

RIITTA LAITINEN

## Kenen historiaa, kenen menneisyys?

### Historiantutkimuksen kysymyksiä intiaanikulttuurien tutkimuksen näkökulmasta

Filosofian tohtori Riitta Laitinen kysyy artikkelissaan mitä tapahtuu, kun historioitsija tulkitsee ei-länsimaisen kulttuurin historiaa. Minkälaisen ongelmakentän tuovat historiantutkimukseen kolonialismin luomat mielikuvat, intiaanien asema nyky-yhteiskunnassa ja länsimaisesta radikaalisti eroavan maailmankuvan tuottamat lähteet?

■ Pohjois-Amerikan intiaanihistorian tutkija törmää usein kysymykseen siitä, kuka voi ja kenellä on oikeus kirjoittaa intiaanien historiaa. Tämä kysymys liittyy erottamattomasti intiaanien oman näkökulman historiantutkimukseen tuomiseen, minkä voidaan katsoa olleen intiaanihistorian tavoitteena 1950-luvun lopulta lähtien.<sup>1</sup> Kysymys on osa kokonaisuutta, jossa vaikuttavat niin poliittiset, tiede-eettiset, tiedonkäsitykselliset kuin metodisetkin seikat. Tässä artikkelissa on tarkoitus luoda katsaus tuon kokonaisuuden historiantutkimukselle asettamiin keskeisiin kysymyksiin. Kärjistäen voi sanoa, että kyse on siitä, kenen historiasta puhutaan ja kenellä on oikeus siihen. Tämä kärjistyminen tulee erityisen hyvin esiin in-

tiaanien jäämistöjen heimoille palauttamiseen liittyvässä keskustelussa.<sup>2</sup>

Amerikkalaisiin yliopistoihin ja museoihin on aikojen kuluessa kerätty suuria määriä intiaanikulttuurien esineitä ja intiaanien luita. Intiaanit ovat kuitenkin 1970-luvulta lähtien aktiivisesti vastustaneet kulttuuriensa jäämistöjen keräilyä ja tutkimista. Virallisesti museoiden ja yliopistojen kokoelmissa olevien luiden ja esineiden olinpaikka ja merkitys kyseenalaistettiin, kun Yhdysvalloissa vuonna 1990 säädettiin laki nimeltä *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA). Laki lisäsi merkitsemättömien hautojen suojelua liittovaltion ja intiaaniheimojen mailla, käsitteli yksityiskohtaisesti hautatavaroiden ja ihmisten jäänteiden palauttamista liittovaltion omistamista ja tukemista kokoelmista sekä teki intiaanihautojen sisällön myynnin ja ostamisen laittomaksi.<sup>3</sup>

Lain jälkeiset kiistat kokoelmien palauttamisista ovat tuoneet esiin etenkin antropologien ja intiaaniaktivistien välisiä ratkaisemattoman tuntuisia ristiriitoja. Asetelma on yksinkertaistettuna se, että tutkijat haluavat tutkia intiaanien luita ja esineitä vapaasti, mutta intiaanit eivät halua heidän tekevän sitä. Tutkijat myöntävät luiden ja esineiden muunkin kuin tieteellisen merkityksen, mutta monen tutkijan on vaikea

1. Frederick E. Hoxie (2001) 'Thinking Like an Indian': Exploring American Indian views of American History', *Reviews in American History* 29, 1.

2. Kirjoittaja haluaa kiittää Anu Korhosta hyödyllisistä kommentista.

3. 'Native American Graves Protection and Repatriation Act' (2000), teoksessa Devon A. Mihesuah (toim.) *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln, 307–319.

ymmärtää, että modernissa yhteiskunnassa elävä intiaani voi sanoa vähät välittävänsä tieteen tarpeista ja antimista. Yhtä vaikeata tuntuu olevan ymmärtää sitä, että lakiasäättävät elimet voivat asettaa kulttuuriset arvot tieteen vaateiden edelle.

Tutkimusta vastustavat intiaanit eivät usko tutkijoiden perusajattelun kulmakiviin tai heidän tekemiinsä tulkintoihin. He eivät usko, että tutkimus voi antaa intiaaneille mitään positiivista.<sup>4</sup> Joidenkin tutkijoiden on vaikea sisäistää sitä, että intiaanit eivät usko heidän löydöksiensä luovan heimojen historioita vaan että ne ovat jo olemassa heimojen suullisessa perinteessä.<sup>5</sup> Esimerkiksi lakota-heimon jäsen Bronco Lebeau korostaa, että jos lakotat haluavat hylätä valtayhteiskunnan näkökulman heillä on oikeus siihen, koska he ovat ihmisiä eivätkä biologisia tai antropologisia näytteitä.<sup>6</sup>

Vastapuolen voimakkaimmat mielipiteet tulevat tieteen autonomisen aseman puolustajilta. Esimerkiksi antropologi Clement W. Meighan uskoo, että monia niistä intiaaniuskonnoista, joiden perusteella tutkijoiden toimintaa rajoitetaan, harjoitetaan enää vain poliittisista syistä ja että vain poliittisista syistä intiaaniaktivistit eivät halua uskonnon tuomaan tietoon lisättävän tutkimuksen tuomaa tietoa. Tutkijoilla taas olisi tiedon etsimiseen oikeus ja velvollisuus, joita ei saisi estää kulttuuripoliittista syistä.<sup>7</sup>

Intiaanit ja tutkijat tekevät myös paljon yhteistyötä ja ymmärtävät toistensa näkökulmia. Kokonaisuudessaan keskusteluissa tulee kuitenkin hyvin selkeästi esiin kuinka länsimaiset akateemiset menneisyys- ja tietokäsitykset eivät voi välttää törmäyksiä muiden käsitysten kanssa. Näiden törmäyksien eritasoisilta syiltä tai seurauksilta ei pidä sulkea silmiään.

