sen väärinkäyttö) kahlitsee muita, täytyy tapahtua jotain muutoksia, jotta vapaus olisi kaikilla. Muutostoiveisiin sisältyy ajatus, että muut voisivat muuttaa toimintaansa, eikä muutostoiveen (mielipiteen) esittäminen ole automaattisesti sananvapauden rajoittamista. Lisäksi kustantamoilla on vapaus julkaista millä perusteilla tahtovat. Women's Press julkaisi avoimesti perustelut, miten he valikoivat julkaisemaansa materiaalia. Kustantamo oli kuitenkin linjauksesta sisäisesti erimielinen.

Rasismista ja stereotyyppioista keskustelemisen välttely ja keskustelun tukahduttaminen on niin sanottua *sosiokulttuurista sensuuria*, joka tarkoittaa "tietyn diskurssin jättämistä ulkopuolelle kulttuurin markkinoilta sosiaalisten ryhmien välisen kilpailun seurauksena" (Cohen 2001, 119; suom. AK). Kirjallisuuteen liittyvää sensuuria ja itsesensuuria Kanadassa tutkineen Mark Cohenin (2001) mukaan kustannusala ja kirjallisuuskritiikki vaikuttavat vähemmistöihin kohdistuvaan sensuuriin monin tavoin. Vähemmistökirjailijat kohtaavat ylipäänsä yhteiskunnassa sosiokulttuurista sensuuria, joka vaikuttaa jo koululaitoksen ja kielipolitiikan kautta. Esimerkiksi historiankirjoituksen ja -opetuksen valikointi on sensuurin muoto, joka vaikuttaa kirjallisuuteen ja kulttuuritiedon opetukseen kouluissa ja sitä kautta lukijoiden tietotasoon ja odotuksiin. Stereotyyppiat vaikuttavat monta kautta vähemmistökirjailijoiden työhön ja johtavat itsesensuuriin. Jos alkuperäiskansojen kirjailijoiden teokset eivät saa asiantuntevaa huomiota kriitikoilta, tämä vaikuttaa siihen, että heidän teoksensa mielletään obskuureiksi. Heidän kirjoittamaansa kirjallisuutta arvioidaan mahdollisesti kolonialististen stereotyyppioiden mukaisesti. (Cohen 2001, 123–129.)

Cohenin mukaan kustantamoissa tapahtuu myös varsinaista sensuuria, jolla alkuperäiskansojen kohtelu ei pääse julkisuuteen. Esimerkiksi Maria Campbellin omaelämäkerrasta *Halfbreed* (1973) oli poistettu kustantamossa erittäin tärkeä osuus, joka kuvasi poliisin harjoittamaa väkivaltaa. Tällainen on sensuuria ideologisin, ei esteettisin perustein. (Cohen 2001, 126; myös Lutz 2007b, 35, 44n.) Kulttuuririappropriation kannalta on huomattavaa, että sensuuria on joskus vaikea erottaa editoinnista täsmällisesti. Kielteinen kustannuspäätös ja teokseen tehdyt muutokset ovat Cohenin määritelmän mukaan sensuuria silloin, kun ne tehdään ideologisin perustein. Sensuuria esiintyy aina yhteiskunnassa, missä ideat ja kulttuurit kilpailevat. Sitä ei voi välttää, joten on keskusteltava, miten sitä harjoitetaan vastuullisesti, avoimesti ja inhimillisesti. (Cohen 2001, 121–129.)

Kirjallisuudessa sosiokulttuurista sensuuria edustavat Cohenin (2001, 121–129) mukaan:

- 1) kulttuurin portinvartijat, kommunikaation keinojen ja väylien vartijat, jotka hallitsevat kustantamoja, kritiikkiä, tutkimusta ja antologiavalintoja,
- 2) tekstien muokkaaminen dominoivan kulttuurin vaatimusten mukaisiksi ja
- 3) äänen appropriatio, jossa valkoiset kirjailijat kirjoittavat ei-valkoisten äänellä
- 4) itsesensuuri, joka on muodoista monimutkaisin.

Vaijentamisella on monenlaisia mekanismeja ja käytäntöjä. Kirjailija Beatrice Culleton Mosionier on kuvannut Cohenin mielestä osuvasti erästä mekanismia romaanissaan *In Search of April Raintree* (1983):

Then two men came over and one asked Cheryl what it was like being an Indian. Before she could reply, the other man voiced his opinion and the two soon walked away, discussing their concepts of native life without having allowed Cheryl to say one thing. (Sit. Cohen 2001, 130.)

Tätä voi kutsua äänen appropriatioksi, joka vaientaa, koska siinä muut puhuvat jonkun puolesta eivätkä kuuntele. Äänen appropriatio on Cohenin (2001, 129–131) mukaan sensuuria silloin, kun tilaa on rajoitetusti ja vähemmistökirjailijan ääni jää toiseksi ja kuulematta silloin, kun ulkopuolinen kirjailija ottaa tilaa julkaisutoiminnassa ja vie lukevan yleisön huomion. Kanadassa valkoiset kirjailijat ovat luoneet "intiaanimateriaalin" markkinat. Jos natiiviamerikkalaiset kirjailijat eivät tulkitse omia tra-

ditioitaan samalla tavalla kuin valkoiset kirjailijat — yleisölle tutussa kirjallisuustraditiassa — alkuperäiskansojen kirjailijoiden teokset eivät myy eivätkä heidän tarinansa ja näkökulmansa tule yleiseen tietoon. Tämä koskee myös akateemista kirjoittamista ja julkaisua. Aiheesta on järjestetty seminaareja viimeistään 1980-luvun alussa. Yksi käytetty termi on ollut "Native copyright", jota on nimitetty jopa fasistiseksi sananvapauden rajoittamiseksi. Syytökseen on vastattu osoittamalla se retoriikaksi ja kehotamalla valtaväestöä empatisoimaan:

Imagine yourselves in this condition and imagine the writer of that dominating culture **berating you for speaking out** about appropriation of cultural voice and **using the words 'freedom of speech' to condone further systemic violence**, in the form of entertainment literature about your culture and your values and all the while, yourself being disempowered and **rendered voiceless through such 'freedoms'** (kirjailija Jeannette Armstrong, sit. Cohen 2001, 131).

Tiivistettynä sosiokulttuurisessa sensuurissa ja sensuurissa, jota elokuvatarkastajat ja koulujen lukemistojen karsijat tekevät, tehdään ideologisesti motivoituja, uskomusjärjestelmiin liittyviä valintoja. Yhtään tapausta ei pitäisi kuitenkaan tuomita suoraan sensuuriksi ennen kuin tilannetta ja sen kontekstia on tutkittu. (Cohen 2001, 149.) Bondy-Cusinadon (1995, 7) sanoin "jos heilutetaan liian aikaisin sensuurin punaista lippua", media vaihtaa keskustelun rasististen rakenteiden muuttamisesta keskusteluksi valtaväestön kirjailijoiden sananvapaudesta.

Sen lisäksi, että tutkitaan, miten kirjailijat kirjoittavat itselleen vieraista kulttuureista, voi olla valaisevaa tutkia, miten kirjailijoiden oman kulttuurin kuvauksia kohdellaan. Campbellin omaelämäkerran sensuurin lisäksi Hartmut Lutz on pitänyt epäoikeudenmukaisena kirjallisuudentutkimuksen puuttumista ja kunnoituksen puutetta, joka näkyy esimerkiksi siinä, kuinka *The Oxford Companion to Canadian Literature* on kuvannut alkuperäiskansoilta tulevia omaelämäkertoja "protestikirjallisuutena", "militantteina" ja "sloganistisina" tavoittamatta teosten ansioita. (Lutz 2007b, 72.) Tällaista määrittelyvallan käyttöä voidaan analysoida ainakin Miranda Frickerin *episteesien epäoikeudenmukaisuuden* käsittein, jolloin puhutaan muun muassa siitä, että henkilöä ei uskota ihmisryhmään kuulumisen vuoksi (*testimonial epistemic injustice*). Toinen episteesien epäoikeudenmukaisuuden muoto on hermeneuttinen epäoikeudenmukaisuus (*hermeneutic injustice*), joka tarkoittaa sitä, että erilaisen käsitteellisen kehyksen ja vuorovaikutuskäytäntöjen vuoksi eri ihmisryhmiä ei ymmärretä. (Koskinen 2014, 19.)

Saamelaisten sananvapaudesta opinnäytteen tehneen Pirita Näkkäljärven (2017, 31–34) mukaan sananvapautta rajoittaa muun muassa se, että valtaväestö ei tiedä eikä ymmärrä olemassa olevia maailmankuvien eroja. Kun saamelaiset antavat medialle haastatteluja, valtaväestöön kuuluvat journalistit eivät välttämättä ymmärrä, mitä haastateltava sanoo. Media ja sosiaalinen media paljastavat tietämättömyyden ja maailmankuvien välisen kuilun lisäksi epistemologisen tuhon (*epistemicide*), koska saamelaisten tieto puuttuu julkisesta keskustelusta. Valtaväestöön kuuluvat ihmiset eivät osaa tulkita saamelaisiin liittyviä aiheita sellaisina kuin ne saamelaisten elämässä ovat. Ilman perustietoja saamelaisten ajattelutavat kuulostavat suomalaisista oudoilta, ja ymmärrystä ei synny. Näin on myös siellä, missä alkuperäiskansa ja valtaväestö elävät tyypillisemmin lähekkäin. Virallisella tasolla saamelaisten tietoa esimerkiksi omasta elinympäristöstään ei oteta huomioon. Näkkäljärven (2017, 35–36) mukaan saamelaisten sananvapautta rajoittavat tutkimuskirjallisuuden mukaisesti vaientaminen, alistaminen ja delegitimisointi, ja hänen haastattelututkimuksensa mukaan lisäksi tietämättömyys eri maailmankuvista ja disinformaatio. (Ks. myös Junka-Aikio 2016.)

Disinformaatio luetaan joskus vihapuheeksi ja myös sorron ilmentymäksi. Samat virheelliset tiedot esiintyvät jatkuvasti uudelleen riippumatta siitä, miten usein ne kumotaan. Keskusteluun ei käytännössä pääse vaikuttamaan, koska disinformaatio myötäilee ennakkoluuloja ja salaliittoteorioita. Disinformaatio vaikuttaa myös valtion toimintaan. (Näkkäljärvi 2017, 29–31.) Yhdysvalloissa suuressa tutkimushankkeessa *Reclaiming Native Truth* (2016–2018) onkin todettu, että vahingollisia narratiiveja pitää muuttaa ja että näkymättömyys on suurimpia esteitä alkuperäiskansojen oikeuksien ja tasa-arvon tiellä (RNT 2018). Hankkeessa huomattiin, että ihmiset kyllä uskovat, varsinkin kun alkuperäiskansojen jäsenet kertovat heille asioista, ja kokevat tulleensa petetyiksi, koska eivät oppineet samoja asioita jo koulussa:

The good news is that when people are exposed to accurate facts about Native American history and contemporary life, they believe the information, feel cheated that they didn't learn it in school, and quickly become more open to a new narrative. This effect is even more powerful when delivered by contemporary Native Americans. (RNT 2018, 8.)

Itsemääräämisoikeus ylipäänsä ymmärretään yhä yleisessä mielipiteessä usein väärin ainakin Yhdysvalloissa tehdyn tutkimuksen mukaan (RNT 2018, 10). Oletan, että jos sitä ei ymmärretä, myös kulttuuriappropriation vastustaminen voi jäädä hämäräksi.

Oikeustieteilijä Riku Neuvosen *Sananvapauden historia Suomessa* (2018) esittelee hiljennysvaikutuksen ja itsesensuurin käsitteet. Hiljennysvaikutusta (*chilling effect*) tapahtuu, kun "seuraukset ilmaisusta ovat niin epätoivottavia, että ilmaisijalla on kannustin jättää ilmaisu ilmaisematta" (Neuvonen 2018, 20). Itsesensuurissa "ilmaisija itse päättää olla ilmaisematta" silloin, kun päätöksentekoon vaikuttaa ulkoisia tekijöitä (emt., 20–21). Sananvapaus ei ole rajoittamatonta. Esimerkiksi vihapuhe on "demokraattisen yhteiskunnan ja ihmis- ja perusoikeusjärjestelmien perusteiden vastaista ilmaisua". (Emt., 359.) Filosofisin termein sananvapaus on aina joillakin ehdoilla rajoitettua, koska sananvapautta käyttäen voidaan rikkoa muiden ihmisten (muita) oikeuksia (Syrjämäki 2010). Kaltevan pinnan virheargumentti on tavallinen väitettäessä, että vähäinenkin rajoittaminen johtaa tyranniaan, mutta väite ei ole pitävä, koska se olettaa, ettei mitään rajoituksia jo olisi (Cohen 2001, 151–152). Kokonaisuuden kannalta on olennaista, että vapauden käsitteen käytännön sovelluksissa on huomattava muidenkin ihmisten vapaudet kuin omat. Ei ole tilannetta, jossa yhdellä olisi laillinen vapaus tai oikeus niin, että muiden vastaavat ja muut vapaudet eivät voisi vaikuttaa siihen. (Ks. Syrjämäki 2010.) Oikeustieteilijä Pauli Rautiaisen mukaan Suomen lakijärjestelmässä eri perusoikeuksien "törmätessä" toisiinsa joudutaankin puntaroimaan:

Taiteen vapaus on kirjoitettu absoluuttisen torjuntaoikeuden muotoon. Se ei kuitenkaan merkitse sitä, että oikeus olisi täysin rajoittamaton. Perusoikeutta on tarkasteltava **osana perusoikeusjärjestelmän kokonaisuutta**. Sen joutuessa kollisioon toisen perusoikeuden, esimerkiksi yksilön kunnian suojan, kanssa on perusoikeutta ja sen suojaamaa oikeushyvää punnittava toisen perusoikeuden ja sen suojaaman oikeushyvän kanssa. (Rautiainen 2007, 50.)

Koska sensuuri nähdään universaalina pahana, siihen vetoamalla saa Cohenin mukaan aina moraalisen ylemmyyden. Jos sosiokulttuurinen sensuuri nähtäisiin systeemisenä kilpailullisen yhteiskunnan piirteenä, voitaisiin miettiä, milloin mikäkin sensuuri on sopivaa ja milloin ei. (Cohen 2001, 130.) Kirjailija M. NourbeSe Philip (1997, 103–107) muistuttaa, että fiktion kirjoittajan mielikuvitus on toisaalta vapaa vaeltamaan ja toisaalta epävapaa siinä, että se on paljolti vaikuttunut ja muokkautunut yhteiskunnassa, jossa eletään. Hän muistuttaa myös, että miesten harjoittama kielteinen naiskuvaus muuttui realistisemmaksi vasta, kun naiset olivat puuttuneet asiaan. Hänen mielestään kaikilla kirjailijoilla pitäisi olla tasa-arvoinen mahdollisuus tulla julkaistuksi. Kanadalaisesta keskustelusta johtuen Philip on pessimistinen, kos-

ka vain harva kirjailija osoitti havainneensa rasismin kirjallisuuden maailmassa. Vaikka naisten kustantamon aloite oli epätäydellinen, sitä seurannut keskustelukaan ei vakuuttanut, koska lähes kaikki vain keskittyivät puolustamaan omaa oikeuttaan ja vapauttaan. Hänestä kirjoittamisen vapautta pitäisi laajentaa koskemaan niitä, joilla ei sitä rasismin vuoksi ole. Kirjailijayksilön vallassa on päättää, miten kantaa sosiaalista vastuutaan, jota vaaditaan kaikilta kirjailijoilta, myös vaikkapa keskiluokkaisilta aasialaisilta ja mustilta kirjailijoilta, jotka kirjoittavat työväenluokkaisista aasialaisista ja mustista. Myös valkoisten kirjailijoiden pitäisi olla valmiita oppimaan.

Kulttuuriteoreetikko bell hooks (1994) on käyttänyt sensuurin käsitettä jopa kuvatessaan, miksi ihmiset eivät puhu mitä ajattelevat halutessaan miellyttää muita tai miten kriitikistä loukkaantuminen vaientaa keskustelua. Etnografi ja taidekriitikko Tressa Bermanin mukaan sensuuria ovat laajassa mielessä niin aktiivinen estäminen kuin epäsuorempi marginalisointikin, joka estää tai kontrolloi ideoiden vapaata virtaa. Kulttuurin kieltäminen hiljentää ja aiheuttaa itsesensuuria vähemmistötaiteilijoiden parissa. Esimerkiksi kun rituaaleja on kielletty ja niiden harjoittamisesta on rangaistu, niitä on salattu tai lopetettu. Kielten ja käytäntöjen tukahduttaminen on johtanut vaikenemiseen ja kulttuurisen transmission (sukupolvien välillä siirtymisen) keskeytymiseen. Samanaikainen kulttuuriappropriatio, kulttuurilta itseltään kiellettyjen rituaalien ja kielten käyttö ja esittäminen muun väestön toimesta, paljastaa eriarvoisuuden. Tällaiset esimerkit ovat sensuurin kanssa yhdessä toimivan kulttuuriappropriation äärimmäinen muoto. Se on kulttuuriseen alistamiseen liittyvää, kulttuureja assimiloivaa taktiikkaa, jonka osa kulttuuriappropriatio on. (Berman 2004, 394–395.)

Alkuperäiskansaan kuuluva kirjailija Alicia Elliott on neuvonut kanadalaisia valkoisia kirjailijoita, että rakentamalla suhdetta niihin ryhmiin ja kansoihin, joista he kirjoittavat, "raivoa" ei tule olemaan (Nathoo 2017). Aihe palautuu jälleen vuoro-vaikutukseen ja toimijuuteen eli siihen, tehdäänkö toisten kulttuuria näiden puolesta tai välineellistetäänkö se.

Perehtyminen kulttuuriappropriatioon sensuurin kannalta tutkimuskirjallisuuden avulla johtaa toteamukseen, että kulttuuriappropriatio itsessään vaikuttaa sensuurin tavoin. Tässä mielessä kulttuuriappropriation vastustaminen on sensuurin vastustamista ja vapauden puolustamista. Todettakoon lisäksi, että kirjailijoihin on aina vaikutettu ulkoapäin monella tapaa. Hyödyllisimmästä päästä erilaisia ohjeis-

tuksia lienevät kirjoittamiskoulutukset ja oppaat kuten *How not to write a novel* (Mittelmark ja Newman 2008), jotka neuvovat, mitä kannattaa kirjoittaa ja mitä ei, jos kirjailija haluaa nauttia sosiaalista arvostusta ja menestystä ja kirjoittaa hyvän teoksen. Myöskään kirjamarkkinoiden, trendien tai opettajien ohjaavaa vaikutusta ei aina pidetä sananvapauden rajoittamisena. Kulttuuritietouteen siitä, millaisena kulttuurin jäsenet itse näkevät kulttuurinsa vaikkapa verrattuna stereotypioihin, voidaan suhtautua samalla tavalla hyödyllisenä apuna.

## 5.2. Kulttuuritietouden appropriatio ja lähteiden merkitseminen

Määrittelen kulttuuritietouden käytön tai -appropriation vierasta kulttuuria koskevan tietouden esittämiseksi, johon liittyy kirjallisia käytäntöjä, kuten luomis- ja tiedonhankintaprosessin avoimuus, asenne kulttuurin arvoa ja arvokkuutta kohtaan, krediittien ja tietolähteiden merkitseminen, fiktiivisyysluokitus sekä asennoituminen lähdekulttuuriin kuuluviin lukijoihin. Lukiessani tätä tutkielmaa varten eri kulttuureja kuvaavaa, ulkopuolisten kirjoittamaa kaunokirjallisuutta huomasin varsinkin uudemmissa teoksissa kirjailijoiden avaavan tiedonhankintaprosessejaan teosten kynnysteksteissä. Tarkastelen niitä tässä alaluvussa.

Esimerkiksi Eva Weaverin saamelaisia kuvaavassa fiktiivisessä teoksessa *The eye of the reindeer* (2016, =ER) kiitetään nimeltä saamelaista henkilöä perheineen, mistä lukija saa tiedon, että teoksen saamelaisen kulttuurin kuva saattaa pohjautua vain harvojen ihmisten tietoihin ja kokemukseen. Kirjailija antaa nykysaamelaisista kiinnostuneen kuvan itsestään, mutta toisaalta tietolähteeseen nojaamalla voidaan pönkittää fiktiivisen teoksen autenttisuutta ja vaikuttaa lukijan mielikuvaan teoksen realistisuudesta. Weaverin teoksen lopussa on myös sanasto (jonka pohjoissaamenkielisissä sanoissa on pieniä kirjoitusvirheitä) sekä kannanottoja politiikkaan ("Author's Note", ER 365–368) ja lähdeluettelo, josta löytyy lisätietoja ("Further Reading", E R372–373).

Katja Kettu on liittänyt kirjeromaaninsa *Rose on poissa* (2018) loppuun luetteloja kirjoista, artikkeleista ja dokumenttielokuvista, joista löytyy lisää tietoa teoksen aiheesta, Yhdysvaltoihin muuttaneiden suomalaisten ja Amerikan alkupe räiskansojen jälkeläisistä. Kiitoksissaan Kettu kiittää akatemista asiantuntijaa faktantarkistuksesta sekä kuvattuun yhteisöön kuuluvaa ystäväänsä, joka "sai vakuut-

tumaan, että saan kirjoittaa tästä ainutlaatuisesta yhteisöstä" (Kettu 2018, 275). Kirjailijan epäily siitä, ettei hän "saisi" kirjoittaa, ei vaikuta ironiselta vaan tuo pikemminkin esiin yhteisöjen toimijuuden problematiikan tunnistamisen.

Kirjallisuudentutkijat Sanna Nyqvist ja Outi Oja (2018, 16) ovat puhuneet autenttisuusefektistä, jonka tarkoitus on ainakin heidän tutkimassaan tapauksessa "saada lukijat luottamaan teoksen aitouteen ja kokemuspohjaisuuteen". Nyqvist (2018c) on myös huomauttanut, että lähdeviitteet voivat olla joskus jopa harhaanjohtavia, koska fiktiossa tyypillisesti muokataan ja muunnellaan alkuperäislähteitä. Nyqvist tarkoittanee lähinnä viittauksia tietokirjallisuuteen ja toisiin kaunokirjallisiin teoksiin ja lähdeviitteiden merkitsemistä kaunokirjallisen tekstin lomaan tieteellisen tekstin tavoin, ei niinkään lisätiedoiksi tarkoitettuja luetteloita:

On [...] helppoa nähdä, miksi kaunokirjallisuuteen ei voi soveltaa tieteellisiä viittauskäytäntöjä. Kaunokirjailija usein yhdistelee sitaatteja luovasti ja muokkaa niitä, jolloin viittaaminen alkuperäislähteeseen voisi olla jopa harhaanjohtavaa. Lisäksi taiteeseen olennaisesti kuuluva merkitysten avoimuus ja tulkintojen moninaisuus typistyisi, jos kirjailijoiden pitää tarkasti dokumentoida taiteellisen työnsä vaikutteet. (Nyqvist 2018c.)

Myös kulttuuria koskevan lisätiedon äärelle ohjaavat luettelot saattavat johtaa harhaan silloin, jos ne lisäävät teoksen dokumentaarisuuden illuusiota. Lähdeluettelo saattaa jo sellaisenaan tuoda virheellisen kuvan teoksen luonteesta, varsinkin jos se esitetään totuudellisen kulttuurin kuvauksen takuuna. Esipuheisiin, kiitoksiin ja lähdeluetteloihin merkityt tietolähteet eivät silti häiritse ainakaan omaa tulkintaani vaan päinvastoin lisäävät mahdollisuuksia arvioida esimerkiksi taiteilijan omaa luovaa ponnosta, tiedon kierrätyksen reittejä, asennoitumista ja teoksen fiktiivisyyden asteita.

Esimerkkinä kirjallisuuden monimuotoisuudesta myös lähdeluettelojen osalta mainittakoon kokeellisen kaunokirjallisuuden puolella kirjailija derek beaulieu, joka sanoo tekevänsä "appropriatiivista kirjallisuutta" copy-paste-tekniikalla, joka hipoo välillä laittomuuden rajaa. Hän kirjaa runoteoksissaan lähdeluetteloihin, mistä tekstit on approprioitu, koska hän pitää lähdeluetteloista ja tekstien arkeologiasta. beaulieu on julkaissut useita jonkinlaisesta kopiosilpusta koottuja runokoelmia. Hän pitää appropriatiota kuitenkin yleisesti ongelmallisena silloin, kun siihen kytkeytyvät "äänen, omistajuuden ja representaation kysymykset". Toimittaja Roger Betts on käyttänyt beaulieun copy-paste-runoudesta termiä *literary ap-*



*appropriation*. (beaulieu ja Betts 2011.) Menetelmä lähenee tieteellistä viittauskäytännöä – ja paljastaa samalla yleisemminkin viittaamisen appropriatiivisen luonteen.

Kirjallisuudentutkija Harald Gaskin ja kirjailija Lars Nordströmin nuortenkirjan *Seitsemän veden joiku* (*Čiežain čáziin 2002*, suom. 2009) alussa kerrotaan teoksen nimen tulevan "erään vanhan joiun sanoista, mutta tarina on kirjoittajien oma". Tämänäyttöinen tieto intertekstuaalisista viittauksista ja taiteen ainesten alkuperästä voi olla lukijoista kiinnostavaa ja hyödyllistä, ja alkuperää koskevan avoimuuden voi ajatella olevan myös eettisesti oikein. Tekijät eivät ilmaise vaikutteitaan tavalla, joka sysäisi vastuuta muille, eivätkä myöskään anna ymmärtää, että tarina olisi todempi tai perinteisempi kuin on.

Joskus käy päinvastoin ja tositarina ilmaistaan niin kuin se olisi kirjailijan keksimä. Esimerkiksi Lapin entisen maaherran Hannele Pokan Enontekiölle sijoituvassa romaanissa *Marja ja Niila* (1998) ei ole annettu tietoja lähteistä. Enontekiöläinen Piritta Palismaa on kirjoittanut teoksen taustoista ja analysoinut tapausta seuraavasti:

[...] Lapin maaherra Hannele Pokka [oli] ihmeteltyt jossain mediassa, että mitähän siellä Enontekiöllä oikein tapahtuu. Äiti päätti kertoa omista kokemuksistaan, jotta maaherra pysyisi paremmin selvillä lääninsä asioista. Siitä tulikin pitkä kirje, jonka saatuaan Pokka soitti äidille ja puhelu kesti toista tuntia. Puhelun aikana maaherra oli useasti henkäissyt "voi että tästä tulisi niin hyvä näytelmä!"

Ei tullut näytelmää vaan tulikin kirja, "Marja ja Niila", josta Pokka lähetti äidillekin oman kappaleen. Äiti kertoi, että tuntui omituiselta lukea sitä, kun aina välillä sieltä hyppäsi silmille hänen itsensä kirjoittama lause, jonka Pokka oli kopioinut sellaisenaan äidin kirjeestä. "Olisi nyt edes pilkun paikkaa muuttanut", sanoi äiti.

Kirjan luki aika moni paikkakuntalainenkin, ja koska tunsivat äidin, niin luulivat kirjan kertovan vanhemmistani. Ei ole pitkä aika siitä, kun olen viimeksi tätä käsitystä joutunut oikomaan. Pokan seuraavassakin kirjassa ("Piritta") oli sen verran yhtymäkohtia todellisuuteen, että eräältä ystävältäni oli kysely "onko sillä Palismaan Piritalla oikeasti anoreksia?".

Ei minulla ole mitään sitä vastaan, että näistä asioista kirjoitetaan, mutta kun asiat voi esittää niin monella eri tavalla. Pokan kirjoista en ole pitänyt juuri siitä syystä, että missään ei käy ilmi, että tapahtumat ovat oikeasti tapahtuneet jollekin. Hänellä oli muitakin "informantteja" kuin äitini. Näin Enontekiön tapahtumat näkyvät suurelle yleisölle Pokan keksimänä fiktiona, kun taas paikallisille syntyy outoja mielle yhtymiä kirjan henkilöiden ja oikeiden elävien ihmisten välille. (Palismaa 2019.)

Kirjailijan materiaalin ja kulttuuritietouden hankintakeinojen lisäksi Pokan tapaus on kiinnostava myös fiktion lukutapojen kannalta. Vaikka tutkijat pitäisivät romaania "vain fiktiona", ihmiset eivät välttämättä lue teoksia niin. Joillain lukijoilla on aihees-

ta enemmän tietoa toisilla, jopa enemmän kuin kirjailijalla ja sillä ideaalisella yleisöllä, jolle kirjailija on suunnannut teoksensa. Kirjailija voi saada kiitoksia autenttisuudesta ja uskottavuudesta, mutta aina tiedon hankinta ja esittäminen fiktiona ei mene kuitenkaan oikein kokonaan ilman lähdemerkintöjä vaan lähenee plagiaattia.

Vieraiden kulttuurien kuvausten arvioinnista lukijan kannalta on esimerkiksi kirjallisuudentutkija Olli Löytty kirjoittanut, että "[e]nemmistön on helpompaa arvioida itseään koskevien representaatioiden todenmukaisuutta kuin sitä, tehdäänkö oikeutta muiden todellisuudelle" (Löytty 2013, 267–268.) Myös kirjallisuudessa ja kirjallisuudella voidaan tehdä oikeutta ihmisille. Ajatuksena on, että kirjallisuus voi olla reilua, oikeudenmukaista ja kohtuullista ja tutustuttaa lukijoita muihin kulttuureihin. Kirjailijoiden ohella kulttuurierot koskevat tietysti lukijoitakin. Lastenkirjallisuuden tutkija Debbie Reese on puhunut siitä, että kirjallisuuden pitäisi tehdä oikeutta kaikille lukijoille (Reese 2016, 52). Yhtäältä kirjallisuus on niin monimuotoista, että yksinkertaisia kaikenkattavia yleistyksiä voi olla turhaa tehdä. Toisaalta normatiivisia ohjeita kuitenkin tehdään ja annetaan jatkuvasti esimerkiksi tutkimuksessa ja kulttuurikritiikissä.

Tutkimusten mukaan lapset ja nuoret Yhdysvalloissa ajattelevat "intiaanien" näyttävän aina samalta ja kadonneen historiaan. Esimerkiksi vuonna 2000 julkaistusta 42:sta Amerikan alkuperäiskansoja käsittelevästä lapsille suunnatusta teoksesta 36 oli historiaan sijoittuvaa fiktiota. Misrepresentaatioiden vastapainoksi lasten täytyy löytää kirjoja, joiden kuvaus on realistista ja joissa historialliset ja kulttuuriset tosiasiat ovat todenmukaisia. (Reese 2007, 247.) Etiikkaan, ihmisoikeuksiin ja yhteiskunnalliseen tutkimukseen pohjautuvia normeja on tehty (esim. Reese 2007 ja 2018; RNT 2018). Yhtenä esimerkkinä mainittakoon Reesen (2007, 254) tutkimuskirjallisuuden pohjalta laatimat ohjeet, miten tunnistaa luotettavan, yleisesti Yhdysvaltain alkuperäiskansoja koskevan kulttuurisen kuvauksen lastenkirjoissa. Vapaasti suomennettuna ohjeissa neuvotaan seuraavaa:

1. Teokset ovat heimospesifejä eli niiden henkilöiden heimo tai kansa tuodaan esiin ja esitetty kulttuuritietous kuuluu juuri tähän heimoon.
2. Uudelleenkerrottujen kansantarinoiden, myyttien ja legendojen yhteydessä kerrotaan lähde ja annetaan tietoa siitä, millaisia muutoksia kirjailija on tehnyt. Heimosta piirtyvä kuva vastaa lähteeksi nimettyä heimoa.

3. Ympäristönkuvaus, hahmot ja artefaktit vastaavat nimetyn heimon kulttuuria.
4. Perheessä on muitakin sukulaisia kuin vanhemmat.
5. Nykyaikaan sijoittuvissa teoksissa alkuperäiskansoihin kuuluvat hahmot esitetään nykyaikaisina ihmisinä kuten muutkin. Heimokulttuuriin liittyvät teemat nivotaan tarinaan tapakulttuurin mukaisesti (esimerkiksi perinteistä regaliaa ei pueta ylle joka päivä vaan sopivassa kontekstissa).
6. Ihmiset kuvataan ja heihin viitataan naisina eikä squaw'na, miehinä eikä sutureina ja päälliköinä, lapsina eikä papoosena. Tällaiset nimitykset toimivat epäinhimillistävasti ja etäännyttävästi silloin, kun puhutaan intiaaneja ja muita ihmisiä yhdistävistä ominaisuuksista.
7. Merkittävässä roolissa oleville alkuperäiskansojen jäsenille annetaan nimi ja heidät kuvataan ihmisinä tunteineen ja ihmisen piirteineen. (Reese 2007, 254.)

Ohjeet kohdistuvat kulttuuritietouden misappropriation välttämiseen. Reese suosittelee lähteen merkitsemistä uudelleenkerrottujen kansantarinoiden, myyttien ja legendojen yhteydessä ja muutoksista kertomista. Tämä auttaa lukijaa jäljittämään, onko lähde luotettava. Lisäksi Reesen ohjeistus sisältää neuvoja, miten ei tulisi kuvata Amerikan intiaaneja. Ohjeista näkyy suomalaisellekin tuttu "yleisintiaanin" kuva ja joukko stereotyyppioita. Reese kehottaa välttämään juonia, joissa intiaanien esitetään hyväksyvän tappionsa passiivisina tai taistelevan asuttajia vastaan ilman mitään syytä, tai joissa on dehumanisointia, eläimellistämistä, villinä kuvaamista ja romantiisointia tai ylistämistä epärealistisina, virheettöminä sankareina (Reese 2007, 254). Journalisteille on vastaavia ohjeita (esim. JHR 2017).

Kirjailijan tiedonhankintaprosessin avaaminen voi olla kiinnostavaa eri tavoin, ja se voi kertoa kirjailijan suhtautumisesta kuvaamaansa kulttuuriin. Yksittäisen henkilön merkitseminen lähteeksi on hyvä ymmärtää suhteellisuudentajuisesti siten, ettei se vielä takaa tiedon oikeellisuutta. Arviointi jää aina lopulta lukijan vastuulle.

Nimimerkki Sarah Lark eli Christiane Gohl kertoo Uuteen-Seelantiin sijoittavan romanttisen romaanisarjansa ensimmäisessä osassa *Valkoisen pilven maa* (*Im Land der weissen Wolke* 2007) saaneensa tietoa Pawhirilta ja Sigridiltä, jotka "vastasivat lukemattomiin kysymyksiini maorien kulttuurista" (VPM 893). Gohlin

romaanisarjan toisessa osassa *Maorien laulu* (2017, *Das Lied der Maori* 2008) vastaavaa tietoa ei ilmoiteta vaan kirjailija kiittää kustannustoimittajaansa "joka tarkisti joka ikisen yksityiskohdan paikkansapitävyyden" ja toista henkilöä, joka "auttoi etsimään tietoja internetistä" (ML 864). Gohl luonnehtii teostaan "vain rajallisessa määrin historialliseksi romaaniksi", jolle hän antaa määritelmän: "Historiallisella romaanilla ymmärrän tarinan, jossa muutamat harvat fiktiiviset hahmot toimivat todellisessa, todennetussa ympäristössä alkuperäisillä tapahtumapaikoilla. Juonen ei tule vaikuttaa päälle liimatulta, vaan sen on seurattava todellisia tapahtumia." (ML 861.) Valitettavasti kuitenkin eurooppalaisten uudisasukkaiden saapumista saarelle kutsutaan saarten löytämiseksi: "Uuden-Seelannin löysi vasta vuonna 1642 alankomaalainen merenkulkija [...] Varsinaista asutusta syntyi vasta noin vuodesta 1830 lähtien." (ML 862; alkuteksti "Neuseeland wurde erst 1642 von dem holländischen Seefahrer [...] Eine echte Besiedelung fand erst ab etwa 1830 statt".) Verbivalinta tekee tiedosta harhaanjohtavaa, samoin kuin uudisasutuksen nimeäminen varsinaiseksi asutukseksi.

Maorit asuttivat saaret satoja vuosia aikaisemmin. Maan kolonisoinnin oikeuttamiseen ja rasismiin liittyvässä *terra nullius* -myytissä vasta eurooppalaisten saapuminen tarkoittaa alueen löytymistä, asuttamista ja historian alkua. Tiedon oikeellisuuden vakuuttelu romaanin kynnysteksteissä voi olla siis harhaanjohtavaa. Gohlin teos on käännetty useille kielille, ja lukijat mahdollisesti uskovat yksityiskohdientien olevan tarkasti oikein.

*Terra nullius* -myytistä tai troopista on esimerkki myös Edward S. Ellisin nuortenromaanissa *Nopsajalka preerialla* (NP; *Deerfoot on the prairies*, 1905). Sarja keskittyy shawnee-poikaan, joka puhuu hyvin vähän ja jonka kautta fokalisoidaan vain vähän. Kertojan kautta ilmaistaan rasistisia näkemyksiä. Kolonisoitua seutua kutsutaan tuntemattomaksi, mikä tarkoittaa, että alkuperäiskansalla ei ole ajatella olevan tietoa omasta kotiseudustaan, heidän tietoaan ei lasketa tiedoksi tai he eivät ole ihmisiä:

Ei pidä unohtaa, että sata vuotta sitten oli tämä Mississippin länsipuolella oleva suunnaton alue aivan tuntematon. Nykyään asuu Länsi-Amerikassa useita miljoonia ihmisiä, mutta silloin siellä eli vain intiaaniheimoja ja villieläimiä. (NP 12.)

*Terra nullius* liittyy rasismiin ja kolonialismiin siten, että kolonisaation oikeutukseksi täytyy rajata maata asuttaneet ryhmät pois ihmisyyden piiristä. Tekstissä tapahtuvat

käsitteelliset rajaukset vaikuttavat teoksesta välittyviin episteemisiin, eettisiin ja ideologisiin kantoihin. Esimerkiksi Australiaa tutkineen Aileen Moreton-Robinsonin (2015, esim. 4–6) mukaan *terra nullius* on itsessään fiktiota, "keksittyä laillisuutta", jonka perusteella Australian on tulkittu olevan ei-kenenkään maata. Kielellinen appropriatio nähdään joskus suhteessa konkreettisiin appropriatioihin. Esimerkiksi David Spurr (1993, 30–31) puhuu retorisesta appropriatiosta (*rhetorical act of appropriation*) tapauksessa, jossa kirjoittaja nimeää maan valkoisen miehen omaksi sillä perusteella, että maa kelpaa kolonisoitavaksi ja valkoinen mies hyväksyy sen omakseen.

*Nopsajalka preerialla* -suomennos on muunneltu ja lyhennelty, joten lainaan myös alkutekstiä. Aluetta kutsutaan tuntemattomaksi ja asumattomaksi ja alueelle muualta saapuvia ihmisiä edistyksellisiksi:

**You need hardly be reminded** that a hundred years ago the immense territory west of the Mississippi was **an unknown region**. Teeming to-day with a bustling, **progressive** people numbering millions, covered with large cities and towns, grid-ironed by railways, honeycombed with mines, humming with industry, and **the seat of future empire**, it was at the opening of the nineteenth century a **vast solitude, the home of the wild Indian and wild animal**. (DP luku II.)