## Mielikuvat ja valta

Länsimaisessa yhteiskunnassa valta intiaanien menneisyyden suhteen on tutkijoilla. Heille on annettu oikeus määrittellä intiaaniheimojen kulttuuri, menneisyys ja olemus. Heidän selityksensä intiaanien muuttoliikkeistä ja heimojen muodostumisista ja kehityksestä hyväksytään sellaisenaan, kun taas – tutkijoiden auktoriteetin perusteella

– intiaanien oma käsitys menneisyydestään on luokiteltu myytiksi, ei-todeksi, saduksi. Lisäksi niin museot kuin tutkimuskin ovat usein tehneet intiaaneista yksinomaan menneisyyden hahmoja.<sup>8</sup>

Tutkijoiden rooli menneisyyden määrittelijöinä alkoi kehittyä 1700-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta lähtien. Tutkijat levittäytyivät ympäri 'primitiivisiä' yhteisöjä ja alkoivat kerätä materiaalia ja vähitellen myös esittää heimojen jäsenille lukemattomia kysymyksiään. 1800-luvun puolenvälin jälkeen, jolloin antropologinen kiinnostus alkoi kiihtyä, intiaaniheimoilla ei ollut paljon sanomista siihen, mitä valtakulttuurin edustajat heistä sanoivat tai kirjoittivat. Intiaanit taistelivat tällöin elantonsa ja maidensa puolesta tai pyrkivät toipumaan niiden menettämisen aiheuttamasta traumasta. Huomio keskittyi muihin asioihin kuin sen pohtimiseen, mitä uteliaat antropologit olivat tekemässä.<sup>9</sup>

Antropologien antama kuva intiaaneista ja intiaanikulttuureista perustui muutamaan yleisluonteiseen mielikuvaan, jotka pohjautuivat löytöretkiltä lähtöisin oleviin kuvauksiin ja tulkintoihin. Jo Kolumbus loi ne luonnehdinnat, jotka ovat vuosisatoja valinneet länsimaista kuvaa Amerikan alkuperäisasukkaista. Kolumbusen rauhaa rakastavat Arawakit ovat olleet mallina jalolle villille, joka elää luonnonlapsena harmonista elämää. Caribit taas ovat antaneet mallin villille barbaarille, jota täytyy pelätä, koska sen verenhimoisuus ja julmuus ei tunne rajoja. Näistä kahdesta tyypistä luotiin tutkimuksessa erilaisia muunnelmia sisäistämättä juuri milloinkaan sitä, että intiaaneilla oli oma pitkä historiansa ja vaihtelivat kulttuurinsa.<sup>10</sup> Samalla kun tätä kuvaa intiaanikulttuureista luotiin, intiaaneja pyrittiin monin keinoin estämään harjoittamasta omaa kulttuuriaan. Näin siis intiaaneilta riistettiin heidän kulttuuriaan, ja sen menneisyyttä, kahdella rintamalla.

Tutkijat loivat kuvaa intiaanien menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta hyvällä omallatunnolla, koska he näkivät itsensä intiaanikulttuurien menneisyyden pelastajina – ainoina, jotka voivat tietää, millainen intiaanikulttuurien menneisyys oli.

He näkivät itsensä sukupuuttoon kuolevan rodun kaitsijoina. Intiaanien ei nähty tuntevan historiaansa tai edes olevan kiinnostuneita siitä, eikä heidän olisi uskottu kykenevän huolehtimaan oman menneisyytensä säilyttämisestä, vaikka he olisivat sitä halunneetkin.<sup>11</sup>

Intiaanien suhde länsimaiseen mielikuvaan heidän historiastaan on kuitenkin muuttunut aktiivisemmaksi ja viime aikoina he ovat pyrkineet ottamaan omia kulttuureitaan haltuunsa myös valtakulttuurin ja tutkimuksen suhteen. Akateemisessa maailmassa intiaanien ääni sai 1960–90-luvuilla yhä enemmän kuuluvuutta, minkä on nähty olevan suuri läpimurto itsensä ja oman kansansa puolesta puhumisen perusoikeuksien saavuttamisessa.<sup>12</sup>

Yhteiskunnan tutkijoille antama auktoriteetti intiaanien historian määrittelyssä on kuitenkin vain osa intiaanien laajempaa suhdetta valtakulttuuriin. Kyseessä on paljon enemmän kuin se, kenellä akateemisessa maailmassa on sananvalta. Säännökset, byrokratia, politiikka, köyhyys ja syrjintä ovat osa kokonaisuutta, jossa ja johon akateeminen tutkimus vaikuttaa. Monet arkipäivän olosuhteet vähentävät edelleen intiaanien mahdollisuuksia päättää omasta nykyisyydestään, tulevaisuudestaan ja menneisyydestään.<sup>13</sup>

Kuva intiaaneista menneisyyden hahmoina, valtakulttuurin uhreina tai yhteiskuntaan sopeutumattomina on hyvin laajasti vaikuttanut intiaanien jokapäiväiseen elämään sekä näkyvillä että näkymättömillä tavoilla. Intiaanikulttuureista ja niiden menneisyydestä luodut stereotyyppit luovat ongelmia mm. niille intiaaneille, jotka pyrkivät puhumaan omiensa puolesta erilaisissa tilanteissa. Monet heimot ovat pieniä ja köyhiä ja niiden on vaikea löytää poliittista asemaa ja tapaa saada äänensä kuuluviin. Heimojen johtajat voivat helposti pyrkiä tähän yksinkertaistamalla monimutkaiset suhteensa valtakulttuuriin traagiseksi draamoiksi: Häikäilemättömät, voimakkaat, ahneet valkoiset työnsivät tieltään sekä moraalisesti että laillisesti väärin keinoin jaloja luonnon ja jumalien kanssa harmoniassa asuvia intiaaneja. Tehokkaita tapoja esittää oma ase-

mansa valtakulttuurissa löydetään vain sen luomista stereotyyppioista. Omaa kulttuuria ja omaa menneisyyttä ei voida esittää omilla ehdoilla, koska tällöin ne eivät ole valtakulttuurin näkökulmasta katsottuna pätevästi esitettyjä. Käyttämällä tiettyjä kertomusmalleja valkoiset mahdollisesti saadaan tuntemaan syyllisyyttä menneisyydessä tehdyistä vääryyksistä ja myöntämään

4. Ihmisen syntyyn ja kansojen liikkeisiin liittyvät kysymykset ovat tästä esimerkki. Ihmisen synty vanhalta mantereelta ja siirtyminen Beringin kannaksen kautta Amerikkaan ei saa yleensä tukea intiaaneilta, joiden oma kulttuuri kertoo heidän syntyneen siellä, missä he asuvat. Ks. esim. Vine Deloria Jr (1995) *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York.

5. Devon A. Mihesuah (2000) 'American Indians, Anthropologists, Poethunters, and Repatriation: Ethical, Religious, and Political Differences'. teoksessa *Repatriation Reader*, 98.

6. *Bones of Contention* (1995) Transcript of a BBC tv episode of Horizon, broadcasted 23.1.1995, <http://www.uiowa.edu/anthro/reburial/bbcbones.html>, 11.11.1997. Ks. myös Thomas, David Hurst (2000) *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*, New York, xxii.

7. Clement W Meighan (1996) 'Disowning the Past', *Social Facts* 3, <http://www.ischolar.net/nas/newsletters/socfacts/meighan.htm>, 21.8.01; Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman (1997) 'Introduction: What's changed, What Hasn't', teoksessa Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman (toim.) *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, Tucson, 7–8.

8. Biolsi & Zimmerman 1997, 7–8, 12. Vuoden 1906 Antiquities Act antoi virallisestikin vallan intiaanien menneisyyden määrittämiseen nimenomaan akateemisesti koulutetuille ammattilaisille. Thomas 2000, xxxiii. Jo määrittelemällä intiaanikulttuurit primitiiviksi on sijoitettu intiaanit menneisyyteen, sillä primitiivisyys on temporaalinen käsite, joka sijoittaa ihmiset kaukaiseen menneisyyteen heidän oikeasta historiallisesta kontekstistaan riippumatta. Ks. esim. Eric Pettifor (1995) *The Reburial Controversy, a general overview and exploration of a method for resolution of the ethical dilemma*, <http://www.wynja.com/arch/reburial.html>, 8.8.2001.

9. Biolsi & Zimmerman 1997, 9; Donald L. Fixico (1996) 'Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History', *American Indian Quarterly* 20 (1).

10. Thomas 2000, xxviii–xxix, 4–8.

11. Randall H. McGuire (1997) 'Why have Archaeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It?', teoksessa *Indians and Anthropologists*, 64. Tämä asenne ei ole vielä täysin hävinnyt antropologien parista. Ks. esim. Mihesuah (2000), 98, 99.

12. Elizabeth Cook-Lynn (2000) 'How Scholarship Defames the Native Voice ... and Why', *Wicazo Sa Review*, Fall, 80.

13. McGuire 1997, 65.

intiaanien vaatimuksien oikeellisuus. Samalla kuitenkin tuomitaan intiaanit edelleen joksikin, mitä he eivät todellisuudessa ole ja rohkaistaan intiaaneja näkemään itsensä passiivisina uhreina, 'jaloina villeinä'.<sup>14</sup>

Päättäjät ovat myös muodostaneet kuvan intiaaneista samojen stereotyyppien kautta. Kun he ovat nähneet intiaanit primitiivisinä marjoja poimivina keräilijöinä tai sohtaisina metsästäjinä, poliittiset ohjelmat ovat keskittyneet miettimään, miksi intiaanit eivät ole sopeutuneet valtakulttuuriin. Mielikuvista poikkeavat todelliset intiaaniyhteisöt ja niiden oikeat ongelmat ovat jääneet tutkijoiden tuottaman tiedon peittäviksi. Samalla tavalla intiaanien oma identiteetti muotoutuu osittain tutkimusten kautta. Esimerkiksi 1950-luvulla nuorille intiaaneille opetettiin intiaanien alkoholinkäytön johtuvan siitä, että he eivät olleet osanneet siirtyä vanhoista kulttuureistaan moderniin länsimaiseen kulttuuriin. Tutkijalle alkoholin liikkakäytön selittäminen kulttuuri-identiteetin ongelmilla on perusteltu ajatus, mutta nuoret intiaanit prosessoivat heille annettun tiedon eri pohjalta. Heille sanoma välittyi niin, että oikeat intiaanit joivat, koska he olivat kriisissä. Jos ei juonut, oliko silloin huonompi intiaani, joka ei enää ollut lainkaan yhteydessä loistavaan menneisyyteensä? Jos ei ollut kriisissä (eikä siis juonut), oliko silloin täysin assimiloitunut eikä enää intiaani lainkaan?<sup>15</sup>

Se että tutkijoille annettiin ehdoton oikeus kulttuurin tutkimiseen, teki tutkijoista, ei intiaaneista, intiaanikulttuurien omistajia ja hallitsijoita. Intiaanit jäivät vaille valtaa niin oman kulttuurin kuin muun yhteiskunnankin suhteen. Antropologi Peter Whiteleyn sanoin, tutkimuksessa on ollut määräävää "metropoliittinen esteettinen katse", joka automaattisesti poistaa intiaanikulttuuriin liittyviä asioita oikeasta yhteydestään ja uudelleen tulkitsee ne valtakulttuurille ymmärrettäviksi ja merkittäviksi vieden niitä samalla kauemmaksi intiaanikulttuurien omasta todellisuudesta.<sup>16</sup>

Sekä museoalalla että intiaanihistorian parissa käyty voimakas keskustelu siitä, onko valkoisilla oikeus puuttua intiaanien menneisyyteen, liittyy näihin henkisiin ja

poliittisiin käytännön kysymyksiin. Intiaanit haluavat vallan omaan menneisyyteensä, koska he näkevät, miten tuo valta on muiden käsissä vaikuttanut.

Historioitsijat eivät saa sulkea silmiään menneisyyden haltuunoton henkisiltä, poliittisilta ja taloudellisilta merkityksiltä, kun ne konkreettisesti tulevat esiin intiaanien lähihistoriassa ja nykyisyydessä. Historiantutkijalla on rooli kollektiivisen muistin luomisessa; kollektiivinen muisti taas on tärkeä osa ryhmäidentiteetin muovaamisessa.<sup>17</sup> Kun intiaanien omaa kulttuuria on tukahdutettu tarpeeksi, valkoisten luomasta menneisyyden kuvasta on tullut osa intiaanien kollektiivista identiteettiä. Se, mitä historiantutkijat edelleen tekevät intiaanihistoriaa tutkiessaan, vaikuttaa monella tavoin konkreettisesti intiaanien elämään.<sup>18</sup>

### Historia, tutkimus ja intiaanit

Ennen 1900-luvun jälkimmäistä puoliskoa intiaanikulttuurien tutkiminen oli pääasiassa antropologien tehtävä, vaikka 1930- ja 1940-luvulla kirjoitettiinkin jo joitakin merkittäviä heimohistorioita. Vielä 1950-luvulla intiaaniaiheeseen valitseminen väitöskirjan aiheeksi oli harvinaista. Robert J. Berkhoferin kertoo väitöskirjatyönsä ohjaajan sanoneen, että hän ei koskaan saavuttaisi hyväksyntää Yhdysvaltain historian tutkijana, jos valitsisi intiaaniaiheeseen.<sup>19</sup> Intiaanien ei siis katsottu olevan historian arvoisia tai heillä ei katsottu olevan historiaa. Vain länsimaisella kulttuurilla oli kyllin arvokas menneisyys tutkittavaksi – intiaanit taas eivät kuuluneet Yhdysvaltain historiaan.