Klassisessa narratologiassa ääni on se, joka "kuuluu" puhuvan (Genette 1980, 186). *Nopsajalka preerialla* -teoksessa on äänen tai kulttuurin appropriatiota esimerkiksi, kun päähenkilö ei käytä koskaan minä-pronominia vaan puhuu itsestään kolmannessa persoonassa. Ylläolevassa sitaatissa kaikkietävä kertoja puhuu lukijoille, joilla on sama käsitys maan tyhjyydestä ennen eurooppalaisten tuloa: tieto alueen tuntemattomuudesta esitetään nuortenkirjassa tosiasiana, josta "tuskin tarvitsee muistuttaa". Tässä ei oteta alun alkaenkaan huomioon, että preeriaa pitempään asuttaneilla ihmisillä on tietoa omasta seudustaan, kulttuuristaan ja historiastaan tai että heillä edes on kulttuuri. Tekijänoikeusasiantuntija Gregory Young-Ingin (2010, 13) mukaan eri kulttuurien perinteisen tiedon sivuuttaminen on *terra nullius* -julistukseen verrattavissa olevaa *gnaritas nullius* -julistamista (ei-kenenkään tiedoksi määrittelyä).

Usein tunnustetaan, että kulttuuri ja kulttuuria koskeva tieto on olemassa, mutta sitä muunnellaan kirjallisuudessa. Mark Twain kertoo lähteen, josta hän on kopioinut tarinan "Kuolematon pää" teokseensa *Mississippi-virralla*:

[Twainin tapaama henkilö] kertoi, että tuo legenda samoin kuin myös useimmat muut Schoolcraftin kirjassa olevista olivat yhä vielä eläneet perimätietona Mississippi-virran seudun intiaanien parissa hänen saapuessaan näille main, ja että

Schoolcraftin kirjan aineiston kerääjät olivat saaneet legendat suoraan intiaaneilta itseltään ja olivat merkinneet ne muistiin täysin sanatarkasti, lisäämättä niihin mitään omasta takaa. (MV 425.)

Folkloristit ovat kuitenkin sittemmin todenneet, että tarinat ovat vääristyneet joskus lähes tunnistamattomaan muotoon Henry Schoolcraftin käsissä. Silti nämä tarinat kiertävät yhä nykyäänkin kirjallisuudessa. (Reese 2007, 247; myös 2018, 390.) Twainin lähdemerkintä auttaa löytämään Schoolcraftin teokset ja toteamaan tarinan uskolliseksi kopioksi ja uudelleenjulkaisuksi Schoolcraftin kirjasta, mutta Schoolcraftin lähteiden ja hänen vaikutuksensa tarinamateriaaliinsa selvittäminen jää lukijan vastuulle. Twain kierrättää Schoolcraftin kulttuuriappropriaatioita.<sup>39</sup>

Miten inspiraation ja tiedon lähteet sitten olisi parasta merkitä? Esimerkiksi pohjalta muotoutuu näennäisen helpon kuuloinen vastaus: niin, että teoksen fiktiivisyys ja fiktionaalisuus tulee ilmaistuksi totuudellisesti.

### 5.3. Kirjailijoiden julkikuvaan ja positioon liittyvää appropriatiota

Joskus kirjailijat kirjoittavat "peiteidentiteetin" suojista ja sen tuomalla auktoriteetilla itselleen vieraista kulttuureista. Joskus kirjallisuutta tuotetaan ja merkityksellistään väärällä identiteetillä tai jonkun toisen positioista käsin, tai kertomusten takaa kuuluu toisenlainen ääni kuin olisi sopivaa. Tässä luvussa käsittelen kulttuuriappropriatiota vuorovaikutuksena, jossa on kaksi subjektiä, approprioiva taho ja se, jolta approprioidaan. Puhun myös positioista, joista käsin joku puhuu tai on puhuvinaan, luvalla tai ilman. Positioinnin käsite liittyy myös subjektiviteetin ja toimijuuden tutkimukseen (ks. Pöysä 2015, 129–138).

Miksi kirjailijan persoonaan ja julkikuvaan liittyvät seikat ovat tässä yhteydessä kiinnostavia? Circe Sturmin (2010, 190) mukaan Pohjois-Amerikassa kirjailijoiden ja muiden taiteilijoiden esiintyminen alkuperäiskansoihin kuuluvina totuudenvastaisesti on lisääntynyt. Pahamaineisimpana esimerkkinä hän mainitsee Asa (Forrest) Carterin. Sturmin mukaan näin saadaan symbolisia ja psykologisia etuja. Lisäksi ojibwekirjailija David Treuerin mukaan intiaaniksi ryhtyminen on kannattavaa monella ta-

<sup>39</sup> Perittyjen tarinoiden appropriatio on ollut tietysti myös oikeustieteilijöiden tutkimuskohteena. Tarinat ovat kansojen kulttuurisen selviytymisen kivijalka, koska niissä elävät kulttuurin filosofia, normit, arvot ja maailmankuvat. Tarinoiden kertomista kontrolloivat eri kulttuureissa erilaiset rajoitukset. (Tsosie 2002, 303.) Alkuperäiskansojen kohdalla perinteisen tiedon, myös folkloren, käsittely on oikeudellinen kysymys (ks. esim. Young-Ing 2010; WIPO 2006).

valla, kuten kirjamyynnin ja julkisuuden kannalta. Carter menestyi hyvin. "Rodunvaihtoa" (*racial shifting*) ruokkii sama vanha essentialistinen rotuajattelu uudessa yhteiskunnallisessa kontekstissa, jossa vähemmistöön kuulumisen onkin tavoiteltua. (Emt., 190–191.)

Samaan aikaan alkuperäiskansojen kirjailijoilla on toisenlaisia ongelmia. Fiktion todellisuussuhteeseen viittaavista väitteistä puuttuu usein eräs näkökulma, joka voi selittää autenttisuuden käsitteen käyttötapoja alkuperäiskansojen kulttuurien kohdalla. Mediataiteen tuntija Bob Boyer on kirjoittanut, että runsas virheellinen kulttuurin kuvaus ja appropriointi on voinut vaikuttaa alkuperäiskansojen suhteeseen autenttisuutta kohtaan. Autenttisuus on aina piinannut heidän elokuvantekijöitään ja kirjailijoitaan. Boyer arvelee, että ulkopuolisten taipumus "leikkiä intiaania" elättää alkuperäiskansojen taiteilijoissa tarvetta etsiä vastapainoksi autenttista taiteellista ilmaisua. Heidän on jatkuvasti selvennettävä eroa "koloniaaliseen identiteettiin", "intiaaniuteen". Boyer näkee kuitenkin tässä tapahtuvan muutosta, koska heidän itsemääräämisoikeus on edistynyt. "Post-intiaaniuden" todellisuudessa he voivat vihdoinkin itse osallistua edistykselliseen ja autenttiseen totuuden representaatioon. (Boyer 2015.) Tästäkin syystä halutaan vähentää ulkopuolisten luomia stereotyyppioita ja väärinkäsityksiä ja vahvistaa omaa ääntä.

Identiteetin käsitettä käytetään monin tavoin. Nyqvist ja Oja (2018, 16) käyttävät luonnehdintaa *identiteettihuijaus* sellaisen tapauksen yhteydessä, jossa kirjailija on julkaissut väärällä nimellä. Aihe yhdistyy heidän tutkimuksessaan muun muassa tekijän nimen asemaan kirjallisuushistoriassa, jossa tekijäkäsitykset ovat vaihdelleet huomattavasti. Tekijyys yhdistetään nykyisin yksilön nimeen. Tietyissä sosiaalis-historiallisissa konteksteissa esimerkiksi plagiaattiin on suhtauduttu eri tavoin. Ajattelen tältä pohjalta, että kun tekijyys yhdistetään yksilöön, identiteettihuijaus mielletään yksilöllisen identiteetin ilmoittamiseen väärin, mutta kun tekijyys yhdistetään yhteisöllisen identiteetin ilmoittamiseen väärin, puhutaan ryhmäidentiteetin tai kulttuuri-identiteetin huijauksesta. Kirjallisuudessa identiteettien hyödyntäminen yhdistyy myös todellisten historiallisten henkilöiden ja heidän nimiensä käyttöön kirjallisuudessa, kirjallisina henkilöinä, kirjailijoiden imagonrakennuksessa, kirjasuosituksissa, ja teosten myynnissä autenttisina ja totuudellisina. Luvussa 4 kävi ilmi, että identiteetin ilmoittaminen väärin liittyy myös teemoihin, kuten kulttuurien katoamisen teemoihin. Identiteetin appropriatiolla tarkoitan siis ryhmä- tai kulttuuri-identiteetin siirtoa pois yhteisöllisestä historiallis-sosiaalis-kulttuurisesta

kontekstista (ks. Sturm 2010; Gaudry 2018; Leroux 2019; Corbiere 2018; Aikio ja Aikio 1993, 83–85). Tällöin puhutaan sosiaalisesta identiteetistä, johon vaikuttaa muun muassa se, kenenä ja minkä ryhmän tai ryhmien jäsenenä henkilöä hänen elämänsä aikana kohdellaan, ei yksilön sisimmästä psykologisesta konstruktiosta.<sup>40</sup>

Etnisyshuijauksen käsite (*ethnic fraud*) toimii eri näkökulmasta terminologisesti, mutta yhtymäkohtia on. Etnisyshuijaus on varsinkin yliopistomaailmaan liitetty termi, joka tarkoittaa paikkansa pitämätöntä itseidentifikaatiota akateemisen työpaikan täytön yhteydessä (Leroux 2019, 15). On käytetty myös termiä identiteettivarkaus (*identity theft*) ja puhuttu samassa yhteydessä tiedon appropriatiosta (Corbiere 2018, ei sivunumeroita). Kirjallisuudentutkija Daniel Heath Justice (2018, 139) on luonnehtinut muiden kuin alkuperäiskansojen jäsenten väärin identiteettiväitteiden (*identity claim*) osoittavan uudisasuttajien, ei alkuperäiskansojen tietoon ja käsitykseen siitä, ketä ja mitä alkuperäiskansat ovat. Kun "auktoriteetit" vahvistavat esteetöntä oikeutta puhua ja edustaa alkuperäiskansoja, alkuperäiskansaisuus "evakuoidaan muista merkityksistä kuin tuotteistetun ja helposti uuteen tarkoitukseen otettavan symbolin merkityksistä" (emt.; suom. AK).

Position appropriatiolla tarkoitan sellaisen position ottamista, joka on tarkoitettu tai jonka ymmärretään kuuluvan yhteisössä jollekin toiselle silloin, kun siihen ei liity identiteetin ilmaisemista. Position käsitettä käytän merkitsemässä sosiaalista, yhteisöllisyyteen liittyvää toimijan positiota, joka liittyy joskus äänen appropriatioon. Kun joku puhuu tai ei puhu omasta tai joidenkin toisten puolesta, hän on aina jossain tietyssä positiossa. Position appropriatiosta seuraa, että ne, joiden paikalle joku on mennyt, voivat kokea, että muut tekevät heidän kulttuuriaan heidän puolestaan, vaikka he haluaisivat tehdä itse (määritellä, kehittää) omaa kulttuuriaan sen sijaan, että muut toimivat siinä positiossa käyttäen heidän ääntään.

Myönteinen identiteetin appropriatio fiktiossa voisi periaatteessa tarkoittaa vaikkapa odottamattomaan tai sopimattomaan paikkaan sijoitettua hahmoa. Historiantutkija Philip J. Delorian tutkimus *Indians in Unexpected Places* (2004) käsittelee kulttuuri-identiteettiin liitettyjä oletuksia ja odotuksia, joiden vuoksi ihmiset yllättyvät nähdessään vaikkapa kuvan stereotyyppisestä "intiaanista" kampaajalla. Kuva paljastaa ja rikkoo stereotypian sijoittamalla stereotyypin hahmon uuteen kon-

---

<sup>40</sup> "Kyse ei ole pelkästään itseidentifioitumisesta, vaan myös yksilön itsensä sijoittamisesta yhteiskuntaan. Itsesijoittaminen vaatii vahvistusta toisilta. Sen näyttyä olla uskottava sekä yksilölle itselleen että yhteisölle." (Aikio ja Aikio 1993, 83).



tekstiin. Stereotyyppioiden rikkominen voi olla teknisesti ottaen appropriatiota, jolla avataan lukkiutunut mielikuva. Jossain mielessä stereotypia on pitkään jatkuva keino omistaa mielikuva ja appropriatio taas äkillinen keino uhmata sitä. Yleensä identiteetin appropriatiolla tarkoitetaan kuitenkin jotain, joka liittyy pikemminkin kirjailijan etnisyyteen ja joskus myös kirjailijoiden asemaan kulttuuriasiantuntijoina. Tällöin etnisyyshuijaus tai identiteetin appropriatio liittyy myös yksilön positioon jonkin ryhmän jäsenenä.

Kirjallisuudentutkija Miriam Finkelstein (2019) on tulkinut venäläisyyden hyödyntämistä etnisyydeltään ei-venäläisten kirjailijoiden teksteissä. Hän tutkii, approprioivatko kirjailijat venäläisyyttä. Finkelsteinille termi "venäläinen" ja muut samantyyppiset termit ovat kiertäviä metaforia, jotka "kiinnittävät merkityksen konstellaatioita kulttuureihin globaalin kirjallisen kulttuurin jaetussa kuvitteellisessa maantiedossa" (emt., 314; suom. AK). Hänellä termi ei aina kuvaa etnisyyttä, kansallisuutta, kielellistä tai sosiaalista affiliaatiota, vaikka hän onkin alkujaan jaotellut kirjailijat näiden etnisyyden mukaan. Oikeastaan hän tutkii venäläisyyden käsitteen käyttötapoja. Hänen aineistossaan kirjailijat käyttävät venäläisyyttä, venäläiseksi miellettyä elettä tai yksittäistä venäläistä kirjailijaa poeettisiin tai muihin tarkoituksiinsa. Finkelstein määrittelee kulttuuri-imperialismin ja kulttuuriappropriation omin sanoin:

Clearly, in concrete circumstances [...] adoptions of the culture of another may be inflected by power relations – rendering them either forms of **cultural imperialism**, when one community imposes cultural modes on another, or **cultural appropriation**, when a cultural formation or institution is taken up and redeployed in ways that may outrage or offend a subaltern group (Finkelstein 2019, 321).

Määritelmästä jostain syystä poiketen Finkelstein tutkii alistetun (*subaltern*) ryhmän sijaan venäläisyyttä, jota muut performoivat. Yksi esimerkki venäläisyyden hyödyntämisestä on määritellä se emigranttiudeksi siten, että ei-venäläisen runoilijan lyyrinen minä puhuu itsestään metaforisesti venäläisenä, koska kokee olevansa Berliinissä venäläinen, vaikka ei ole sitä oikeasti.<sup>41</sup> Itse ajattelisin, että pelkkä metaforisuudesta avoin metaforisuus ei ole varsinaista kulttuuriappropriatiota, joka rikko itse määräämisoikeutta tai josta on vahinkoa ja joka johtaa ihmisiä harhaan. Täs-

<sup>41</sup> Esimerkki vertautuu trickster- tai kojoottihahmon kohdalla havaittuun metafora-kulttuuriappropriatioon (luku 2.3.). Metafora on appropriatian väline tai keino, ja venäläisyys ja kojootti ovat sen objekteja. Appropriatian kohteina nämä ovat kuitenkin keskenään erilaisia kulttuurielementtejä niin, että mahdollisesti toinen niistä on kulttuuriappropriatiota, toinen ei.

sä tapauksessa ei ole kahta subjektia, jos keneltäkään ei oteta mitään, mutta jos venäläisiltä otetaan jotakin, kun venäläisyys määritellään siinä uusiksi runollisen ja yhteiskunnallisen ilmaisun tarpeisiin, subjekteja on kaksi. Venäläinen kulttuuri on kuitenkin suuri ja hyvin tunnettu.

Kirjallisuudentutkija Robert Cancel on tutkinut Nadine Gordimerin teoksia, joista osassa "ulkopuolisen kirjailijan ääni on autoritatiivinen tavalla, jolla sisäpuolinen on autoritatiivinen" (1995, 41). Hänellä auktoriteettiasema tarkoittaa sitä, mistä itse puhun position appropriatona. Cancelin mukaan ääni ja tyyli ovat Gordimerille vain tyyllillisiä huolenaiheita, joista kumpuaa hänen teoksensa ironia ja voima, mutta Cancelin mielestä Gordimer ei ole eikä voi olla auktoriteetti suhteessa kuvaamaansa yhteisöön. Gordimer ei ole äänen kannalta ongelmallisissa teoksissaan kontekstualisoinut riittävän hyvin sitä, kuka puhuu. Gordimer ottaa Cancelin analyysin perusteella position, joka ei kuulu hänelle tai jota hän ei tuo riittävän hyvin esille kontekstualisoidulla kuvaamaansa tilannetta, aiheensa käsittelyn tilannetta ja ääntä. Cancelin esimerkkinä on elokuva, jonka Gordimer on käsikirjoittanut kirjansa pohjalta. Gordimer ei väitä olevansa henkilökohtaisessa elämässään musta afrikkalainen eikä markkinoi siltä pohjalta teoksiaan. Identiteetin sijaan Cancel tutkii "auktoiteettia", josta teoksen "ääni" kumpuaa. Auktoiteettiaseman ottaminen on nähdäkseni eräs position appropriatation tapaus. Position appropriatio, sellaisena kuin sen ajattelen, on laajempi ilmiö, joka voi ilmetä muullakin tavalla kuin asettumisena auktoiteetiksi. Cancelin (1995, 41) mukaan se, mitä Gordimer harjoittaa, ei ole suoranaista *etnografista appropriatiota*, johon kuuluu pejoratiivinen romantisointi. Kiinnostavasti hän näkee Gordimerin kirjan ja tämän oman kirjan pohjalta käsikirjoittaman elokuvan välisenä erona sen, että elokuvassa ääni approprioidaan, kirjassa ei. Näin ollen Cancelin ajatuksena ei ole vaatimus "afrikkalaiset näyttävät afrikkalaisia, aasialaiset aasialaisia ja euro-amerikkalaiset ketä tahansa" (Trinh 2004, 217) vaan osoittaa näyttämisen tapojen ja äänen erilaisuus.

Selitän seuraavaksi, miksi identiteetin appropriatio voi olla haitallista. Alkuperäiskansatutkija Adam Gaudry (2018) on käyttänyt termiä *identity appropriation* kuvaamaan tapahtumia, joissa ulkopuolinen julistautuu tai identifioituu yksipuolisesti alkuperäiskansan jäseneksi. Esimerkiksi *new age*<sup>42</sup> -liikkeessä alkuperäis-

---

<sup>42</sup> *New agea* alkuperäiskansojen kulttuurien hyödyntäjänä käsiteltiin enemmän luvussa 4. Tässä luvussa *new age* yhdistyy niin sanottuihin identiteettiväitteisiin kaupallisen ja uskonnollisen hyödyntämisen sijaan.

kansaidentiteetin appropriaatiota perustellaan käsityksillä "veren muistista" ja "hy-pojuurista". Lisäksi hyödynnetään kauan sitten kuolleita esivanhempia sen sijaan, että painotettaisiin yhteyttä elävään alkuperäiskansaan. Approprioivassa tavassa määritellä itsensä painotetaan villiä itseidentifikaatiota siinä määrin, että sukupol-vien välinen kulttuurinen jatkuvuus (vrt. Patten 2014) ja yhteisön poliittinen asema jäävät pois kriteereistä. Kanadassa liikehdintää kutsutaan *new métis* -liikkeeksi, joka ei ole kansa eikä alkuperäiskansa vaan liike, jossa valtaväestöön kuuluvat ihmiset käyttävät historiaa omintakeisesti hyväkseen irrottaen elementtejä kontekstistaan, jolloin ne menettävät sosiaaliset merkityksensä. (Gaudry 2018, 165–166; ks. myös Le-roux 2019.) Gaudryn mukaan identiteetti on näin ymmärrettynä vain yksi kulutus-tuote lisää markkinoilla, joilla yksilö luo oman todellisuutensa henkilökohtaisin va-linnoin, ei kattavassa sosiaalisessa prosessissa muiden kanssa eikä yhteisön ehdoin (ks. myös Justice 2018, 139). *New age*- ja *new métis* -ajattelussa yhteisö ei suo jäse-nyksiä tavanomaiseen tapaan vaan yksilö valitsee yhteisönsä. Gaudryn mukaan toi-minta on antiteesi ajatukselle, että poliittinen yhteisö voi itse päättää asioistaan. Mé-tisien kulttuuri, organisaatiot ja elävä yhteisö approprioidaan diskursiivisesti. Uusmétisien toimintatapa ei ole yleisesti alkuperäiskansoille tyypillinen tapa osoittaa sukulaisuutta. Uusmétisit eivät taistele vapautensa puolesta kuten alkuperäiskansat, vaan he pyrkivät tekemään varsinaisten métisien yhteisöstä rajattoman, mikä estää métiseiltä itsemääräämisoikeuden. (Gaudry 2018, 185.)<sup>43</sup>

Syitä kirjailijoiden identiteetin appropriaatioon on hankala tutkia. Kirjal-lisuudentutkija Laura Browder kirjoittaa tutkimuksessaan *Slippery Characters* (2000) Forrest (Asa Earl) Carterista (1925–1979) Ku Klux Klanin jäsenenä ja KKK:n toiminnasta "etnisenä teatterina", jolla he esittelivät itseään muille draamallisin kei-noin. Browderin mukaan KKK korosti valkoisuutta mustuuden vastakohtana ja hei-dän omana identiteettinään, ei neutraalina suhteessa muihin ryhmiin. (Browder 2000, 147–148.) Browderin mukaan Carterin *The Education of Little Tree* on fiktiivinen orvon cherokeeen omaelämäkerta, jolla Carter pyrki muuttamaan julkista men-

---

<sup>43</sup> Koska kaikessa on kyse vain yksilön henkisestä matkasta, kritiikkiä ei oteta vastaan vaan yhtei-söllinen ajattelukin tulkitaan hyökkäykseksi yksilön henkilökohtaista matkaa vastaan. Sen lisäksi, että yhteyttä métiseihin haetaan "verestä", unista ja mytologisoinnista, approprioidaan métisien kulttuurisia markkereita, kuvastoa, murteita, käsitteitä ja symboleita yrittäen saada ne assosioitu-maan itseen. Gaudry puhuu symbolien appropriatiosta (*symbolic appropriation*) tarkoittaen yri-tyksiä julistaa métisien symboleja joidenkin muiden symboleiksi. Esimerkiksi vuodesta 1816 asti käytössä ollut métisien lippua käytetään liikkeen piirissä epäkunnioittavasti sen historiaa ja tär-keyttä huomioimatta. Lipulle annetaan eksplisiittisesti uusia määritelmiä. (Gaudry 2018, 174–182.)

neisyyttään valkoisen ylivallan kannattajana. Browder näkee tämän muiden vastaavien omaelämäkertojen tavoin yrityksenä päästä kirjoittamalla pois binäärisestä asetelmasta musta—valkoinen. Browderin sanavalinta on *to employ an Indian identity*, kun hän kuvaa "kolmannen identiteetin" hyödyntämistä tutkimiansa kirjailijoiden henkilökohtaisen elämän tarkoituksiin. (Browder 2000, 111.) Lisäksi Carterin teos sisältää esimerkiksi sosiaalidarvinistista ajattelua, joka on esitetty cherokeeiden maailmankuvana (Reese 2014), mikä vertautuu Morganin keksittyyn aboriginaalien "viisauteen". Toisaalta itäisten ja läntisten cherokeeiden välillä on havaittu joitain eroja siinä, miten Carterin teos on otettu vastaan, ja yksilöiden mielipiteet luonnollisesti vaihtelevat (Justice 2000, 31–34).

Taiteentutkija ja antropologi Arnd Schneiderin (2006, 20) mielestä kuvataiteen tekemisessä "appropriatiivinen käytäntö" on enemmän kuin vain taideteoksen sisäinen strategia, koska se liittyy taiteilijoiden identiteettien rakentamiseen ja joskus myös tilojen haltuunottoon. Schneider pitää "omaan kulttuuriin" viittaavaa kulttuuriappropriation määritelmää ongelmallisena tutkimiansa Argentiinassa toimivien kuvataiteilijoiden kannalta siksi, että heille eri kulttuurit yhtä aikaa sekä ovat että eivät ole heidän omia kulttuurejaan. Schneider esimerkiksi väittää, että taiteilijan tuntiessa kuuluvuutta kulttuuriin löytämiensä kaukaisten esi-isien perusteella uudesta kulttuurista tulee omaa. Kulttuurin omuus saa tässä muun merkityksen kuin kansan jäsenyys tai kuuluminen yhteisöön, ja se on pikemminkin jotakin yksisuuntaista, vaikka jokaisella kansalla on oma kulttuurinen, sosiaalinen ja historiallinen käytäntönsä siinä, ketkä kuuluvat yhteisöön. Joka tapauksessa on tärkeää huomata, että kulttuurin omuuden voi ymmärtää monella tavalla ja että omistus- ja kunnioituskäsitteissä on kulttuurieroja (Behrendt 1999; Nicholas & Wylie 2013, 205–206; Moreton-Robinson 2015).

Kulttuuriappropriation käsitteen kannalta on keskeistä, että (kuvataiteen) kulttuuriappropriation sosiaalinen ongelma ei ratkea Schneiderin kuvaamalla tavalla, vaan hänellä ongelmanasettelu siirtyy kulttuuriappropriatiosta identiteettiappropriation problematiikkaan. Lisäksi Schneider yhdistää liian suoraan toisiinsa kulttuuriappropriation kyseenalaistamisen ja kulttuurin julistamisen vain joidenkin omaksi. Kulttuuriappropriatioiden kyseenalaistaminen ei tarkoita sitä, että sen kyseenalaistavat yksilöt ajattelisivat omistavansa oman kulttuurinsa yksilöinä erillään muista, vaan päinvastoin kulttuuriappropriatiota yleensä vastustetaan *yhteisen* kulttuurin puolustamiseksi. Vastustaminen on alun alkaen motivoitunut siitä, että lain-

säädännössä ei ole riittävän monipuolisia instrumentteja käsitellä yhteisomistusta (esim. Coombe 1998; Tsosie 2002). On erittäin tärkeää tunnistaa, milloin toisen ihmisryhmän omistusoikeutta ei pidetä yhtä tärkeänä kuin toisen (ks. Behrendt 1999).

Se, että kaikki eivät ole tasa-arvoisessa asemassa, vaikuttaa sekä appropriation syihin että seurauksiin. Identiteetin yksipuolinen valtaaminen tai position ottaminen on joskus osa laajempaa yhteiskunnallista liikehdintää, jossa ulkopuoliset asettuvat alkuperäiskansan paikalle. Esimerkiksi sosiologi Erkki Pääkkönen on kirjoittanut koko *saamelaisuuden* kulttuurisesta haltuunotosta.<sup>44</sup> Hänkin viittaa jouseen kertaan tutkielmassani mainittuun pyrkimykseen määritellä kansoja vain historiaan kuuluviksi ja kadonneiksi. Ilmiö vaikuttaa olennaiselta kulttuuriappropriation kokonaiskuvan kannalta. Kun kulttuuri ymmärretään elävien nykyihmisten kulttuuriksi, sitä kohdellaan eri tavalla kuin kuolleita muinaisia kulttuureja, joilla ei ole "omistajia" tai kiinnekohtia nykyisyydessä. Jos kansaa ja sen elävää, muuttuvaa kulttuuria ei tunnusteta ja tunnusteta olemassa olevaksi, ei tunnusteta myöskään sen ihmisten positioita, oikeuksia eikä toimijuutta.

Yleisen kulttuuri-identiteetin lisäksi kirjallisuudessa käytetään historiallisia henkilöitä, yksilöllisiä identiteettejä, mallina osittain fiktiivisille hahmoille. Jotkut kirjailijoiden hyödyntämät henkilöt ja heidän tarinansa ovat yhteisöllisyyden kannalta keskeisiä voimahahmoja ja ikoneja yhteisöissä. Esimerkiksi William Styronin (1925–2006) *The Confessions of Nat Turner* (1967) on herättänyt vastalauseita. Styronin kirjoittama fiktiivinen elämäkerta orjakapinaa johtaneesta historiallisesta henkilöstä, Nat Turnerista (1800–1831), on innoittanut välittömästi ilmestyttyään muun muassa kokoelman esseitä, joissa Styronin ajatellaan käyttäneen väärin *meidän* Nat Turneriamme. Esseistä välittyy kuva, että Styronin tapainen sananvapauden käyttö ei välttämättä johtaisi polemiikkiin, ellei teosten koettaisi heikentävän *yhteisöä*. Esimerkiksi politiikantutkija Charles V. Hamilton (1968, 73) kirjoittaa esseessään "Our Nat Turner and William Styron's Creation" seuraavasti: "Granted, Styron is entitled to his literary license, but black people today cannot afford the luxury of having their

---

<sup>44</sup> "Ryhdyntä käyttämään "lappalaiskiistan" ja sen "osapuolten" nimityksiä tietäen, että tilanteen tuollainen määrittely voidaan myös kyseenalaistaa. Osapuolet eivät ole tasavertaisia siinä mielessä kuin niiden poliittisten kiistojen kohdalla tavanomaisesti ymmärretään olevan. Saamelaisilta pyritään viemään oikeus heidät määritelleeseen historialliseen väestökategoriaan sekä kieltämään heidän läsnäolonsa nykyisyydessä. Hyökkäävänä osapuolena on väestö, joka muodosti lappalaisuuden vastakategorian, lantalaiset. Aineiston läpikäyminen vahvistaa tulkintaa, että kysymyksessä on absurdejakin muotoja saava pyrkimys nykyisaamelaisuuden kulttuuriseen haltuunottoon. Julkisuu-  
dessa se näkyy kiistanä." (Pääkkönen 2008, 38.)

leaders manipulated and toyed with". Hamilton tulkitsee Styronin bestsellerin viehättäneen valkoista yleisöä siksi, että se vähättelee kapinajohtajan ansioita, maalaa hänestä rasistisen kuvan ja kiistää hänen onnistumisensa sorron vastustamisessa ja vapausaatteen puolustamisessa (emt., 76–78).

Historian apulaisprofessori Vincent Harding kirjoittaa esseessään *minun* Nat Turnerini väärinkäytöstä otsikolla "You've Taken My Nat and Gone" (Harding 1968). Aikanaan Styron sai ainakin valkoisilta kehuja "täydellisestä integroitumisesta" Turnerin maailmaan, mutta Harding näkee Styronin päinvastoin vääristäneen ja rikkooneen kaiken todellisen. Näin "meidän historiamme valkoistettu appropriatio" jatkuu. Siinä missä Styron väittää kirjoittaneensa traagisesta sankarista, Harding näkee tragiikkaa siinä, että appropriatiota ei tunnisteta sellaisena kuin se on. (Emt, 26.) Samassa esseekokoelmassa tietokirjailija Lerone Bennett Jr. luonnehtii kirjailija Styronia orja Turnerin viimeiseksi valkoiseksi omistajaksi ("his last white man") (Bennett 1968). Oma on jotain ryhmälle erityisen tärkeää. Merkkihenkilö liittyy mielikuvissa tiettyyn ihmisryhmään, eikä ole mielikuvissa kaikkien oma yhtä paljon. Kun omuus siirtyy valkoisille, appropriatiota tulkitaan suhteessa orjuuden historiaan, jossa nähdään yhtäläisyyksiä. Styronin teos sai Pulitzer-palkinnon vuonna 1967 ja se julkaistiin suomeksi vuonna 1969.

Adam Gaudry (2013, 68–69) on kirjoittanut Luis Rielin (1844–1885) appropriatiosta. Riel oli métis-kansan johtajahahmo, jota pidetään valtiota vastustaneena hahmona, joka edustaa yleisesti sitä, mitä Kanada *ei ollut*. Kanada teloitti hänet. Tuoreempi tulkinta, appropriatio métiseiltä Kanadalle, on tehnyt Rielistä Kanadaa *edustavan* myyttisen johtajan. Vastaavasti hänen nimeään käytetään poliittisesti sukulaisuusväitteissä, vaikka hänellä ei ollut jälkeläisiä (Leroux 2019, 103–105, 110–111). Gaudryn mielestä tämän tyyppisiä Riel-tarinoita pitäisi lukea enemmän kanadalaisista kuin métiseistä kertovina tarinoina. Rieliä hyödynnetään tietynlaisten arvojen korostamiseksi ja tuomitsemiseksi Kanadan, ei métisien hyväksi. Tulkinnoilla on merkitystä métisien elämässä, koska kanadalaiset perinteisesti ymmärtävät métisien identiteetin Rielin tarinan kautta. Gaudryn tutkimien historiantutkijain argumentaation ytimestä löytyy vääriä uskomuksia "rodullisesta sekoittumisesta" sekä kulttuuriappropriatiota. Fantasia rodullisesta sekoittumisesta ja sen mukana toisinaan seuraava alkuperäiskansaisuuden perusteleminen genetiikalla on sen tosiseikan sivuuttamista,

että kaikki ihmiset ovat tavalla tai toisella geneettisesti "sekoittuneita", eikä se ole alkuperäiskansan jäsenyyden kannalta keskeistä. (Gaudry 2013, 85.)<sup>45</sup>

On siis syytä erottaa toisistaan historiallisen yksilön identiteettiin kohdistuva *appropriatio*, jossa *approprioidaan* ja valjastetaan yksilöllinen identiteetti toisen ajan tai toisen kulttuurin tarpeisiin, ja yleiseen kulttuuri-identiteettiin kohdistuva *appropriatio*. Jälkimmäinen saattaa olla identiteetin misrepresentaatiota ja väärän tiedon levittämistä. Kuitenkin Rielin tapaiset ikoniset hahmot ovat selvästi enemmän kuin yksilöitä. Yleisen kulttuuri-identiteetin *appropriaatiota* voi olla esimerkiksi tapaus, jossa fiktiivistä kertomusta väitetään omaelämäkerraksi, vaikka kirjailija ei kuulu väittämäänsä kulttuuriin ja tarina on sepitettä. Tässä *appropriation* lajissa yhteisöön kuulumisen identiteetti irrotetaan yhteisöstä ja otetaan yhteisöltä kysymättä yksilölle, jolle se ei kuulu, mikä haastaa yhteisön itsemäärityksen. Kuten Morganin tapauksesta nähdään, tällainen *appropriatio* voi menestyä. Justicen mukaan varsinkin arvokkuuden riisuminen esivanhemmilta ja heidän objektivoidumisensa on osa menneen ja tulevan välisen yhteyden katkaisemista (Justice 2018, 139).

On vaikea välttyä vaikutelmalta, että eri tahoilla on erilaisia käsityksiä alkuperäiskansaan kuulumisen ja identiteetin *appropriation* vakavuudesta. Kanadassa kirjailija Joseph Boyden on väittänyt olevansa *métis* (Barrera 2015) ja perustellut väitettä radiohaastattelussa, että hänen fiktiivisten teostensa alkuperäiskansoihin kuuluvat hahmot valitsivat hänet, eikä hän niitä. Hahmot olivat puhuneet hänelle. Heidän äänensä eivät olleet olleet pelkkä muusa vaan todellisia ihmisiä kaukaa historiasta, eikä hän ole se taho, joka voisi sanoa, ettei hän pysty kertomaan tarinoita, joita nämä äänet haluavat hänen kertovan. Gaudryn mukaan aikalaiskeskustelussa vuonna 2017 tällaiset väitteet toimivat siten, että nämä äänet asetetaan vastakkain ja tärkeämmiksi kuin elävien alkuperäiskansojen jäsenten äänet. (Gaudry 2018, 162–163.) Tällaiset linjaukset ovat dekolonisaation vastaisia (Justice 2018, 139).

Kirjallisuudentutkija Jane Haladay on analysoinut *going Indian* -teeman näkökulmasta Simon Ortizin novellia "The San Francisco Indians" (1974), jossa alkuperäiskansaan kuuluva päähenkilö tarkkailee, miten joukko hippejä alkaa "intiaaneiksi" houkutellen oikeita intiaaneja liittymään heihin ja tulemaan ohjaamaan heitä seremonioissa (Haladay 2014, 6). Ortiz humorisoi valtaväestön henkisyiden nälän ja

---

<sup>45</sup> Esimerkiksi Jonathan Hart käyttää ilmaisua "cultural Métis", jolla hän tarkoittaa kahden kulttuurin välissä olemista (2003, 126–127, 171–173). Ilmaisun on ongelmallinen, sillä *métis* eivät ole "sekoitus" tai "kulttuurien välissä" (Gaudry 2013, 85 ja 2018, 166–170; Anderson 2017; JHR 2018).

on avoimen kriittinen henkisyden varastamisen suhteen, vaikka hänen hippimuis-toissaan on nykyään myös nostalgiaa mukana. Haladay toteaa, että 40 vuotta Ortizin novellin jälkeen alkuperäiskansat joutuvat yhä puolustautumaan kolonisoivaa ajatte-lua vastaan, joka yrittää määritellä kuka ja mikä on oikea. (Emt., 22.) Haladay sitee-raa alkuperäiskansojen julistusta: "Alkuperäiskansoilla on oikeus määrätä omasta identiteetistään tai jäsenyydestään tapojensa ja perinteidensä mukaisesti" (artikla 33; YK 2007). Tämä on yksi tapa, jolla kansainväliset ihmisoikeudet tulevat kirjallisuu-dentutkimukseen. Lisäksi on kirjallisuushistoriallisesti kiinnostavaa, että aihepiirin käsittely yhdistää eri alkuperäiskansojen kirjailijoiden teoksia toisiinsa 1970-luvulla. Ortizin lisäksi tutkielmassani on puhuttu Valkeapään (1971) ja Palton (1973) pamfle-teista, jotka ovat Ortizin aikalaisia.

Päätän tämän alaluvun terminologiseen pohdintaan. Antropologi Julie Marcus (1988, 255–256) on pitänyt identiteetin appropriatona sitä, kun toisten kulttuurien salaisuuksiin tai muihin voimanlähteisiin käsiksi pääseminen lisää kult-tuurin ulkopuolisen henkilön voimia fiktiossa. Mielestäni joissain tapauksissa voi-daan ajatella, että kun varsinaista identiteettiväitettä ei esitetä, approprioidaankin vastaavalla tavalla positio identiteetin sijaan. Mahdollinen esimerkki tällaisesta posi-tion appropriatiosta on William Styron. Styron ei tietävästi väittänyt itse olevansa musta vaan hän otti kirjailijana position, jossa on oikeutettua tehdä radikaalisti uu-denlainen elämäkerta toiselle kansanryhmälle merkittävästä henkilöstä. Seuraavassa alaluvussa käsittelen lisää tämän alaluvun teemoja havainnollistamalla niitä esimer-keillä fiktiosta.

#### 5.4. Kirjallisen kulttuuriappropriation käsittelyä Sherman Alexien romaanis-sa *Indian Killer*

Sherman Alexien romaanissa *Indian Killer* (1996) käsitellään kulttuuriappropriaa-tion tematiikkaan ja historiaan liittyvää ilmiöiden vyyhtiä fiktion keinoin. Luen Seu-raavaksi romaania kulttuuriappropriation käsitteen valossa ajatuksena, että kulttuu-riappropriatiolla on vaikutuksia ihmisten väliseen vuorovaikutukseen myös arjessa, ja että kirjallisuuden keinoin niitä voidaan käsitellä kiinnostavasti.