Intiaanihistoria on sittemmin tullut huomattavasti suositummaksi. Etnohistoria toi uuden näkökulman intiaanihistoriaan 1950-luvulta lähtien, kun etenkin antropologit, jotka olivat mukana heimojen maoikeudenkäynneissä, ryhtyivät aiempaa syvemmin perehtymään intiaanien menneisyyteen. Historioitsijat tulivat mukaan 1970-luvulla ottaen etnografian työkaluja avukseen. Intiaanien oma näkyvä kansalaisoikeustaistelu lisäsi kiinnostusta intiaanihistoriaan.<sup>20</sup>

Varhaisen historiankirjoituksen ongelma oli intiaanien esittäminen sotien kautta, vihamielisinä ja barbaarisina. Uuden intiaani-

nihistorian ongelmaksi voi nähdä sen, että intiaanit usein esitettiin/esitetään (passiivisina) uhreina. Näin kävi vaikka uudessa intiaanihistoriassa on pyritty pluralistiseen näkökulmaan, intiaanihähteden käyttöön ja ennen kaikkea intiaanien esittämiseen omina itsenään eikä valtaväestön toimien kohteena. Tutkijat pitivät kuitenkin itseään edelleen intiaanikulttuurien suojelijoina, mikä johti uhri-roolin korostumiseen.<sup>21</sup>

Intiaanihistorian menneisyyden taakat on tunnustettu, mutta on monia ongelmia, joita ei ole pystytty ratkaisemaan. Perusongelmista kertoo jo termi 'American Indian History', joka, vaikkakin koristettuna etuliitteellä 'new', on länsimaisen kulttuurin termi. Niin 'intiaani' kuin 'historiakin' ovat länsimaisen ajattelun kategorioita. Termeillä on historiallinen kontekstinsa, joka sitoo ne nimenomaan länsimaiseen kulttuuriin ja sanojen merkitystä on vaikea muokata uuden intiaanihistorian tavoitteisiin sopiviksi.<sup>22</sup>

Termi 'intiaani' kertoo siitä kuinka nationalismin, valtion, kansan ja rodun käsitteet ovat hallinneet intiaanihistoriaa. Täytyy muistaa esimerkiksi, että intiaaneilla itsellään ei yleensä ole ollut termiä/termejä intiaanille. Intiaanikielissä on yleensä nimet vain eri intiaaniheimoille. Miten siis voi kirjoittaa intiaanihistoriaa, asettaen intiaanit oman kulttuurinsa ja ajattelunsa kontekstiin, kun intiaaneille ei edes ole ollut olemassa intiaaneja?<sup>23</sup>

Tämän kysymyksen voi jossain määrin välttää tekemällä erillistä heimojen historiaa, mutta tällöinkin täytyy muistaa, että luultavasti on kirjoittamassa historiaa sen mukaan, miten valkoiset ovat mielellään, kirjoituksissaan ja politiikassaan määritelleet ja nimenneet intiaaniheimot. Tämä terminologian ongelma osuu peruskysymyksemme ytimeen: kenen kategorioista käsin menneisyyttä ja/tai todellisuutta pitäisi määritellä?<sup>24</sup>

Toisaalta, intiaaniheimojen tai intiaanien käsityksiä 'intiaaneista' tai 'historiasta' ei pitäisi myöskään kategorisoida liikaa tai 'primitivisoida'. Frederick E. Hoxie on karjoittanut intiaanien historiakuva muutamien intiaanikulttuurien edustajien kautta ja löytänyt kolme tapaa hahmottaa Pohjois-Amerikan historiaa. Hoxien luokittelussa

nativistisen näkökulman omaavat intiaanit ovat 1700-luvulta lähtien nähneet valkoisen miehen pahana, joka tuhoaa harmonisen maailman. Nämä intiaanit käsittivät eri intiaaniheimoilla olevan enemmän yhteistä toistensa kanssa kuin idästä tulleen vieraan rodun kanssa. Nativistiset tulkinnat historiasta levisivät lähinnä suullisen kulttuurin keinoin ja usein niillä kerättiin seuraajia visionäärisille johtajille.<sup>25</sup>

Moralistisen näkökulman mukaan intiaanit ja valkoiset olivat taas samaa alkuperää ja sekä valkoisten että intiaanien piti pyrkiä pois pahuudesta ja vihasta, että koko kansakunta voisi elää rauhassa. Moralistisen näkökulman Hoxie esittää olevan lähöisin niiden intiaanien parista, jotka elivät sekä intiaanien että valkoisten yhteisöissä. Näkökulmaa toivat 1800-luvulla usein esiin ns. sivistyneet intiaanit, jotka olivat kristittyjä ja kirjoittivat itse omista ajatuksistaan.<sup>26</sup>

Kolmantena näkökulmana Hoxie esittelee antikolonialistisen näkökulman, joka tuli päivänvaloon 1930-luvulta lähtien ennen kaikkea tutkija D'Arcy McNicklen ansiosta. Etenkin toisen maailmansodan jälkeen McNickle havaitsi ja toi esiin, kuinka intiaanit alkoivat nähdä historiansa uudella tavalla yli heimorajojen erityisesti jakaen historia-

14. Murray L. Wax (1997) 'Educating an Anthro. The Influence of Vine Deloria Jr', teoksessa *Indians and Anthropologists*, 53; Arnold Krupat (1992) *Ethnocriticism. Ethnography, History, Literature*, Berkeley, 20.

15. Vine Deloria Jr. (1969) *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, New York, 86–87, 90.

16. Biolsi & Zimmerman 1997, 8.

17. Esim. Georg G. Iggers (1999) 'The Role of Professional Historical Scholarship in the Creation and Distortion of Memory', teoksessa Anne Ollila (toim.) *Historical Perspectives on Memory*, Helsinki, 49.

18. Tutkijoiden tulkinnoilla on hyvin konkreettista vaikutusta esimerkiksi silloin, kun tutkijoiden tulkintoja intiaanikulttuurien menneisyydestä käytetään todisteina oikeudenkäynneissä, joissa päätetään esim. intiaanien maanomistuskysymyksistä.