Yksi teoksessa käytetty huumorin ja yhteiskuntakritiikin keino on dialogi, jossa puhutaan toistensa ohi. Kielen- ja kirjallisuudentutkija Tuomas Juntusen (2013, 99)



mukaan ohipuhuminen kirjallisessa dialogissa voi kantaa "tärkeitä temaattisia tehtäviä osana teoskokonaisuutta", ja ohipuhumisesta "seuraa vaivaantuneisuutta, välinpitämättömyyttä, väärinymmärryksiä ja erimielisyyksiä". Alexien romaanissa on kulttuuriappropriation teemoja, jotka aiheuttavat konflikteja, kuten alkuperäiskansaan kuuluvan opiskelijan potkut yliopistolta ja valkoista kirjailijaa vastaan järjestetyn mielenosoituksen, ehkä jopa murhia.

Spokane- ja coeur d'alene -kansoista tulevan Alexien jännitysromaanissa yliopistokurssille sijoitetussa dialogissa esitetään kysymys, kannattaako kulttuurin ulkopuolisten kirjailijoiden kirjoittamia teoksia luetuttaa opiskelijoilla, kun tarkoitus on tutustuttaa heidät kyseisen kulttuurin kirjallisuuteen. Kurssin nimi on "Introduction to Native American Literature". Spokaneihin kuuluva opiskelija Marie kuulee ensimmäisen alkuperäiskansoja koskevan asiavirheen odottaessaan ensimmäisen luennon alkua käytävällä, muiden opiskelijoiden keskustellessa. Marie oikaisee asiavirheen, mutta muut eivät usko häntä, koska hän näyttää päällepäin intiaanilta. (IK 57.) Tästä kasvaa yksi teoksen teemoista, alkuperäiskansojen itseään koskevan tiedon vähättely ja vähättelyn satirisointi sekä tilanteet, joissa valkoiset eivät tunnista olevansa väärässä, vaikka se kerrotaan heille (esim. IK 84, 405, 411).

Alexie on kertonut romaaninsa syntyneen vastauksena "kirjalliseen liikkeeseen", jossa muut kuin alkuperäiskansojen jäsenet kirjoittavat alkuperäiskansakirjallisuutta ja menestyvät, vaikka alkuperäiskansojen jäsenet lukijoina näkisivät heidän teostensa ansiot toisin (Grassian 2005, 104). David L. Moore käyttää *Indian Killerin* teosesittelyssään ilmaisuja komedian pimeä puoli ja goottilainen kauhu. Romaani leikittelee valkoisten syyllisyydentunteella ja johdattaa lukijan ansaan murhamysterin kirjallisin keinoin. Synkän historian ja "tukahdutetun amerikkalaisen väkivallan psyyken" välinen yhteys tulee ilmaistuksi kauhukirjallisuudelle ominaisesti. Groteski väkivalta esitetään teoksessa kolonialistisen historian seurauksena. Teoksen nimen merkitys jää avoimeksi. (Moore 2005, 304.)

Mooren lyhyt analyysi ei nosta esiin teoksen appropriatioteemoja, jotka ovat nähdäkseni teoksessa aivan keskeisiä. Moore painottaa toimijuuden teemaa. *Indian Killeria* käsittelevässä yleisen kirjallisuustieteen pro gradussaan Esa Kostet (2015) on tulkinnut yhden tarinan hahmoista kulttuuriapproprioivan alkuperäiskansojen tarinoita. Antropologi alkaa suhtautua omistavasti vanhoihin äänitallenteisiin, joilla on

spokaneiden tarinoita. Kostet käyttää tästä termiä *cultural appropriation* ja suomen-  
taa termin kulttuuriseksi varastamiseksi (emt., 42–44).

Alexien teoksen appropriaatiokriittinen kärki esitetään kahden kuvitteellisen  
valkoisen miehen kautta, antropologi Clarence Matherin, joka on edellä mainittu ää-  
nitallenteiden omija ja kirjallisuuskurssin vetäjä, sekä "shilshomishina" esiintyvän  
kirjailijan Jack Wilsonin kautta. Shilshomish-heimo on fiktiivinen. Mather paljastaa  
olevansa adoptoitu lakota sioux -perheeseen (IK 61). Romaanissa on jännitettä, joka  
syntyy valkoisten tunkeilevasta asenteesta ja esiintymisestä alkuperäiskansojen kult-  
tuurien asiantuntijoina tai jopa jäseninä. Samat henkilöt määrittelevät kulttuuria.  
Näin he asettavat itsensä positioon, joka kuuluu alkuperäiskansojen jäsenille. Ase-  
telma on samantyyppinen kuin se, jonka Marlo Morgan on luonut itselleen, kun ul-  
kopuolinen määrittää aitouden ja asettaa itsensä tuon aitouden edustajaksi.

Kun antropologi Mather puhuu luennollaan alkuperäiskansojen kulttuu-  
risesta puhtaudesta, hän sanoo olevansa huolissaan kapitalismia edustavista kasi-  
noista. Tällaisessa yhteydessä hän siteeraa Wilsonia: "Indians are gambling with their  
futures" (IK 83). Mather vetoaa Wilsonin auktoriteettina ikään kuin tämä olisi alku-  
peräiskansaa. Luennolla Marie pyytää puheenvuoroa, mutta Mather kysyykin valkoi-  
sen miesopiskelijan mielipidettä. Tämä on osa romaanin vaientamisen teemaa. Marie  
haluaisi puhua Wilsonista ja muista kirjailijoista, jotka vievät tilaa alkuperäiskanso-  
jen omilta kirjailijoilta. Wilsonin hahmo on kirjailija, joka käyttää kulttuureja väärin  
tuotannossaan ja persoonassaan ja syyllistyy etniseen huijaukseen. Yliopistolla pal-  
jastuu, että Matherin Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuuskurssin kirjalistalla ei  
ole yhtään kirjailijaa alkuperäiskansoista, mutta esimerkiksi Wilson on:

While Marie was surprised by the demographics of the class, she was completely  
shocked by the course reading list. One of the books, *The Education of Little Tree*,  
was supposedly written by a Cherokee Indian named Forrest Carter. But Forrest  
Carter was actually the pseudonym for a former Grand Wizard of the Ku Klux  
Klan. Three of the other books, *Black Elk Speaks*, *Lame Deer: Seeker of Visions*,  
and *Lakota Woman*, were taught in almost every Native American Literature class  
in the country, and purported to be autobiographical, though all three were co-  
written by white men. **Black Elk himself had disavowed his autobiography, a fact that was conveniently omitted in any discussion of the book.** The  
other seven books included three anthologies of traditional Indian stories edited by  
white men, two nonfiction studies of Indian spirituality written by white women, a  
book of traditional Indian poetry translations edited by a Polish-American Jewish  
man, and **an Indian murder mystery written by some local white writer  
named Jack Wilson, who claimed he was a Shilshomish Indian.** On the  
recommendation of a white classmate, Marie had read one of Wilson's novels a few

months before the class. She'd hated the book and seriously doubted that its author was Indian, or much of a writer. She'd done some research on his background and found a lot of inconsistencies.

After seeing the reading list, Marie knew that Dr. Mather was full of shit.

"Excuse me, Dr. Mather," Marie said. "You've got this Little Tree book on your list. Don't you know it's a total fraud?"

"I'm aware that the origins of the book have been called into question," said Mather. "But **I hardly believe that matters**. *The Education of Little Tree* is a beautiful and touching book. If those **rumors** about Forrest Carter are true, perhaps we can learn there are beautiful things inside of everybody." (IK 58–59.)

Mather vastaa Marien tiedusteluun, miksi listalla on esimerkiksi Carterin epärehellisesti cherokeeen omaelämäkerraksi väittämä *The Education of Little Tree*. Professori vastaa olevansa tietoinen Carterin teoksen alkuperästä, mutta hänestä "huhutulla" huijauksella ei ole väliä, koska hänestä *The Education of Little Tree* on kaunis ja koskettava teos. Browder on kutsunut Carterin teosta 1970-lukulaiseksi visioksi "sisäisestä intiaanilapsesta", joka edustaa kadotettua viattomuutta ja ihmettelyä. Siinä missä Dee Brownin *Haudatkaa sydämeni Wounded Kneehen (Bury My Heart at Wounded Knee, 1973)* esitti historian kauhuja, Pikku Puun tarina tarjosi tien ulos historiasta. Teoksessa on *new age* -vaikutteita, reinkarnaatiouuskoa, paluuta primitiivisyyteen ja anti-intellektualismia. Asa Earl Carterin huijaus paljastui vuonna 1991, muutama vuosi ennen Alexien romaanin julkaisemista. (Browder 2000, 132–135.)

Jopa jotkut kuvatun kulttuurin jäsenet ovat erehtyneet uskomaan tarjottuihin virheellisiin uskomuksiin, missä on yhtymäkohtia esimerkiksi Morganin *Mutant Message Down Under* -teoksen vastaanottoon. Justicen (2018, 208) mukaan tämä liittyy kasvatustieteen, median ja poliittisen kulttuurin vaikutukseen. Justice (2000, 26) on arvellut teoksen suuren suosion johtuvan siitä, että sen rasistiset vanhat stereotyyppit täyttävät lukijoiden odotukset, koska mielikuvista on tullut ajan saatossa "todellisuutta" heidän mielissään. Ulkopuolisten kirjoittama kirjallisuus on rakentanut "hypertodellisuuden", jonka kanssa alkuperäiskansoihin kuuluvien kirjailijoiden täytyy kilpailla. Carterin teos oli myynyt 600 000 kappaletta jo vuoteen 1997 mennessä. Teosta oli markkinoitus ei-fiktiona vuoteen 1991 saakka esimerkiksi The New York Times Book Review -listalla. (Weinraub 1997.)

Ongelmien tunnistamisen sijaan Mather puhuu kurssillaan Wilsonista parempana kirjailijana kuin useimmat alkuperäiskansojen kirjailijat:

“Jack Wilson is much more than a mystery novelist,” said Mather. “He is a social realist. **Unlike many other Native writers** whose work seems to exaggerate the amount of despair in the Indian world, **Wilson presents a more authentic and traditional view of the Indian world.**” (IK 66.)

Marie ihmettelee teosvalintaa ja selostaa luennolla perusteellisesti, kuinka hän on selvittänyt Jack Wilsonin etnisyyden. Mather ei ymmärrä, mihin Marie pyrkii selostuksellaan, joten Marie perustelee näkemystään lisää muun muassa viittaamalla kirjailijoihin, jotka voisivat olla ansaitusti kirjallistalla:

"Well, for somebody who is supposed to be so authentic and traditional, Wilson sure doesn't have much to do with Indians. I mean, there are so many real Indians out there writing real Indian books. Simon Ortiz, Roberta Whiteman, Luci Tapahonso. And there's Indian writers from the Northwest, too. Like Elizabeth Woody, Ed Edmo. And just across the border in Canada, too. Like Jeannette Armstrong. Why teach Wilson? **It's like his books are killing Indian books.**"

"Are you finished now, Ms. Polatkin?" asked Dr. Mather.

"Yes."

"Fine, may we all continue with the study of **literature**?" (IK 67–68.)

Marien mielestä kirjavalinta syrjäyttää, "tappaa" alkuperäiskansojen kirjat. Valkoisten kirjat syrjäyttävät "oma-ääniset ilmaukset" (Salminen 2002, 91). Vuorovaikutuksen jatkuessa kurssin kirjallista esitetään romaanissa osoituksena professorin vääristyneestä intiaanikuvasta. Mather esitetään jatkuvasti astumassa positioon, johon hän ei voi kuulua, esimerkiksi määritellesään, millainen on oikea spokane. Mather ajattelee Mariesta näin: "Though fairly intelligent and physically attractive, she was rude and arrogant, thought Mather, hardly the qualities of a true Spokane" (IK 135).

Grassianin (2005, 105) mukaan Alexie esittää Marien avulla omia näkemyksiään muun muassa nimeltä mainittujen teosten autenttisuudesta (Alexie on kertonut näkemyksistään haastatteluissa). Dialogista näkyy, kuinka Mather irrottaa, approprioi alkuperäiskansojen kirjallisuuden kansojen ihmisistä ja asettuu kulttuurin auktoriteetiksi. Myös Pasi Salminen (2002, 96) on pro gradussaan tulkinnut, että Marien kohdalla itsemääräämisen ja -määrittelyn teema on tärkeämpi kuin vaikkapa identiteetin teema. Salminen luonnehtii luokkahuoneen tapahtumia valtataisteliksi. Hänkin huomaa, että "tilan vieminen kouluhuoneessa" esitetään paralleelina maan appropriatioon, ja hän yhdistää aiheen katoavien kansojen teemaan, tosin käyttämättä appropriatio-termejä. (Emt., 89.)

Position ottamisesta seuraa kilpailutilanne. Fiktiivisen Jack Wilsonin kerrotaan kirjoittavan "intiaanien murhamysteeriä", mikä rinnastaa Wilsonin hahmon Alexieen itseensä. Wilsonin tekeillä olevan teoksen nimi on sama kuin Alexien, "Indian Killer" (IK 337). Appropriation käsitteen kautta metatason postmodernin viittailun voi tulkita myös leikittelyksi syrjäyttämisen ajatuksella ja positioilla.

Matherin ympärillä tapahtuvan vuorovaikutuksen kuvaus on kiinnostavaa etnisyyshuijauksen paljastumisen kannalta, koska kertomuksessa on erikoinen anagnorisis, salatun henkilöllisyyden paljastumisen hetki tarinan juonessa. Mather, jolle tieto Wilsonin henkilöllisyydestä tulee uutena asiana, ei näytä reagoivan paljastukseen mitenkään vaan hän vaihtaa puheenaihetta. Hän valitsee strategiakseen suunnata huomion "kirjallisuuteen", mikä vihjaa Marien puhuvan kirjallisuuteen liittymättömistä asioista puhuessaan Wilsonin etnisyyshuijauksesta. Lukija tietää, että Mather on saanut saman tiedon kuin lukija, mutta lukija ei välttämättä tiedä, onko hahmo sulkenut tiedon pois tietoisuudestaan. Tämä on draamallisen ironian kannalta erityinen tilanne. Mather on juuri päässyt kehumasta, kuinka autenttista ja perinteistä "intiaanien maailman" kuvausta Wilsonin sosiaalista realismia edustavissa teoksissa on (IK 66). Tilanne jatkuu seuraavalla luennolla. Marien mielestä olennaista on, onko kirjailijalla heistä samaa tietoa kuin heillä itsellään. Mather ymmärtää asetelman vastakkainasetteluksi:

Dr. Mather shook his head sadly.

“There you go again, **creating an antagonistic situation. Don’t you understand what I’m trying to teach?**” (IK 84.)

Mather haluaa hallita kirjailijoiden etnisyyden merkitystä ja "intiaanikirjallisuuden" määrittelyä. Kaiken lisäksi Mather väittää Marielle heidän taistelevan samalla puolella ja jopa tietävänsä, miltä tuntuu olla alkuperäiskansaan kuuluva nainen yliopistolla, koska Mather on marxilainen. Mather luulee, ettei Marie ymmärrä mitä hän yrittää opettaa. Sen jälkeen hän paistaa oven Marien nenän edestä kiinni ymmärtämättä ja kuuntelematta. (IK 85.) Pienin elein Alexien kerronta osoittaa Matherin käytöksen sekavuuden ja epistemologisen ja tiedollisen kuilun erilaisten näkemysten välillä konkreettisissa vuorovaikutustilanteissa. Vuorovaikutus on erityisen mielenkiintoista kulttuuriappropriation yleisen analyysin kannalta.

Kuten Juntunen (2013, 99) on asian ilmaissut, ohipuhumisessa "henkilöt eivät löydä yhteistä näkökulmaa keskustelun aiheena oleviin asioihin". Juntusen tut-

kimassa aineistossa ohipuhumisen syitä olivat muun muassa henkilöiden vieraus ja vaikean puheenaiheen välttely (Juntunen 2013, 119). Nämä syyt voivat päteä myös Alexien kuvaamissa tilanteissa. Matherin kieltäytyminen tunnistamasta Wilsonin ja Carterin huijauksen kulttuurista merkitystä johtaa siihen, ettei hän voi ymmärtää Marieta. Mather luulee, että asia paranee kouluttamalla ja syyttämällä Marieta, mutta keskustelu vain syventää heidän välistään vierautta ja kuilua. Tämä osoittaa Matherin puutteellista kulttuurikompetenssia aiheessa, josta hän opettaa yliopistolla. Mather väittää itsepintaisesti pyrkivänsä intiaanien kulttuurien nostamiseen opetustyöllään ja tutkimuksellaan. Tämä virhearvio itsereflektiossa esitetään romaanissa kiinnostavasti esimerkiksi tilanteessa, jossa on anagnorisis, koska anagnorisis ei olekaan tämän tarinan maailmassa käännekohta, sillä henkilö, joka saa uutta tietoa, ei ota sitä vastaan. (Samassa tekstin kohdassa kuitenkin lukija saa tietoa.)

Edellä siteeratussa dialogissa mainittiin John Neihardtin muistiinmerkitsemä teos *Black Elk Speaks. Being the life story of a holy man of the Ogada Sioux as told through John G. Neihardt* (1932). Teos on Matherin lukulistalla, jota Marie kritisoi. Carl Silvio (1999) on tutkinut teoksen kanonisointihistoriaa. Teoksen asema ja käyttö tutkimuksessa osoittaa, että kanonisointi ei ole yksittäisten ihmisten päätöksiä siitä, mikä teokset kaanoniin tulee sisällyttää. Teoksen suosittuus ja vankka asema kaanonissa Pohjois-Amerikassa ei vastaa teoksen laajalti arvosteltua eettistä ja poliittista puolta. *Black Elk Speaksia* pidetään luetuimpana natiiviamerikkalaisen henkilön elämäkertana. Black Elk oli lakotojen pyhä mies. Neihardt on kuitenkin saanut yhä enemmän kritiikkiä ottamiensa vapauksien vuoksi. Vuonna 1984 julkaistiin transkriptioita Black Elkin haastatteluista ja verrattiin niitä Neihardtin tekstiin. Teosta on pidetty kulttuuri-imperialismin ilmentymänä tai ventrilokismina, jossa Black Elk ei puhu Neihardtin kautta vaan Neihardt Black Elkin kautta. (Silvio 1999, 138.) Silvion mukaan arviointi ei ole uhannut teoksen asemaa kaanonissa vaan hänen mielestään se on päinvastoin vahvistanut ja legitimoinut teoksen aseman tutkimuskohteenä.

Myös Carterin teoksessa cherokeeet ovat muisto menneisyydestä: heimo-yhteisöä ei ole, eivätkä teoksen cherokeeet ole kiinnostuneet yhteisöstä (Justice 2000, 29). Justicesta "kuka puhuu" on tärkeä kysymys, mutta "kenelle tarinat kerrotaan?" on yhtä tärkeä. Justice ei viittaa niinkään kaupallisiin kirjamarkkinoihin tai väitteeseen "Amerikka saa mitä Amerikka haluaa" vaan lukijoihin, jotka usein unohdetaan keskusteluissa autenttisuudesta ja kulttuurisesta (mis)appropriaatiosta, lapsiin:

From books like *The Indian in the Cupboard*, *Little House on the Prairie*, *The Adventures of Tom Sawyer*, and *Two Little Savages* (written by one of the early leaders of the American Boy Scouts, Ernest Thompson Seton) come stories of howling savages, sullen squaws and noble braves, pinto horses and buffalo hide tepees, and legions of faceless, nameless Indians fading away before the inevitable forward-march of Euroamerican civilization. **Euroamerican children** have suffered greatly from these images, for **the mythology of the Vanishing Indian** creates both a monocultural blindness and assumptions of supremacy [...] (Justice 2000, 21–22; kurssiivi Justicen.)

Kulttuuriappropriaatiolla ja misrepresentaatiolla on yhteys. Kirjallisuus on nimeämistä ja määrittelyä. Justicen ajatuksista saa kuvan, että juuri kukaan ei hyödy kirjallisuuden kulttuuriappropriaatiosta. Yhtäältä valtaväestön lapset kärsivät saamastaan intiaanikuvasta, kadonneiden intiaanien myytistä, monokulttuurisesta rajoittuneisuudesta ja valkoisen ylivallan oletuksista. Justicen mukaan jokainen uusi "intiaani-teemainen" kirja ja elokuva, joka tuotetaan ilman elävien alkuperäiskansojen eläviä ihmisiä ja elämää, jatkaa satoja vuosia vanhaa sortokampanjaa. Toisaalta tuskaisaa todellisuutta on myös, että alkuperäiskansojen lapset saavat samat kielteiset viestit kirjoista ja mediasta kuin muutkin lapset, ilman kulttuurista voimaannuttamista. (Emt, 22.) Tämänäköiset kulttuurituotteet approprioivat toisilta ja välittävät väärää kuvaa toisille. Kirjallisuudella on monenlaisia vaikutuksia todellisuuteen. Myös toisten kulttuurien esittämiseen liittyvät tottumukset ovat kirjallisuuteen liittyviä lukemisen ja kirjoittamisen konventioita, kirjallisuusinstituution sisäisiä kirjallisia käytäntöjä. Käytännöt muuttuvat ajan mukana. Siinä mielessä voi olla, että käytäntöjen muuttumista voi tapahtua keskustelun jatkuessa.

## 6. YHTEENVETO

Kulttuuriappropriaation käsite näyttää tutkimuksen jälkeen olevan käyttökelpoinen. Kulttuuriappropriaation ongelma on lähtöisin oikeusjärjestelmien rakenteellisista puutteista, yksipuolisesta oikeutuksesta, eri kulttuurien välisestä epätasa-arvosta ja approprioivien käytäntöjen muotoutumisesta pitkän historian aikana. Taidehistorioitsija Kenneth Coutts-Smith kiinnitti näihin huomiota urauurtavassa artikkelissaan kulttuurisesta kolonialismista vuonna 1976.

Olen käynyt läpi joukon kaunokirjallisia teoksia ja tutkimuksia, joissa käsitellään tutkimiani teoksia tai kulttuuriappropriaatiota ilmiönä. Tutkimuskysymys kuului, mitä kulttuuriappropriatio saattaa olla kirjallisuudessa ja miten sitä voi tutkia. Tutkimuksen tavoitteena oli löytää esimerkkejä, joissa tapahtuu kulttuuriappropriaatiota, ja tutkia fiktiota, jossa käsitellään kulttuuriappropriaatiota, sekä käsitteiden selkeyttäminen.

Kulttuuristen perinteiden käyttö kirjallisuudessa voidaan ajatella perinteen hyödyntämisenä (kulttuuriappropriationa), joka voi vaikuttaa kulttuureihin. Aineistossani Mark Twainin novellissa "Niagara" (1869) hyödynnettiin mahdollisesti appropriatiivisella tavalla henkilönimiperinnettä, joka on kielellinen traditio. Muita esiin tulleita hyödyntämisen tapoja ovat kansallisuusnimityksen mielivaltaisen käyttö, henkisen kulttuurin kaupallistaminen ja välineellistäminen, ulkopuolinen määrittely ja kulttuurin kuvaan vaikuttava kielteinen esitys (propaganda), joita löytyi Marlo Morganin teoksesta *Mutant Message Down Under* (1994). Joskus voisi puhua kulttuurin väärinkäytön lisäksi kirjallisuuden väärinkäytöstä. Kyseenalaisen tietoteoksen nimeäminen fiktioksi voi olla keino välttää vastuunkanto väärinkäytöstä.

Kulttuuriappropriaation käsittelyä aiheena tai teemana löytyi Sherman Alexien romaanista *Indian Killer* (1996) ja Twainin novellista. Alexien teoksessa käsitellään ainakin äänen, kulttuurin ja kansan jäsenyyden appropriatioita ja etnisyyshuijausta (näitä termejä käyttämättä). Twainin novellissa lähinnä kuvataan kulttuuriappropriaatiota, mutta myös satirisoidaan sitä ja tehdään se absurdiksi huijatuksi tulevan turistin näkökulmasta.

Käsitteen pilkkominen, alalajien ja rinnakkaiskäsitteiden hahmottelu ja termien kokoaminen olisi hyvä käsiteanalyttinen jatkotutkimuksen aihe. Käsitteiden terminologiaa suorimmin ensin tutkimalla kulttuuriappropriaation käsitteen histori-



aa (luku 2.3) ja kirjallisten käytäntöjen yhteydessä (luvut 5.1.–5.3.), Ilmiötä on käsitteellistetty viimeistään 1970-luvulta lähtien suomenkielisissäkin lähteissä. Olen joko tunnistanut lähdekirjallisuudesta tai muotoillut tutkimuskirjallisuuden perusteella seuraavat termit, jotka kuvaavat kulttuuriappropriation (misappropriation) erilaisia tapauksia:

1. Kulttuuriappropriation keino (suluissa sivut, jolla termi on mainittu):

diskursiivinen kulttuuriappropriatio (104)

retorinen kulttuuriappropriatio (98)

metafora-appropriatio (103, 34)

symbolinen appropriatio (105n)

etnografinen appropriatio (103, 33, 36)

2. Kulttuuriappropriation erilaisia funktioita:

propagandistinen kulttuuriappropriatio (24)

kaupallinen kulttuuriappropriatio (25, 31, 60, 65)

nationalistinen kulttuuriappropriatio, ekspropriatio (37, 54)

3. Kulttuuriappropriation kohde:

kulttuuritietouden väärinkäyttö (92)

perinteen appropriatio (59, 66)

identiteetin appropriatio (99–109)

etnisyyshuijaus (101)

merkkihenkilön appropriatio (107–108)

position appropriatio (101, 103, 109)

etnonymien tai kansallisuusnimityksen appropriatio (81)

4. Kulttuurispesifit termit:

välineellinen aboriginalismi (64)

saamelaisuuden kulttuuriappropriatio (106)

Indian (cultural) appropriation (38)

Position appropriatio, propagandistinen kulttuuriappropriatio ja kulttuuritietouden väärinkäyttö ovat tutkielman tarpeisiin itse muotoilemani termejä. Listan ensimmäisen ryhmän termit nimeävät appropriation keinon, funktion tai alustan (kuten diskurssi tai metafora), jolla tehdään jotain approprioivaa. Toisen ryhmän termit

kertovat, miten appropriatio toimii sosiaalisesti. Jätin rasismi-funktion pois, koska on mahdollista, että kulttuuriappropriatio on aina lopulta rassistista, jolloin rasismin mainitseminen erikseen olisi redundanttia. Kolmannen ryhmän termit viittaavat appropriatian objektiin. Tämä terminmuodostustapa on tietysti loputtoman produktiivinen. Kulttuurispesifit termit perustuvat empiriaan ja todellisiin tapahtumiin, joita kuvaamaan ne ovat syntyneet.

Listan ulkopuolelta myös kulttuurin väärinkäyttö on käyttökelpoinen termi, joka on kulttuuriappropriation käsitettä selvempi. Tekstuaalinen kulttuuriappropriatio on oma termi, joka tarkoittaa yksinkertaisesti tekstissä tapahtuvaa kulttuuriappropriatiota. Äänen appropriatian sijoittaminen jaotteluuni vaatisi erillisen analyysin. Fiktiivinen kulttuuriappropriatio tarkoittaa keksittyä kulttuuriappropriatiota, joka esitetään fiktiossa. Tutkielmassa mainittiin myös käsitteellinen appropriatio ja narratiivinen appropriatio (s. 28), mutta ei niinkään kulttuurien välisissä tapauksissa vaan yleisemmin.

Kulttuuriappropriation käsite on jokaisella tutkijalla (ja mahdollisesti jokaisessa tekstissä) määrittynyt käytännössä eri tavalla, mikä tekee eri tutkimusten käsitteiden sisältöjen vertailusta työlästä, eikä siihen ollut tässä tutkielmassa mahdollisuutta. Joillakin tutkijoilla (Scafidi 2005; Lott 1993) on tarjota käsitteistö (ks. luku 2.3.), mutta ne eivät ole kirjallisuuslähtöisiä. Joka tapauksessa monet kulttuuriappropriation määritelmät ja alakäsitteet edellyttävät yhteisön, jolla on historiassa muodostunut suhde erityisiin kulttuurielementteihin, kuten tässä tutkielmassa esiintulleisiin kielellisiin perinteisiin (etnonyymeihin, kansallisuusnimityksiin ja henkilönnimiperinteeseen). Yhteisöjä puolestaan koskevat monet kollektiiviset oikeudet, joten aihe sivuaa jatkuvasti oikeustiedettä. Kaikki kulttuurien väliseen ottamiseen, varastamiseen, symboliseen alistamiseen ja haltuunottoon kohdistuva tutkimus on nähdäkseni relevanttia mahdollisesti analogisen tekstuaalisen ja kirjallisen kulttuuriappropriation analyysin kannalta.

Käsittelin tai sivusin kulttuuriappropriatiota kahdeksalla eri kirjallisuuden tasolla, mikä kertoo kulttuuriappropriation käsitteen laaja-alaisuudesta ja monipuolisesta käyttökelpoisuudesta kirjallisuustieteellisenä terminä. Pääasialliset löydökset ja esimerkit:

- 1) kielellinen taso: etnonyymit, nimiperinne

- 2) diskursiivinen/retorinen/temaattinen taso: katoavan kulttuurin myytti, terra nullius, kulttuuritietouden käyttö
- 3) intertekstuaalisuus: approprioivien teosten kritiikki fiktiossa
- 4) kerronnallinen taso: kulttuuriappropriation paljastuminen tarinassa
- 5) kirjallisuussosiologinen taso: menestys, propaganda, kirjailijan asema, kirjailijoiden tasa-arvo, sensuuri, (kulttuuritietouden käyttö)
- 6) pedagoginen taso: teosvalinnat opetuksessa, kulttuuritietouden käyttö, kirjailijoiden neuvominen
- 7) fiktionaalisuus ja fiktiivisyys: fiktioluokituksen väärinkäyttö
- 8) kirjallisuudentutkimuksen taso: metafora-appropriatio

Näyttää siltä, että käsitettä voi tutkia monella kirjallisuuden osa-alueella eri näkökulmista, kuten tarkastelemalla kirjallisia käytäntöjä, kynnystekstejä, kirjallisuuskritiikkejä, faktan ja fiktion välistä maastoa, kirjallisuuden käyttöä opetuksessa, kirjailijan etnisyyden paljastumisen vaikutuksia lukukokemukseen, kulttuurin hyödyntämisestä taiteessa, sensuuria ja ihmisoikeuksien ja kirjallisuuden yhteispeliä. Huomio kiinnittyy siihen, onko kyseinen tekstin kohta perinteen hyödyntämistä (teko), hyödyntämisen kuvausta tai aiheen käsittelyä. Mielestäni kulttuuriappropriation käsite yhdistää kirjallisuuden eri tutkimussuuntauksia.

Tutkielmassa nousivat esiin muun muassa seuraavat kirjalliset käytännöt: kirjailijan nostaminen kuvaamansa kulttuurin asiantuntija-asemaan, teosten luokittelu kustantamoissa ja kirjastoissa, teosten valinta opetuksessa, suositukset, sosio-kulttuurinen sensuuri, itesesensuurin ja hiljentämisen käytännöt, tietolähteiden merkitseminen fiktiossa, kritiikki ja kritiikin vastaanotto, ideaalit lukijat, kirjailijan ja lähdekulttuurin (yhteisön) välinen vuorovaikutus sekä kirjailijan position, identiteetin ja omuuden kysymykset, tietolähteiden merkitsemisen tavat, suhtautuminen kulttuuriappropriation paljastumiseen (niin fiktiossa kuin kirjallisuuskritiikissä ja teosten vastaanotossa) ja elävän kulttuurin esittäminen elävänä kulttuurina.

Oikeustieteilijöiden esittämiä argumentteja kannattaa käsitellä kirjallisuustieteessä ainakin, kun ne koskevat kirjallisuustieteen alan ongelmia, ja ongelmien ja argumenttien oikeustieteellisiä esittelyjä kannattaa hyödyntää. Tämän tutkielman teossa niistä on ollut hyötyä. Kulttuurikäsitysten kohdalla on analysoitava

aina erikseen, mihin kulttuurin käsitteeseen tarkemmin ottaen kulloinkin viitataan ja millainen kulttuurikäsite kussakin tekstissä tai mieluummin kussakin väitteessä on, koska pelkkä kulttuuriappropriatio-termin tai sen eri versioiden käyttö ei vielä sitä kerro. Itse nojasin Alan Pattenin määritelmään kulttuurista sosiaalisena polveutumisenä ja ajattelin tuohon polveutumiseen vaikuttamista ulkopäin kulttuuriappropriation mahdolliseksi moraaliseksi heikkoudeksi.

Mistä tietää, mikä on kulttuuriappropriatiota, voidaan ajatella karkeasti ainakin kahdella tavalla. Ensimmäinen ajattelutapa koskee sitä, rikkooko kulttuuriappropriatio jonkin kansan itsemääräämisoikeutta tai oikeutta kulttuuriinsa appropriation laatuun ja seurauksiin katsomatta. Toinen ajattelutapa keskittyy seurauksiin ja vahingollisuuteen. Esimerkiksi Morganin teoksen *Mutant Message Down Under* kohdalla kirjailijan ulkopuolisuus, valkoisuus tai kansallisuus ei vaikuta olevan pääsyy appropriatiosyytöksiin vaan teoksen tiedollinen sisältö, kirjailijan julkinen toiminta ja kansaan kuulumisen huijaaminen, joilla Morgan on rakentanut teoksen autenttisuutta ja omaa kulttuuriasiantuntijuuttaan. Joskus yhdistyvät molemmat ajattelutavat, kuten alkuperäiskansa dinéjen kirjailijayhdistys Saad Bee Hózhón (2018) lausunnossa, jossa pidetään kulttuuriappropriationa ulkopuolisen kirjailijan teosta, joka rikkoo itsemääräämisoikeutta, koska teoksessa oli vakavia puutteita.

Kirjallinen kulttuurin väärinkäyttö pitää sisällään ainakin, että kilpaillaan autenttisuudessa lähdekulttuurin kanssa, välineellistetään se, vääristellään tosiasioita, essentialisoidaan, johdetaan harhaan oppimishaluisia, toimitaan epäkunnioittavasti eikä kuunnella. Morganin teoksessa tämä kaikki on ristiriidassa teoksen markkinoinnin kanssa, jossa tarjotaan lukijoille aboriginaalien viisautta.

Etnisyyden tai kansaan kuulumisen ilmoittamista väärin on esiintynyt joissakin kirjallisuuteen liittyvissä tapauksissa, joissa on puhuttu appropriatiosta, joten tarkastelin tutkielmassa myös identiteetin appropriation käsitettä. Totesin, että kirjailijan positio voi olla ongelmallinen silloinkin, kun kirjailija ei tee identiteettiväitettä.

On hyödyllistä katsoa kirjailijoita ja teoksia joukkoina ja trendeinä, kirjailija ja teosmassoina. Kukaan ei kirjoita tyhjiössä eikä menesty yksin. Silti yksittäinenkin teos saattaa nousta niin suosituksi ja vaikutusvaltaiseksi, että se vaikuttaa ihmisten mielikuviin kokonaisesta kulttuurista ja myös kirjallisuudesta. On mahdollista, että lukijat eivät tunnista rasmin eri muotoja ja kulttuuriappropriatiota.

Kulttuuritietouden käytön määrittelin vierasta kulttuuria koskevan tietouden esittämiseksi, johon liittyy kirjallisia käytäntöjä, kuten luomis- ja tiedonhankintaprosessin avoimuus, arvokkuus ja krediittien ja tietolähteiden merkitseminen. Kulttuuritietouden appropriaatio lähenee tapauksesta riippuen plagiointia, misrepresentaatiota, stereotyyppioita ja propagandan ongelmia.

Analyysini kohdistui Twainin novellissa matkailijan huijaamiseen, huijauksen paljastumiseen, rasismiin, nimiperinteen käyttöön ja paikan esittämiseen. Paikan tulkinnalla on merkitystä kun paikka ajatellaan kolonialistiseksi ympäristöksi. Totesin, että sodan vastapuolen kulttuurin appropriaatio liittyy sodan jälkitilanteeseen, minkä kirjallisiin kuvauksiin kohdistuva laajempi kirjallisuustieteellinen analyysi voisi avata kulttuuriappropriaation henkistä ja symbolista dynamiikkaa sodan jälkeisessä tilanteessa ja muissa konflikteissa, valtauksissa ja miehityksissä.

Morganin *hoaxin* suosio herätti kysymyksen, miten kirjallisia kulttuuriappropriaatioita voi jälkeenpäin korjata tai hyvittää kirjallisuuden kohdalla. Laaja suosio on kulttuuriappropriaation merkittävä ongelma. Suuri lukijakunta tuo vaikutusvaltaa, ja viestinnän muotona kirja mahdollistaa kulttuuriappropriaation loputtoman toistamisen. Heräsi kysymys, voidaanko teosten määrittelyä fiktioksi käyttää väärin, jos kustantamossa lajitellaan teos romaaniksi vaikkapa oikeusjuttujen välttämiseksi, vaikka samalla esitellään, kohdellaan, luetaan ja markkinoidaan teosta niin kuin tietokirjaa tai terapeutista alkuperäiskansan elämänfilosofiaa.

Alexien romaanissa esitetään muun muassa identiteetin appropriaatio fiktiivisen kirjailijan, Jack Wilsonin hahmossa, sekä intertekstuaalista teeskritiikkiä. Valtaväestön kirjojen esitetään syrjäyttävän alkuperäiskansojen kirjailijoiden kirjoja. Wilson ymmärtää oman tilanteensa hyvin eri tavalla kuin romaanin alkuperäiskansaan kuuluvat henkilöt. Romaanin voi tulkita kokonaisuudessaan kulttuuriappropriaatiota käsitteleväksi vaijentamisen teemojaan myöten, ja murhamysteeristä huolimatta osin satiiriseksi. Alexie pelailee äänen, identiteetin ja kulttuurin syrjäyttämisen ajatuksella ja eri positiolla.

Kulttuuriappropriaatiota käsiteltiin eri tavoin Twainin novellissa ja Alexien romaanissa. Twainin novellissa kulttuuriappropriaation ja identiteetin appropriaation tai etnisyyshuijauksen paljastuminen on draamallinen anagnorisis, uuden tiedon paljastuminen ja salatun löytyminen, josta ei kuitenkaan seuraa mitään, koska novelli päättyy siihen. Alexien romaanissa on tilanne, jossa henkilöhahmo ei ota uutta, pal-

jastavaa tietoa vastaan. Samassa tekstin kohdassa kuitenkin lukija saa uutta tietoa, mikä on myös anagnorisis. Alexien romaanista käsittelin myös dialogia, jossa intertekstuaalisesti käsiteltiin olemassaolevaa kuvatun kulttuurien ulkopuolisten kirjoittamaa, muistiinmerkitsemää ja toimittamaa kirjallisuutta.

Paljastui, että fiktiossa on myös henkilöiden identiteettiin kohdistuvaa appropriatiota, jossa valjastetaan henkilön persoona ja yksilöllinen tarina toisen ajan tai toisen kulttuurin tarpeisiin puolifiktiivisen henkilöhahmon muodossa, kuten Luis Rielin ja Nat Turnerin approprioinneissa. On yleisesti kiinnostava kirjallinen käytäntö, miten kirjailijat kertovat vierasta kulttuuria koskevista tietolähteistään.