19. Robert F. Berkhofer Jr. (1987) 'Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History', teoksessa Calvin Martin (toim.) *The American Indian and the Problem of History*, New York, 35–36; Fixico 1996.

20. Berkhofer (1987) 36; Fixico 1996.

21. Berkhofer (1987) 35–36, 37, 42; Fixico 1996.

22. Berkhofer (1987) 37.

23. Berkhofer (1987) 38.

24. Berkhofer (1987) 41.

25. Hoxie 2001, 5–7; ks. myös Thomas 2000, xxxiv.

26. Hoxie 2001, 5–7.

kuvassaan muiden eurooppalaisten valloittamien alueiden kansojen kohtalon.<sup>27</sup>

Kaikissa näissä Hoxien löytämässä näkökulmissa intiaaniajattelijoiden on selkeä käsitys nimenomaan intiaaneista yhtenä kokonaisuutena. On selvää, että ainakin 1700-luvulta lähtien vuorovaikutus valloittajien kanssa on johtanut siihen, että jonkinlainen yhteinen historia eri heimoihin kuuluvien intiaanien kesken on ollut osa monien intiaanien historiakäsitystä. Vaikka 'intiaani' ja 'historia' olisivatkin länsimaista alkuperää, ne ovat jo vuosisatoja olleet myös osa intiaanien maailmaa.

Intiaanien historia- tai menneisyyskäsitystä ei siis voida sijoittaa esikolumbianiseen maailmaan, länsimaisen kulttuurin koskemattomiin. Koska intiaanit ovat historiallisia toimijoita, intiaanien historiallinen perspektiivi muuttuu ajan, paikan ja tapahtumien mukaan. Poliittiset motiivit, henkilökohtainen elämäkokemus ja historiallinen konteksti vaikuttavat siihen, mikä on se 'intiaanin näkökulma', jota uuden intiaanihistorian tutkijat etsivät.<sup>28</sup>

Käsittipä tutkija mielessään tekevänsä 'intiaanihistoriaa' tai jonkin tietyn heimon historiaa, hän yleensä kohtaa intiaanihistorian perusongelmat käytännön lähdetyöskentelyssä. Vaikka käytännöllisesti katsoen kaikille intiaanihistorian tutkijoille on nykyään selvää, että intiaanien tuottaman lähdemateriaalin täytyy olla tutkimuksessa keskeisessä asemassa, sen käyttäminen tuottaa kuitenkin useimmille ongelmia.

Etenkin suullisen kulttuurin tuottama aineisto on tutkijoille ongelmallista. Kun käsitellään materiaalia, joka on tuotettu vuosien 1930–50 jälkeen (tilanne vaihtelee eri heimojen ja alueiden kohdalla) ja joka käsittelee aikaa, jona materiaalin tuottaja on elänyt, tutkijoilla ei ole suuria ongelmia lähteisiin suhtautumisessa. Materiaali muistuttaa silloin tarpeeksi perinteistä historian lähteistöä, länsimaisen kulttuurin tuotetta.<sup>29</sup> Mutta kun siirrytään suulliseen perimätietoon, joka käsittelee varhaisempaa historiaa tai maailmankuvaan liittyviä asioita, siirrytään oudommalle maaperälle.

Ensimmäinen ongelma suullisen kulttuurin lähteissä oli pitkään niiden yleinen luo-

tettavuus. Tutkijat laskivat kaikki suullisesti leviävät tarinat myyttien joukkoon, mikä tarkoitti sitä, että niillä ei ajateltu olevan minkäänlaista tieto- tai totuusarvoa. Kun myyttisten tarinoiden sisältöä on ruvettu tutkijoidenkin parissa arvostamaan, tämän ongelman yli on suurelta osin päästy. Historiantutkija kohtaa kuitenkin edelleen konkreettisia ongelmia siinä, kuinka käyttää suullisen kulttuurin mytologiaa, legendoja ja tarinoita.

Vine Deloria Jr. kirjoittaa, että akateemisessa maailmassa on olemassa voimakas ennakkoluulo, joka asettaa kaikki intiaani-lähteet kyseenalaiseksi vain koska ne ovat intiaani-lähteitä. Tutkijat voivat jopa huomauttaa (ilman varsinaisia perusteita), että intiaanien suullinen perimätieto, joka satuu pitämään yhtä tieteellisen tiedon kanssa, olisi peräisin kyseisten intiaanien aiemmista kohtaamisista tutkijoiden kanssa.<sup>30</sup> Delorian kuvaamat asenteet olivat voimakkaampia aiemmin 1900-luvulla, mutta hän ei ole väärässä väittäessään, että samat asenteet vaikuttavat edelleen.

Elizabeth Cook-Lynn kirjoittaa, että 1990-luvulla alkoi uusi hyökkäys intiaani-lähteitä vastaan. Cook-Lynn kiinnittää huomionsa omaelämäkertoihin ja niihin kohdistuvaan kritiikkiin, jossa lisääntyneet kysymykset tekstien aitoudesta ja/tai poliittisista päämääristä hän tulkitsee asettavan tekstit kokonaisuudessaan epäilyksenalaiseksi.<sup>31</sup> Omaelämäankerroilta ja muistelmilta vaaditaan tieteellisen metodologian sanelemaa totuudellisuutta, vaikka muistelmien omista kulttuurisista lähtökohdista on selvää, että ne tähtäävät aivan muihin päämääriin kuin tällaisen 'totuuden' dokumentointiin.<sup>32</sup>

Cook-Lynnin mielestä intiaanitekstejä vastaan hyökätään nykyisin pikemminkin poliittisista kuin tutkimuksellisista syistä, mihin myös Deloria viitanee. Historiantutkimuksessa poliittisten taustojen osuutta ei ole empiirisessä työssä paljoa pohdittu, ehkä koska jo tutkimuksen konkreettisetkin kysymykset aiheuttavat niin paljon ongelmia.