Aineiston analyysin perusteella kielteinen kulttuuriappropriatio näyttää olevan toimintaa, jossa a) otetaan joltakin kulttuurilta jotakin tavalla, joka syrjäyttää kulttuurin subjektit (ne, jotka elävät ja tekevät kyseistä kulttuuria) tekijän positioista, subjektiviteetista tai toimijuudesta, tai jossa b) otetaan, pilataan tai loukataan jotain ryhmälle kuuluvaa niin, että ryhmälle koituu siitä vahinkoa tai ryhmä heikkenee, esimerkiksi perinne vaarantuu, tai c) käytetään kulttuuria niin kuin se olisi kuollutta tai sodassa voitetun vihollisen kulttuuria. Näin ollen kulttuuriappropriation määritelmiin on hyvä sisällyttää ainakin kaksi subjektia: se, joka approprioi, ja se, jolta approprioidaan. Kulttuuriappropriatio poikkeaa teknisestä materiaalin appropriatiosta perustavalla tavalla, kun käsite edellyttää tahon, jolta otetaan. Jos taho jää tunnistamatta, subjekti tulkitaan objektiksi, vapaaksi materiaaliksi ja välineeksi. On paikallaan kiinnittää huomiota myös eri tahojen keskinäisiin positioihin, syrjäyttämiseen. Kirjailijan työhön kuuluvan eläytymisen, kunnioittamisen ja syrjäyttämisen välisen eron ymmärtäminen ja löytäminen helpottaa kulttuuriappropriation ymmärtämistä.

Jatkotutkimuksen kannalta heräsi paljon kysymyksiä, esimerkiksi miten approprioijat suhtautuvat saamaansa palautteeseen, miten keskustelu kulttuuriappropriatiosta vaikuttaa kirjailijoiden työhön ja miten lukijat kokevat kulttuuriappropriation. Aineistossani ulkopuolisten kirjoittamissa alkuperäiskansojen kuvauksissa on tyypillistä esittää heidät kadonneina, menneisyyden kansoina, millä vaikuttaa olevan suhde kulttuuriappropriatioon sen ideologisena oikeutuksena. Omuuskäsitysten kulttuurieroja ei usein huomata.

## LÄHTEET

## A. AINEISTO

Alexie, Sherman 1998 [1996]: *Indian Killer*. Vintage, London. (=IK)

Carter, Forrest [Asa] 1996 [1976]: *Pikku puun kasvatus*. Alkuteos *The Education of Little Tree*. Suom. Kristiina Rikman. WSOY, Helsinki.

Ellis, Edward S. 1905: *Deerfoot on the Prairies*. The John C. Winston co, Philadelphia. Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/56238/56238-h/56238-h.htm> (=DP)

Ellis, Edward S. 1988 [1905]: *Nopsajalka preerialla*. [Lyhennelmä alkuteoksesta *Deerfoot on the Prairies*.] Suom. Hilikka Lukka. Karisto, Hämeenlinna. (=NP)

Gaski, Harald ja Lars Nordström 2009 [2002]: *Seitsemän veden joiku*. Alkuteos *Čiežain čáziin*. Suom. Irene Piippola. Kustannus Oy Pieni Karhu, s. l.

Harper Collins Publishing 2019: *Reading Guide*. Mutant Message Down Under by Marlo Morgan. Kustantamon verkkosivut. <https://bof646cfbd7462424f7a-f9758a43fb7c33cc8addaofd36101899.ssl.cf2.rackcdn.com/reading-guides/RG-9780060723514.pdf>

Hawthorne, Nathaniel 1835: My Visit to Niagara. Alunperin ilmestynyt nimettömänä julkaisussa *New-England Magazine*. <https://www.ibiblio.org/eldritch/nh/niagara.html>

Kettu, Katja 2018: *Rose on poissa*. WSOY, Helsinki.

Lark, Sarah 2015 [2007]: *Valkoisen pilven maa*. Alkuteos *Im Land der weissen Wolke*. Suom. Sanna van Leeuwen. Bazar Kustannus, Helsinki. (=VPM)

Lark, Sarah 2017 [2008]: *Maorien laulu*. Alkuteos *Das Lied der Maori*. Suom. Sanna van Leeuwen. Bazar Kustannus, Helsinki. [Jälkisanat alkukielellä kustantajan verkkosivuilla.] (=ML)

Morgan, Marlo 1994 [1995]: *Viesti oikeiden ihmisten maailmasta*. Alkuteos *Mutant Message Down Under*. Suom. Jaana Lahtinen. Otava, Helsinki. (=VOIM)

Morgan, Marlo 1998 [1999]: *Viesti ikuisuudelta*. Alkuteos *Mutant Message from Forever*. Suom. Jaana Kapari. Otava, Helsinki. (=VI)

Pokka, Hannele 1998: *Marja ja Niila*. WSOY, Helsinki.

Seton, Ernest Thompson 1912: *The Book of Woodcraft and Indian Lore with Over 500 Drawings by the Author*. Constable & co, London.

Styron, William 1969: *Nat Turnerin kapina*. Suom. Eero Huhtala. Otava, Helsinki.

Styron, William 2000 [1967]: *The Confessions of Nat Turner*. Rosetta Books, s. l.

Twain, Mark 1869: "A Day at Niagara". Alunperin julkaistu lehdessä *Buffalo Express* 21.8.1869 ja sittemmin nimellä "Niagara" kokoelmassa *Sketches New and Old* (1875). <http://www.gutenberg.org/ebooks/3200> (= DN)

Twain, Mark 1883: *Life on the Mississippi*. Digitoitu, kuvitettu versio. James R. Osgood and Company, Boston. <https://docsouth.unc.edu/southlit/twainlife/twain.html>

Twain, Mark 1995 [1885]: Adventures of Huckleberry Finn. *Adventures of Huckleberry Finn. A Case Study in Critical Controversy*. Toim. Gerald Graff ja James Phelan. Macmillan Education. 27–265.

Twain, Mark 1893: "The First Authentic Mention of Niagara Falls". *The Niagara Book. A Complete Souvenir of Niagara Falls. Containing Sketches, Stories and Essays — Descriptive, Humorous, Historical and Scientific. Written Exclusively for this Book By W.D. Howells, Mark Twain, Prof. Nathaniel S. Shaler, and Others*. Kuvittanut Harry Fenn. Underhill and Nichols, Buffalo.

Twain, Mark 1963 [1883]: *Mississippi-virralla*. Suom. Olli Nuotio. WSOY, Helsinki. (=MV)

Twain, Mark 2001: Vierailu Niagaran putouksilla. *Kannibalismia junanvaunuissa*. Suom. Erkki Jukarainen. Basam Books, Helsinki. (= VNP)

Weaver, Eva 2016: *The eye of the reindeer*. Weidenfeld & Nicolson, Lontoo. (=ER)

## B. KIRJALLISUUS

Adichie, Chimamanda Ngozi 2009: The danger of a single story. TED talk, heinäkuu 2009. [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story#t-243480](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story#t-243480)

Ahvenjärvi, Kaisa 2016: Kulttuurinen omiminen on vallankäyttöä. Blogikirjoitus. *Politiikasta.fi*.

Aikio, Marjut ja Pekka Aikio 1993: Saamelaiskulttuuri ja matkailu. *Selviytyjät. Näytely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Toim. Raili Huopainen. Lapin maakuntamuseon julkaisuja 7. Gummerus, Jyväskylä. 80–103.

Alang, Navneet 2017: Cultural appropriation suppresses minority voices. *Toronto Star* 17.5.2017.

Al-Bazz, Ahmad ja Anne Paq 2019: Photo Essay: Israeli settlers celebrate Purim in Hebron. *Mondo Weiss* 21.3.2019. <https://mondoweiss.net/2019/03/israeli-settlers-celebrate-hebron/?fbclid=IwAR2iGn6WdBC8PZfQIfslrE2b7rRM9Kl7YDoQL5ZFoC-BYXbJXgA1IT4pd5VY>

Anaya, James 2014: Intellectual Property, Genetic Resources and Indigenous Rights. Keynote address by the UN Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples 3.2.2014. 26th session of the World Intellectual Property Organization, Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional



Knowledge and Folklore. Verkossa: <http://unsr.jamesanaya.org/statements/intellectual-property-genetic-resources-and-indigenous-rights>

Anderson, Chris 2017: Who Can Call Themselves Métis? Essee. *Walrus* 29.12.2017. <https://thewalrus.ca/who-can-call-themselves-metis/>

APA 2005 = *APA Resolution Recommending the Immediate Retirement of American Indian Mascots, Symbols, Images, and Personalities by Schools, Colleges, Universities, Athletic Teams, and Organizations*. American Psychological Association. <https://www.apa.org/about/policy/mascots.pdf> Esittely verkossa: <https://www.apa.org/pi/oema/resources/indian-mascots> [Vierailtu 10.9.2019.]

Ashley, Kathleen ja Véronique Plesch 2002: The Cultural Processes of "Appropriation". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32:1, 1–15.

Barrera, Jorge 2016: Author Joseph Boyden's Shape-Shifting Indigenous Identity. — *APTN National News* 23.12.2016. <https://aptnnews.ca/2016/12/23/author-joseph-boydens-shape-shifting-indigenous-identity/>

beaulieu, derek ja Gregory Betts 2011: Copy Paste Publish: On Appropriation. *Canadian Literature* 210/211, 254–259, 267–268.

Behrendt, Larissa 1998: In Your Dreams: Cultural Appropriation, Popular Culture and Colonialism. *Law Text Culture* 4:1, 256–279.

Behrendt, Larissa 1999: White Picket Fences: Recognizing Aboriginal Property Rights in Australia's Psychological Terra Nullius. *Constitutional Forum* 10:2, 50–58.

Bennett, Lerone Jr. 1968: Nat's Last White Man. *William Styron's Nat Turner. Ten Black Writers Respond*. Toim. John Henrik Clarke. Beacon Press, Boston. 3–16.

Berman, Tressa 2004: Cultural Appropriation. *A Companion to the Anthropology of American Indians*. Toim. Thomas Biolsi. Blackwell Publishing, Malden. 383–397.

Bondy-Cusinato, Kelly A. 1995: *The Voice Appropriation Controversy in the Context of Canadian Cultural Practices*. Master's thesis. The Department of Communication Studies. University of Windsor, Ontario CA.

Booth, Wayne C. 1988: *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*. University of California Press, CA.

Boucher, François 2014: The Right of Indigenous Peoples to Self-Determination and the Struggle against Cultural Appropriation. *Recognition versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. Toim. Avigail Eisenberg, Jeremy Webber, Glen Coulthard ja Andree Boisselle. UBC Press, Vancouver. 174–200.

Bourdieu, Pierre 1984 [1978]: *The Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Engl. Richard Nice. Harvard University Press, Cambridge, MA.

Boyer, Bob 2011: Authenticity and the Construction of "Indianness" in Visual Media, or Trickster Goes to the Movies. *Mapping Indigenous Presence. North Scandinavian*

and North American Perspectives. Toim. Kathryn W. Shanley ja Björg Evjen. University of Arizona Press, Tucson.

Brown, Gillian 1999: The Quixotic fallacy. *Novel* 32:2, 250–273.

Brown, Michael F. 2003: *Who Owns Native Culture?* Harvard University Press, Cambridge.

Cancel, Robert 1995: Nadine Gordimer meets Ngugi wa Thiong'o: Text into film in "Oral History". *Research in African Literatures* 26:3, 36–48.

Cardinal-Schubert, Joane 1997 [1989]: In the Red. *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce H. Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey.

Cohen, Mark 2001: "The Inevitability of Censorship: Beatrice Culleton and Marlene Nourbese Philip" ja "Conclusion. Towards a More "Just" Judgment." *Censorship in Canadian Literature*. ProQuest Ebook Central. 119–165.

Corbiere, Alan 2018: Identity, Appropriation, and Imposters: What do our Aadizookaanag (sacred stories) tell us? *Shekon Neechie. An Indigenous History Site* 21.6.2018. <https://shekonnechie.ca/2018/06/21/identity-appropriation-and-imposters-what-do-our-aadizookaanag-tell-us/>

Coutts-Smith, Kenneth 1991 [1976]: Some general observations on the problem of cultural colonialism. *The Myth of Primitivism: Perspectives on Art*. Toim. Susan Hiller. [Hivenen lyhennetty versio.] Routledge, London. 14–31.

Deloria, Philip J. 1998: *Playing Indian*. Yale Historical Publications. Yale University Press, New Haven.

Deloria, Philip J. 2004: *Indians in Unexpected Places*. University Press of Kansas, Lawrence.

Eggington, Robert [julkaisuvuotta ei ilmoiteta]: Marlo Morgan Campaign. The Dumbartung Aboriginal Corporationin verkkosivut. <http://www.dumbartung.org.au/freedom.html>

Ellis, Cath 2004: Helping Yourself. Marlo Morgan and the Fabrication of Indigenous Wisdom. *Australian Literary Studies* 21:4, 149–164.

Emig, Rainer 2012: Adaptation in Theory. *Adaptation and cultural appropriation: Literature, film, and the arts*. Toim. Pascal Nicklas ja Oscar Lindner. <http://ebookcentral.proquest.com>. 14–24.

Gaudry, Adam 2013: The Métis-ization of Canada: The Process of Claiming Louis Riel, Métissage, and the Métis People as Canada's Mythical Origin. *Aboriginal Policy Studies* 2:2, 64–87.

Gaudry, Adam 2018: Communing with the Dead. The "New Métis", Métis Identity Appropriation, and the Displacement of Living Métis Culture. *American Indian Quarterly* 42:2, 162–190.

Genette, Gerard 1980: *Narrative Discourse*. Englanniksi kääntänyt Jane E. Levin. Basil Blackwell, Oxford.

Gordon, Beverly 1986: Souvenirs of Niagara Falls: The Significance of Indian Whimies. — *New York History* 67:4, 389–409.

Gould, Vanessa 1996: Elders receive apology. *The West Australian* 31.1.1996. [https://web.archive.org/web/20120327231309/http://images.creativespirits.info/uploads/resources/books/mutant-message\\_elders-receive-apology\\_large.gif](https://web.archive.org/web/20120327231309/http://images.creativespirits.info/uploads/resources/books/mutant-message_elders-receive-apology_large.gif)

Graff, Gerald ja James Phelan (toim.) 1995: *Adventures of Huckleberry Finn. A Case Study in Critical Controversy*. Macmillan Education. Bedford Books, New York.

Griffiths, Michael 2018: Australian literature's legacies of cultural appropriation. *The Conversation* 22.10.2018. <https://theconversation.com/australian-literatures-legacies-of-cultural-appropriation-103672>

Haapoja, Heidi 2017: Omimista, lainaamista, hyväksikäyttöä, ylikulttuurista tulkitaa? Kulttuurisen appropriaaation käsite, suomalainen kansanmusiikki ja kalevalamittainen runonlaulu. *Musiikin suunta* 1/2017. <http://musiikinsuunta.fi/2017/01/omimista-lainamista-hyvaaksikayttoa/>

Hall, Perry A. 1997: African-American Music: Dynamics of Appropriation and Innovation. *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce H. Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey.

Hamilton, Charles V. 1968: Our Nat Turner and William Styron's Creation. *William Styron's Nat Turner. Ten Black Writers Respond*. Toim. John Henrik Clarke. Beacon Press, Boston. 73–78.

Haraway, Donna 1991 [1988]: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Free Association Books, Lontoo. 183–202.

Harding, Vincent 1968: You've Taken My Nat and Gone. *William Styron's Nat Turner. Ten Black Writers Respond*. Toim. John Henrik Clarke. Beacon Press, Boston. 23–33.

Harris, Helen L. 1975: Mark Twain's Response to the Native American. *American Literature* 46:4, 495–505.

Hart, Jonathan 1997: Translating and Resisting Empire: Cultural Appropriation and Postcolonial Studies. *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce H. Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey.

Hart, Jonathan 2003: *Columbus, Shakespeare and the Interpretation of the New World*. Palgrave Macmillan, New York ja Hampshire.

hooks, bell 1994: Censorship from Left and Right. *Outlaw Culture. Resisting Representations*. Routledge, New York. 63–72.

Hosiaislouoma, Yrjö 2003: *Kirjallisuuden sanakirja*. WSOY, Helsinki.

Hubara, Koko 2016a: Othe(i)ron. Blogikirjoitus 8.2.2016. <https://www.lily.fi/blogit/ruskeat-tytot/otheiron>

Hubara, Koko 2016b: Othe(i)ron II. Blogikirjoitus 10.2.2016. <https://www.lily.fi/blogit/ruskeat-tytot?tag=76040>

Huggan, Graham 2001: *Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. Routledge, London.

Huggan, Graham 2007: *Australian Literature. Postcolonialism, Racism, Transnationalism*. Oxford Studies in Postcolonial Literatures. Oxford University Press, Oxford.

Huhndorf, Shari M. 2001: *Going Native. Indians in the American Cultural Imagination*. Cornell University Press, Ithaca.

Humalajoki, Reetta 2018: Consumption as Assimilation: New York Times Reporting on Native American Art and Commodities, 1950–1970. *Journal of American Studies* 4, 1–25.

Hutcheon, Linda 2006: *A Theory of Adaptation*. Routledge, New York.

IF 2019 = Terminology. *Indigenous Foundations*. Verkkosivusto. The First Nations Studies Program, University of British Columbia. <https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/terminology/> [Sivulla vierailtu 10.9.2019.]

Itkonen, Tuija 2018: *Contradictions of Finnish Education: Finnishness, interculturality and social justice*. Kasvatustieteen väitöskirja. Helsingin yliopisto, Helsinki.

JHR = Journalists for Human Rights 2017: *Style Guide for Reporting on Indigenous People*. Indigenous Reporters Program. <http://www.jhr.ca/en/wp-content/uploads/2017/12/JHR2017-Style-Book-Indigenous-People.pdf>

Junka-Aikio, Laura 2016: Can the Sámi Speak Now? Deconstructive research ethos and the debate on who is a Sámi in Finland. *Cultural Studies* 30:2, 205–233.

Juntunen, Tuomas 2013: Kuuroille korville. Dialogi ja ohipuhumisen funktiot Juha Seppälän tuotannossa. *Dialogi kaunokirjallisuudessa*. Toim. Aino Koivisto ja Elise Nykänen. Tietolipas 242. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Justice, Daniel Heath 2000: A Lingering Miseducation: Confronting the Legacy of Little Tree. *Studies in American Indian Literatures*. Series 2, 12:1, 20–36.

Justice, Daniel Heath 2018: *Why Indigenous Literatures Matter*. Indigenous Studies Series. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario CA.

Kantola, Janna 2008: Strangers in Suomi: kolmen englanninkielisen nykykirjailijan suomalaiset. *Avain* 4, 57–71.

Kádár, Judit Ágnes 2012: *Going Indian. Cultural appropriation in recent North American literature*. Universitat de València, Valencia.

Keeshig-Tobias, Lenore 1997 [1990]: Stop Stealing Native Stories. *Borrowed power. Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey.

Kilpeläinen, Anu 2017: Symbolivarkauden anatomiaa 4/5. Blogikirjoitus 25.10.2017. <http://perustelut.blogspot.com/2017/10/symbolivarkauden-anatomiaa-45.html>

Kilpeläinen, Anu 2018: Saamenpukujen monenlaiset jäljitelmät. Esitelmä Turussa 6.4.2018. Blogikirjoitus 8.4.2018. <http://perustelut.blogspot.com/2018/04/>

King, Richard ja Charles Fruehling Springwood (toim.) 2001: *Team Spirits. The Native American Mascots Controversy*. University of Nebraska Press, Lincoln.

Kinnunen, Aarne 1994: *Huumorin ja koomisen keskeneräinen kysymys*. WSOY, Helsinki.

Kondie, Tuomo 2019: Kalevala on ollut Suomessa aina poliittinen teos. Mielipidekirjoitus. – *Helsingin Sanomat* 3.3.2019.