Intiaanien suullisen perimän lähteet ovat historiantutkimuksen kriteerein tarkasteltuna hyvin vaikeasti tulkittavissa. Tunnistet-

tava historiallinen konteksti puuttuu ja tarinoiden sisäinen konteksti saattaa olla ainoa, minkä pohjalta tehdä päätelmiä. Usein on esimerkiksi käytännöllisesti katsoen mahdotonta tunnistaa historiallisia tapahtumia.<sup>33</sup> Mytologisten tarinoiden kuitenkin yleisesti tunnustetaan sisältävän historiallisia tapahtumia ja/tai henkilöitä. Suullisesti sukupolvelta toiselle kulkevissa tarinoissa historialliset ilmiöt vain menettävät ajallisen ja tapahtumallisen kontekstinsa, kun tärkeäksi katsotut asiat vähitellen tiivistyvät ja yhdistyvät toisiinsa. Historiallisesti merkittävät tapahtumat ja asiat säilyvät tarinoissa, mutta niitä on vaikea tunnistaa länsimaisen historian tutkimuksen vaatimalla tavalla.<sup>34</sup>

Tämä joskus ylitsekäymättömältä tuntuva ongelma johtaa yleensä siihen, että tarinoita ei käytetä tasa-arvoisesti länsimaisten kirjallisten lähteiden kanssa, mikä taas on yksi suurimmista esteistä sille, että intiaanien tuotaisiin itsenäin ja itsenäisinä historian näyttämölle.

Ongelmia historioitsijoille tuottaa myös se, että vaikka suullisen perimän tarinoiden yksi merkitys on tulkita menneisyyttä, niillä on myös muita merkityksiä. Samalla tarinalla on monia tehtäviä. Tarinoista löytyvät kulttuurin moraaliset ohjeet oikeaan elämään. Ne opettavat lapsia ja nuoria siihen, mikä on sopivaa ja epäsopevaa käytöstä yhteiskunnassa. tarinat auttavat myös ihmisiä sijoittamaan itsensä suhteessa muihin yhteisön jäseniin sekä koko ympäröivään maailmaan. Lisäksi tarinat toimivat viihteenä. Historian tulkitsijoina tarinat tuovat esiin oman yhteisön ja kulttuurin menneet tapahtumat. Menneisyydestä ei kuitenkaan tuoda esiin vain tärkeitä ihmisiä ja tapahtumia vaan myös niiden yhteydet henkimaailmaan ja jumalien toimintaan. Monien mielestä tarinat ovat lisäksi itsessään eläviä olentoja.<sup>35</sup> Tutkijan on hyvin vaikea erottaa toisistaan tai tunnistaa tarinoiden eri osia tai niiden vaihtelevia tehtäviä. Tarinoiden merkitysten moninaisuuden tulkitseminen on siksi hyvin vaikeaa.

Angela Cavender Wilson, dakota-heimoon kuuluva tutkija, arvostelee historioitsijoita nimenomaan siitä, että he irrottavat tarinoiden omasta kontekstista ne tiedot,

joita tarvitsevat ja jättävät tarinoiden ja kulttuurin kontekstin täysin huomiotta.<sup>36</sup> Wilson kritisoi siis sitä, että tutkijat eivät ota tarpeeksi huomioon tarinoiden kulttuurisidonnaista kokonaisvaltaisuutta. Monia yhteiskunnallisia ja uskonnollisia tehtäviä ja merkityksiä ei saisi erottaa toisistaan tutkijan kysymyksenasettelun määräämänä. Tutkijan pitäisi miettiä mahdollisuuksia sille, miten tarinoita voisi analysoida eri tavoin kuin muita käytettyjä lähteitä.

Tähän mennessä eivät länsimaaiset historioitsijat ole, pyrkimyksistä huolimatta, onnistuneet kovin hyvin kokonaisvaltaisten tarinoiden kokonaisvaltaisessa tulkinnassa. Historioitsija etsii lähteistään tietoa, vastausta esittämiinsä kysymyksiin. Keskeiseksi ongelmaksi on muodostunut se, miten yhdistää tämä perustehtävä vaatimukseen ottaa vastuullisesti huomioon tarinoiden omat sisäiset tehtävät ja merkitykset. Tämä on yksi vaikeimmista kysymyksistä intiaanien ja tutkijoiden välisessä keskustelussa. On monia intiaaneja, joita historian tutkimuksen uudet näkökulmat ja lähestymistavat eivät ole vakuuttaneet siitä, että historian tutkimus loisi ratkaisevasti aiempaa hyödyllisempää, tasapuolisempaa tai avoimempaa historiaa.

Suullisen kulttuurin tarinoiden tulkinnassa tuottaa lisäongelmia se, että tarinoilla on aina ollut erilaisia merkityksiä eri ihmisille, eri aikoina ja erilaisissa tilanteissa. Vaikka

27. Hoxie (2001) 8–10.

28. Hoxie (2001) 13.

29. Tämä ei tarkoita, että se olisi samanlaista. Esim. intiaanien omaelämäkertoja pitää ehkä lukea eri tavalla kuin länsimaisia omaelämäkertoja. Ks. Bonnie Lee (1993) *Culture and Self: An Examination of Hopi and Navajo Autobiography*. Ph.D. Dissertation, University of Oregon; Cook-Lynn 2000.

30. Deloria (1995) 159; Clement W Meighan (2001, 1994): *Burying American Anthropology*. Archaeology Online Features, <http://www.archaeology.org/online/features/native/debate.html>, 8.8.2001.

31. Cook-Lynn (2000) 79–85.

32. Cook-Lynn (2000) 85.

33. Jerrold E. Levy (1998) *In the Beginning. The Navajo Genesis*, Berkeley, 13.

34. Ks. esim. Jan Vansina (1985) *Oral Tradition as History*, Madison.

35. Angela Cavender Wilson (1997) 'Power of the Spoken Word. Native Oral Traditions in American Indian History', teoksessa Donald L. Fixico (toim.) *Rethinking American Indian History*, Albuquerque, 111.