Koskinen, Inkeri 2014: Introductory essay. Objective Communities and Relativistic Practices. *Changing Research Communities. Essays on Objectivity and Relativism in Contemporary Cultural Research*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Kostet, Esa 2015: "They were nothing like the Indians he had read about." Stereotyyppien ja kulttuuristen traditioiden vaikutus identiteetin muotoutumiseen Sherman Alexien teoksessa *Indian Killer*. Yleisen kirjallisuustieteen pro gradu. Turun yliopisto, Turku.

Kuokkanen, Rauna 2017: Syntymäpäivälahja Suomelle. Blogikirjoitus 16.10.2017. <https://rauna.net/2017/10/16/syntymapaivalahja-suomelle/>

Kurikka, Kaisa 1994: Paikantumisen prosessi ja Louise Erdrichin *Love medicine*. *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja* 48, 84–105.

Laine, Tuija 2018: *Kirjahistorian perusteet ja tutkimus*. Kansalliskirjasto ja Suomen kirjahistoriallinen seura ry, Helsinki.

Lanser, Susan 1992: *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*. Cornell University Press, Ithaca.

Lefebvre, Henri 1991 [1974]: *The Production of Space*. Engl. Donald Nicholson-Smith. Blackwell, Oxford.

Lehtola, Veli-Pekka 2017: Vanishing Lapps, progress in action. Finnish lappology and representations of the Sámi in publicity in the early 20th century. *Arctic and North* 27, 83–102.

Leroux, Darryl 2019: *Distorted Descent. White Claims to Indigenous Identity*. University of Manitoba Press, Winnibeg.

London, Bette 1990: *The Appropriated Voice. Narrative Authority in Conrad, Forster, and Woolf*. The University of Michigan Press, Michigan.

Lott, Eric 1995: *Love and Theft. Blackface Minstrelsy and the American Working Class*. Race and American Culture. Oxford University Press, New York.

LTLT 1999 = *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. Neljäs painos. Toim. J. A. Cuddon. Uudistanut C. E. Preston. Penguin Books, Lontoo.

Lutz, Hartmut 2007a [1990]: Cultural Appropriation as a Process of Displacing Peoples and History. [*The Canadian Journal of Native Studies* 10:2, 167–182.] Approaches to First Nations Cultures: A Collection of Essays on Native American and First Nations Literature. Omakustanne. Hartmut Lutz.

Lutz, Hartmut 2007b [1990]: Native Literature in Canada Today. An Introduction. [*Zeitschrift der Gesellschaft für Kanada-Studien* 17:2, 27–47.] Approaches to First Nations Cultures: A Collection of Essays on Native American and First Nations Literature. Omakustanne. Hartmut Lutz.

Lyytikäinen, Pirjo 1991: Palimpsestit ja kynnystekstit. Tekstien välisiä suhteita Gérard Genetten mukaan ja Ahon *Papin rouvan* intertekstuaalisuus. *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia*. Toim. Auli Viikari. SKS, Helsinki. 145–179.

Löytty, Olli 2013: Kun rajat eivät pidä, eli mihin maahanmuuttajakirjallisuutta tarvitaan. *Liikkuva maailma*. Toim. Mikko Lehtonen. Vastapaino, Tampere. 261–279.

Magga, Anne-Maria 2018: ”Ounastunturin terrori” ja uudisasutus Enontekiöllä: Saamelainen poronhoito suomalaisen asuttajakolonialismin aikakaudella. *Politiikka* 60:3, 251–259.

Marcus, Julie 1988: The Journey Out to the Centre. The Cultural Appropriation of Ayers Rock. *Kunapipi* 10:1. <https://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol10/iss1/29/>

Matthes, Erich Hatala 2016: Cultural Appropriation Without Cultural Essentialism? *Social Theory and Practice* 42:2, 343–366.

Matthes, Erich Hatala 2018: The Ethics of Cultural Heritage. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-cultural-heritage/>

Matthes, Erich Hatala 2019: Cultural appropriation and oppression. *Philosophical Studies* 176: 4, 1003–1013.

McGreevy, Patrick 1987: Imagining the Future at Niagara Falls. *Annals of the Association of American Geographers* 77:1, 48–62.

McGreevy, Patrick 1992: Reading the Texts of Niagara Falls. The Metaphor of Death. *Writing Worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. Toim. Trevor J. Barnes ja James S. Duncan. 50–72.

Meretoja, Hanna 2018: From Appropriation to Dialogic Exploration: A Non-Subsumptive Model of Storytelling. *Storytelling and Ethics: Literature, Visual Arts and the Power of Narrative*. Toim. Hanna Meretoja ja Colin Davis. Routledge, Lontoo ja New York. 101–121.

Mittelmark, Howard ja Sandra Newman 2008: *How Not to Write a Novel. 200 Classic Mistakes and How to Avoid Them – A Misstep-by-Misstep Guide*. Harper, New York.

Moore, David L. 2005: Sherman Alexie: Irony, Intimacy, and Agency. *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Toim. Joy Porter ja Kenneth M. Roemer. Cambridge University Press, Cambridge. 297–310.

Moreton-Robinson, Eileen 2015: *The White Possessive. Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. University of Minnesota Press. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt155jimpf](http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt155jimpf).

Muhammed, Husein 2011: Jari Tervo kirjoittaa hatarin tiedoin. Blogikirjoitus 5.10.2011. <http://huseinmuhammed.puheenvuoro.uusisuomi.fi/84961-jari-tervo-kirjoittaa-hatarin-tiedoin>

Mulvey, Christopher 2009: New York to Niagara by way of the Hudson and the Erie. *Cambridge Companion to American Travel Writing*. Toim. Alfred Bendixen ja Judith Hamera. Cambridge University Press. 46–61.

Nathoo, Zulekha 2017: Cultural appropriation vs. artistic licence: How far have we really come? *CBC News* 13.5.2017. <https://www.cbc.ca/news/entertainment/cultural-appropriation-media-1.4114158>

NCCC 2017 = National Centre for Cultural Competence. What is cultural competence? Massive Open Online Course "Cultural Competence – Aboriginal Sydney". The University of Sydney. <https://sydney.edu.au/nccc/about-us/what-is-cultural-competence.html> (tarkistettu 12.10.2019)

Nicholas, George 2018: Confronting the Specter of Cultural Appropriation. *Sapiens Anthropology* 5.10.2018. <https://www.sapiens.org/culture/cultural-appropriation-halloween/>

Nicholas, George P. ja Alison Wylie 2013: "Do Not Do Unto Others..." Cultural Misrecognition and the Harms of Appropriation in an Open-Source World. *Appropriating the Past. Philosophical Perspectives on the Practice of Archaeology*. Toim. Geoffrey Scarre ja Robin Coningham. Cambridge University Press, Cambridge.

Niemi, Juhani 2000: *Kirjallinen elämä*. SKS, Helsinki.

Nikolajeva, Maria 2010: Othering the Voice. Crossvocalization and Performance. *Power, Voice and Subjectivity in Literature for Young Readers*. Routledge, London. 121–137.

NourbeSe Philip, M. 1992 [1997]: The Disappearing Debate; or, How the Discussion of Racism Has Been Taken Over by the Censorship Issue. *Borrowed power. Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey. 97–108.

Nuorgam, Piia 2012: "Saamelaiskulttuuri matkailun tuotteiden ja palveluiden sisällönä." *Matkailuoikeus*. Toim. Mirva Lohiniva-Kerkelä. Lapin yliopistokustannus, Rovaniemi. 335–359.

- Nuorgam, Piia 2016: Kaikkien omaisuutta? *Voima* 16.11.2016. <https://hairikot.voima.fi/artikkeli/kaikkien-omaisuutta/>
- Nussbaum, Martha C 1990: Reading for Life. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, New York.
- Nyman, Jopi 2011: Kulttuuri-identiteetti ja vuorovaikutus. *Paluu maailmaan. Kirjallisten tekstien sosiologiaa*. Toim. Voitto Ruohonen, Erkki Sevänen ja Risto Turunen. SKS, Helsinki. 218–246.
- Nyqvist, Sanna 2018a: Väärennösten tutkimus. *Kirjalliset väärennökset*. Sanna Nyqvist ja Outi Oja. Gaudeamus, Helsinki. 98–115.
- Nyqvist, Sanna 2018b: Väärennöksiä eurooppalaisessa kirjallisuudessa. *Kirjalliset väärennökset*. Sanna Nyqvist ja Outi Oja. Gaudeamus, Helsinki. 119–224.
- Nyqvist, Sanna 2018c: Tutkijan vastuu, taiteilijan vapaus? Essee. <https://www.vastuullinentiede.fi/fi/julkaiseminen/tutkijan-vastuu-taiteilijan-vapaus>
- Nyqvist, Sanna ja Outi Oja 2018: *Kirjalliset väärennökset*. Gaudeamus, Helsinki.
- Näkkäläjärvi, Pirita 2017: *Threats to the Freedom of Speech of the Indigenous People Sámi in Finland*. MSc Dissertation. Media and Communications. London School of Economics, London.
- Palismaa, Pirita 2019: Kirjoitus Facebookissa 9.7.2019. [Uudelleenjulkaistu luvalla.]
- Palmgren, Raoul 1965: *Työläiskirjallisuus (proletaarikirjallisuus)*. *Kirjallisuus- ja aatehistoriallinen käsitteiselvittely*. Väitöskirja. WSOY, Helsinki.
- Paltto, Kirsti 1973: *Saamelaiset*. Pamfletti. Tammi, Helsinki.
- Patten, Alan 2014: Rethinking culture: the Social Lineage account. *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton University Press, Princeton. <https://www-jstor-org.ezproxy.utu.fi/stable/j.ctt6wpz34>
- Patten, Alan 2018: Equal citizenship, neutrality, and democracy: a reply to critics of *Equal Recognition*. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20:1, 127–141.
- Phelan, James 2005: *Living to Tell About It. A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Cornell University Press, Ithaca.
- Pratt, Mary Louise 1992: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London ja New York.
- Pääkkönen, Erkki 2008: *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisen etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Väitöskirja. Lapin yliopistokustannus, Rovaniemi. <https://lauda.ulapland.fi/handle/10024/61749>
- Pöysä, Jyrki 2015: *Lähiluvun tieto. Näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Kultaneito XVII. Suomen kansantietouden tutkijain seura, Joensuu.



Rabinowitz, Peter J. 1980: "What's Hecuba to us?" The Audience's Experience of Literary Borrowing. *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, toim. Susan R. Suleiman ja Inge Crosman. Princeton University Press, Princeton.

Rautiainen, Pauli 2007: *Taiteen vapaus perusoikeutena*. Oikeustieteen pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto. <https://trepo.tuni.fi/bitstream/handle/10024/94190/gradu01565.pdf?sequence=1>

Redden, Guy 2012: The Secret, Cultural Property and the Construction of the Spiritual Commodity. *Cultural Studies Review* 18:2, 52–73.

Reese, Debbie 2007: Proceed with Caution: Using Native American Folktales in the Classroom. *Language Arts* 84:3, 245–256.

Reese, Debbie 2014: I read The Education of Little Tree. Blogikirjoitus 12.9.2014. <https://americanindiansinchildrensliterature.blogspot.com/2014/09/i-read-education-of-little-tree.html>

Reese, Debbie 2017: When Worlds Collide: Recent Developments in Children's Literature. *Knowledge Quest* 45:3, 22–27.

Reyes, Catalina 1994: Radio Interview with Marlo Morgan. <https://marlomorgan.wordpress.com/radio-interview-with-morgan/> (Vierailtu 25.10.2019.)

Riley, Angela R. ja Kristen A. Carpenter 2016: Owning Red. A Theory of Indian (Cultural) Appropriation. *Texas Law Review* 94:5, 859–931.

RNT 2018 = Reclaiming Native Truth -projektin raportti. Detailed Findings Report. Echo Hawk Consulting ja First Nations Development Institute. <https://www.firstnations.org/wp-content/uploads/2018/12/FullFindingsReport-screen.pdf>

Rowell, John 1995: The Politics of Cultural Appropriation. *Journal of Value Inquiry* 29:1, 137–142.

Ruotsala, Helena 1998: "Vaatteeni kertokoon kenen kotoa ja mistä päin olen poissa." Lapinpuvun välittämät viestit käyttäjän näkökulmasta. *Sananjalka – Suomen kielen seuran vuosikirja* 40, 119–138.

Räikkä, Juha ja Mikko M. Puumala 2019: Moderate Conventionalism and Cultural Appropriation. *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics* 13:1, 81–88.

Saad Bee Hózhó 2018: Trail of Lightning is an appropriation of Diné cultural beliefs. *News Maven* 5.11.2018. <https://newsmaven.io/indiancountrytoday/opinion/trail-of-lightning-is-an-appropriation-of-diné-cultural-beliefs-4tvSMvEfNE-i7AE10W7nQg/>

Saamelaiskäräjät 2018: Vastuullisen ja eettisesti kestävä matkailun toimintaperiaatteet. <https://www.samediggi.fi/saamelaismatkailun-eettiset-ohjeet/>

Said, Edward W. 2005 [1978]: *Orientalism*. Penguin Classics, London.

Salminen, Pasi 2002: *Eron politiikka: monikulttuurisuus, "valkoinen" valta ja valan vastustajat Sherman Alexien romaanissa Indian Killer*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Turku.

Sanders, Julie 2006: *Adaptation and Appropriation*. A New Critical Idiom. Routledge, London ja New York.

Scafi, Susan 2005: *Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law*. Rutgers University Press. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kutu/detail.action?docID=977462>

Schilling, Vincent 2019: Boy Scouts 'have been one of the worst culprits' of cultural appropriation. *News Maven* 15.9.2019. <https://newsmaven.io/indiancountrytoday/news/boy-scouts-have-been-one-of-the-worst-culprits-of-cultural-appropriation-Cf-Moaug90Knza6-Oz9A9A/>

Schneider, Arnd 2006: *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*. Studies of the Americas. Palgrave and Macmillan, New York.

Scott, James C. 1990: *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/kutu/detail.action?docID=3420907>

Sevänen, Erkki 2011: Kohti kirjallisten tekstien sosiologiaa. *Paluu maailmaan. Kirjallisten tekstien sosiologiaa*. Toim. Voitto Ruohonen, Erkki Sevänen ja Risto Turunen. SKS, Helsinki. 11–46.

Simola, Raisa ja Marja-Leena Hakkarainen 1998: Postkolonialismi paradigmana. *Kirjallisuudentutkijain Seuran Vuosikirja* 51:1, 138–146.

Shanley, Kathryn W. 1997: The Indians America Loves to Love and Read: American Indian Identity and Cultural Appropriation. *American Indian Quarterly* 21:4, 675–702.

Sommer, Doris 1994: Resistant Texts and Incompetent Readers. — *Poetics Today* 15:4, 523–551.

Smith, Linda Tuhiwai 1999: *Decolonizing Methodologies. Indigenous Peoples and Research*. Zed Books Ltd, London ja New York ja University of Otago Press, Dunedin.

Spurr, David 1993: Appropriation. Inheriting the Earth. *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. Duke University Press, Durham ja London. 28–42.

Steinby, Liisa 2011: Subjektin ja sitä koskevien käsitysten historiaa. *Paluu maailmaan. Kirjallisten tekstien sosiologiaa*. Toim. Voitto Ruohonen, Erkki Sevänen ja Risto Turunen. SKS, Helsinki. 103–154.

Steinby, Liisa 2016: Kontekstualisoivaa tekstianalyysia. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain* 2/2016, 64–66.

Sturm, Circe 2010: *Becoming Indian. The Struggle over Cherokee Identity in the Twenty-First Century*. A School for Advanced Research Resident Scholar Book. SAR Press, Santa Fe.

Syrjämäki, Sami 2010: Miksi sananvapauden rajoittamisesta puhutaan? *niin & näin* 2/2010. <https://netn.fi/lehti/niin-nain-210/miksi-sananvapauden-rajoittamisesta-puhutaan>

Tarkka, Lotte 2019: Ylen Kulttuuricoctailin haastattelu 4.12.2019. <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2019/12/04/amerikkalaistutkija-kalevala-oli-suomalaisten-paasylippu-kan-sakuntien-joukkoon>

Thi Nguyen, C. ja Matthew Strohl 2019: Cultural appropriation and the intimacy of groups. *Philosophical Studies* 176:4, 981–1002.

Thompson, Carl 2011: *Travel Writing*. The New Critical Idiom. Routledge, London.

Todd, Loretta 1990: Notes on Appropriation. L'appropriation. *Parallogramme. Contemporary Canadian art news* 16:1.

Trinh, T. Minh-ha 2004 [1988]: Not You/Like You. Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. *Readings in Feminist Rhetorical Theory*. Toim. Karen A. Foss, Sonja K. Foss ja Cindy L. Griffin. Sage Publications, Thousand Oaks. 215–219.

Tsosie, Rebecca 2002: Reclaiming Native stories. An Essay on Cultural Appropriation and Cultural Rights. *Arizona State Law Journal*, 299–358.

Valkeapää, Nils-Aslak 1971: *Terveisiä Lapista*. Pamfletti. Otava, Helsinki.

Virkkunen, Tanja 2019: Monen toiminnan yhdistys. — *Enontekiön Sanomat* 28.3.2019, 8–9.

Waldron, David ja Janice Newton 2012: Rethinking Appropriation of the Indigenous. A Critique of the Romanticist Approach. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 16:2, 64–85.

Wall, Barbara 1991: *The narrator's voice. The dilemma of children's fiction*. Macmillan, Basingstoke.

Webster's 1999 = The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language. Deluxe Encyclopedic Edition. Trident Press International 1999 Edition. Trident International, Florida.

Weinraub, Bernard 1997: Movie With a Murky Background: The Man Who Wrote the Book. *New York Times* 17.12.1997.

Wente, Jesse 2017: Wente haastattelu. An emotional Jesse Wente on the 'remarkable arrogance' of an appropriation prize. *CBC News* 15.5.2017. <https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/jesse-wente-appropriation-prize-1.4115293>

WIPO 2006 = World Intellectual Property Organization 2006. Intellectual Property and Genetic Resources and Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions/ Folklore. Geneva: World Intellectual Property Organization.

Wolfe, Patrick 2006: Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research* 8:4, 387–409.

Wolfe, Patrick 2016: *Traces of history*. Verso Books, s. l.

YK 2007: *YK:n julistus alkuperäiskansojen oikeuksista ja Alkuperäiskansojen maailmankonferenssina tunnetun YK:n yleiskokouksen korkean tason täysistunnon loppuasiakirja*. Epävirallinen suomennos vuodelta 2016. [https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/79095/UM\\_0516\\_YKn\\_julistus\\_Netti.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/79095/UM_0516_YKn_julistus_Netti.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Young, James 1994: Should White Men Play the Blues? *The Journal of Value Inquiry* 28, 415–424.

Young, James O. ja Susan Haley 2009: "Nothing Comes from Nowhere." Reflections on Cultural Appropriation as the Representation of Other Cultures. *The Ethics of Cultural Appropriation*. Toim. James O. Young ja Conrad G. Brunk. Blackwell Publishing, Chichester UK. E-book. 268–289.

Young-Ing, Gregory 2010: *Gnaritas Nullius (No One's Knowledge): The Public Domain and Colonization of Traditional Knowledge*. Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources Traditional Knowledge and Folklore. 17th session. World Intellectual Property Organization (WIPO). [https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo\\_grtkf\\_ic\\_17/wipo\\_grtkf\\_ic\\_17\\_inf\\_5\\_a.pdf](https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_17/wipo_grtkf_ic_17_inf_5_a.pdf)

Ziff, Bruce ja Pratima V. Rao 1997: Introduction to Cultural Appropriation: A Framework for Analysis. *Borrowed power. Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce Ziff ja Pratima V. Rao. Rutgers University Press, New Jersey.