36. Wilson (1997) 109–110, 112.

tarinan kertoja olisikin vakuuttunut oman versionsa oikeellisuudesta, useita muitakin versioita on olemassa. Suullisen perimän tarinoille on luonteenomaista kuitenkin myös se, että toisen näkemystä/versiota asioista kunnioitetaan. Kun tutkija valitsee jonkin tarinankertojan näkökulman/version ja julkaisee sen tai käyttää sitä, hän tekee väkivaltaa tarinan kokonaisuudelle ja sen kerronnan kontekstille. On lisäksi mahdollista, että hän aiheuttaa yhteiskunnallista epätasapainoa, jos tarinankertojan yhteisössä esim. eri klaaneilla on oma näkökulmansa asioihin. Julkaistun kertomuksen 'omistajat' voivat näin saada huomattavia etuja esim. suhteissaan valtayhteiskuntaan, koska heidän tarinastaan tulee valtayhteiskunnan silmissä koko heimon tarina; heistä tulee laajan yleisön silmissä koko heimo.<sup>37</sup>

Muutenkin tarinan kertomishetken konteksti on hyvin tärkeä ja tuo tarinalle omat merkityksensä. Erilaisia merkityksiä löytää sitä enemmän mitä enemmän kyseisen kulttuurin ajatusmaailmaa ja käytäntöjä tuntee. Angela Cavender Wilson, kasvettuaan suullisen perimän tarinoiden parissa, tunnistaa helposti oman kulttuurinsa tarinoista myyttisen ja historiallisen aineiston. Hän on myös voimakkaasti tietoinen siitä, että historiallinen aines on paljon rikkaampaa, kun sen yhdistää tarinoiden muuhun aiheistoon (tai oikeammin, ei irrota sitä niiden yhteydestä). Länsimaisesta kulttuurista tulevan tutkijan perusongelma on siinä, että materiaallinen ja henkinen, historiallinen ja myyttinen ovat intiaanikulttuureissa osa samaa todellisuutta tavalla, jota on miltei mahdoton sisäistää tai ainakaan liittää historiallisen tutkimuksen menetelmiin ja ajatusmaailmaan. Lisäksi useat intiaanit uskovat, että kirjoittaminen vapauttaa yksilöt muistamisesta ja vähentää yhteisön hallussa pidettävää tietoa ja sen monimuotoisuutta. Wilson on sitä mieltä, että intiaanikulttuurien tarinat täytyy pystyä pitämään omassa arvossaan ja että ehkä ainoa keino tähän on jättää ne historiallisen analyysin ulkopuolelle ja hyväksyä ne sellaisenaan intiaanien historiana.<sup>38</sup>

## Kenellä on oikeus historiaan?

Kuten intiaanien tarinat menneisyydestä myös heidän ajattelutapansa ja käsityksensä maailmasta asetetaan usein kyseenalaiseksi länsimaisen kulttuurin piirissä (ellei niitä sitten ihailla silmittömästi ja sisältöjä tunteematta). Kanadalainen inuitfilosofi Gordon Christie on kirjoittanut, että jos alkuperäiskansan filosofia ei ole selkeästi rakenteiltaan ja selitystavoiltaan länsimaisten filosofioiden kaltainen, sitä ei välttämättä tunnusteta filosofiaksi lainkaan. Jos intiaanikulttuurien käsitys- ja ajatusmaailma poikkeaa selvästi länsimaisesta maailmankuvasta, intiaanijattelua on ehkä mahdotonta selittää länsimaisin termein muuttamatta jotain sen perusluonteesta.<sup>39</sup>

Samanlaiseen johtopäätökseen päätyi navajoajattelija David Begay osallistuessaan paneeliin, jonka tarkoitus oli selvittää navajofilosofialle tärkeitä Pyhä tuuli -käsitteitä. Begay valitti, että asiasta on vaikea puhua, koska englanti on väärä kieli. Hän sanoi myös, että kumpikin asiaa kirjoissaan käsitellyt ei-navajotutkija oli väittämässään oikeassa, mutta että he käsitelivät vain pientä osaa Pyhästä tuulesta. Begay oli sitä mieltä, että avuksi tarvittaisiin ainakin kvanttimekaniikan ja muun modernin fysiikan kieltä sekä itäisten filosofioiden ajatuksia, jotta päästäisiin lähemmäksi navajoajatuksia. Loppupäätelmäkseen Begay sai, että asiaa ei yksinkertaisesti voi ajatella oikealla tavalla englanniksi ja länsimaisella ajatusmaailmalla varustettuna.<sup>40</sup> Vine Deloria Jr. kirjoittaa, että vaikka tutkija olisi selvillä kaikesta, mitä jostain kulttuurista tiedetään, hän ei välttämättä olisi lähellä sen ymmärtämistä. Myöskään se, että myöntää kulttuuripiirien traditiot ja ajattelumallit luonteeltaan erilaisiksi, ei suoraan johda siihen, että niiden luonne tai sisältö tulisi 'omana itsenään' esille. Tästä on usein seurauksena se, että teksteissä ja tutkimuksissa intiaanikulttuurin näkökulma jää kerta toisensa jälkeen tuomitukseksi taikauskoksi tai saduksi.<sup>41</sup>

Dennis H. McPherson and J. Douglas Rabb pyrkivät selvittämään intiaanikulttuurien ajattelutapojen ja maailmankuvan luonnetta esittämällä, että intiaanifilosofiat, sen lisäksi että ne eivät ole länsimaisia raken-



teeltaan, eivät ole oikeastaan rakenteeltaan edes älyperäisiä tai ihmisten luomia. He kirjoittavat, että intiaanifilosofiat ovat maan puhetta ihmisten kautta. Tämä tulee konkreettisimmin esiin siinä, että kaikille intiaanifilosofioille on keskeistä niiden sitoutuminen tiettyihin konkreettisiin paikkoihin heimojen asuinalueilla. McPherson ja Rabb huomauttavat kuitenkin, että vaikka intiaanifilosofiat eivät olisikaan ajatuksellisia rakennelmia, ne on mahdollista esittää länsimaiselle filosofialle ymmärrettävässä muodossa.<sup>42</sup>

Intiaanikulttuurien historiakäsitys on osa tätä vaikeasti käännettävää ajattelua. Vaikka intiaanikulttuurit eivät ole vailla menneisyyteen liittyvää ajan käsitystä, voidaan intiaanien historiallisia tarinoita pitää ei-historiallisina, koska niiden henkilöhahmojen ja tapahtumien väliset suhteet ovat vieraita sille ilmiölle, jota me (länsimaisessa kulttuurissa ja akateemisessa maailmassa) kutsumme historiaksi. Tästä on seurauksena se, että intiaanikulttuurit eivät voi itsekään luoda akateemisen maailman hyväksymää tai ymmärtämää teoriaa menneisyyksistään, vaikka akateeminen maailma hyväksyisi ja arvostaisi näitä kulttuureja ja niiden menneisyyttä ja tarinoita. Länsi omistaa historian.<sup>43</sup>

Länsimaisen ja intiaanikulttuurien suhde menneisyyteen ei kuitenkaan ole täysin toisistaan eroava. Yhteistä Lännen historialle ja intiaanien tarinoille on niiden tehtävä sekä yhteisen identiteetin luomisessa ja löytämisessä että vieraan ja uuden ymmärrettäväksi tekemisessä.<sup>44</sup> Pohtiessaan länsimaisen tieteen ja intiaanikulttuurien perinteen näkökulmien yhdistämistä tutkijat eivät ole kuitenkaan löytäneet käänteentekeviä ratkaisuja.

Natalie Zemon Davis esittelee Dipesh Chakrabartyn visiota uudenaikaisesta historiankirjoituksesta, joka siirtää Euroopan syrjään. Kansallisvaltioiden keskeinen asema historian rakentamisessa pitäisi ensimmäiseksi tuhota. Moderni pitäisi käsittää joksikin, jonka länsimainen kulttuuri tuottaa pakolla ja joka on aina kiistanalainen. Chakrabartyn mukaan tällainen historia täytyisi kirjoittaa akatemian ulkopuolella. Mutta samalla tällaisen historiankirjoituksen saavuttaminen olisi

hänen mielestään mahdotonta, koska akatemian ulkopuolella ei ole olemassa mitään, missä kirjoittaa 'hyväksytyä' historiaa.<sup>45</sup>

Arnold Krupat on korostanut sitä, että joko- tai -ajattelusta, jonka hän näkee länsimaisen logiikan synnyttämäksi, pitäisi päästä eroon. Pitäisi uskoa, että voidaan tehdä muutakin kuin kertoa tarina menneisyydestä joko länsimaisesta näkökulmasta tai alkuperäiskansan näkökulmasta. Krupat kehottaa katsomaan ajatusmaailmojen rajoille, missä vastakohtat murtuvat: näin voisi etsiä tapoja murtaa akateeminen käsityskyky akateemisen ajattelun sisältä käsin.<sup>46</sup>

Natalie Zemon Davis ehdottaa, että uutta historiaa voi tehdä kuljettamalla tarinoita ja historiallista dokumentaatiota rinnakkain asettamalla kumpakaan toista arvokkaammaksi. Davis muistuttaa myös nykyisistä pyrkimyksistä kirjoittaa uutta globaalihistoriaa yhdistämällä esim. afrikkalaisia tarinoita orjuudesta eurooppalaisten tarinoiden kanssa.<sup>47</sup>

Voidaan myös ajatella, että uusi intiaanihistoria, joka yleensä pyrkii ottamaan intiaani-

37. Wilson 1997, 113; Julie Cruishank (1994) 'Oral Tradition and Oral History: Reviewing Some Issues', *Canadian Historical Review* LXXV(3), 410–411.

38. Wilson (1997) 111; Roxanne Struthers (2001) 'Conducting Sacred Research. An Indigenous Experience', *Wizaco Review*, Spring, 126.

39. Dennis H. McPherson & J. Douglass Rabb (1998) *Native Philosophy: Western or Indigenous Construct*, esitelmä, konferenssi Crossroads in Cultural Studies, Tampere.

40. David Begay (1997) Panel *The Wind Has Twelve Names: Philosophical Monism in Navajo Thought*, Within and Beyond the Sacred Mountain – A Decade of Cultural Exchange, 10<sup>th</sup> Annual Navajo Studies Conference, Albuquerque.

41. Vine Deloria Jr (1997) 'Anthros, Indians, and Planetary Reality', teoksessa *Indians and Anthropologists*. Vine Deloria Jr., 218; Deloria (1995) 19, 161.

42. McPherson & Rabb 1998, 12. Länsimainen tutkija kuitenkin saattaa 'kääntää selkensä' jo kuullessaan McPhersonin ja Rabbin esityksen. "Maan puhetta ihmisen kautta" voi kuulostaa tieteen edustajan korvissa liikaa new age -filosofialta, jolla ei ole mitään tekemistä vakavan filosofian kanssa.

43. Natalie Zemon Davis (1999) 'Who Owns History', teoksessa *Historical Perspectives on Memory*, 25 (viitaten Dipesh Chakrabartyyn). Ks. myös Berkhofer (1987) 41.

44. Davis (1999) 23.

45. Davis (1999) 25.

46. Krupat (1992) 8–9.

47. Davis (1999) 25–26.

nien omat tarinat osaksi lähtökohtiaan ja näkökulmiaan, on askel erilaisten menneisyyden ymmärtämisen tapojen yhdistämiseen. Huolellinen historiallisten menetelmien käyttäminen intiaanitarinoiden tutkimisessa tuo esiin aina huomattavasti monipuolisemman kuvan intiaanikulttuureista kuin varhaisen antropologian ja historian luomat kuvat.

Jäljelle jää kuitenkin yksi tärkeimmistä kysymyksistä. Vaikka ottaa huomioon kaikki yritykset tehdä intiaanihistoriasta nimenomaan intiaanien historiaa, onko meillä kuitenkaan oikeutta tehdä sitä, kun niin monet ovat sitä mieltä, että siitä ei ole mitään hyötyä tai iloa tutkimuksen kohteille ja/tai että sitä ei yksinkertaisesti pystytä tekemään tasapuolisesti? Tämä on yksi peruskysymyksistä siinä ristiriidassa antropologien ja intiaaniaktivistien välillä, josta aloitimme: onko meillä tutkijoina moraalista oikeutta yrittää tehdä tiedettä oman halumme ja järkeilyämme mukaan?

Mistä näkökulmasta ikinä menneisyyttä katsomme, saamamme kuva on aina puolueellinen. Historiantutkijan mielestä suullisen perinteen antama kuva menneisyydestä on puolueellinen; intiaanikulttuurin näkökulmasta taas tieteellinen historia on puolueellista.<sup>48</sup> Tieteellisellä historialla on 'totuuden' arvo nyky-yhteiskunnassa. Onko meillä oikeus esittää 'totuuksia', kun ne tutkimuksen kohteen mielestä ovat puolueellisia ja vääriä, ei-totuuksia? Sillä vaikka me tutkijoina tietäisimme esittävämme vain vaihtoehtoisia tulkintoja, muualla yhteiskunnassa tulkintamme usein esiintyvät totuuden roolissa.

Kun kysytään, kenellä on oikeus menneisyyden kuvaamiseen, kysytään samalla kuka omistaa menneisyyden. Kysymys historian tai menneisyyden omistamisesta ei ole kovin yksinkertainen edes länsimaisen kulttuurin piirissä. Kun ei-länsimaisen kulttuurin erilaiset ajattelutavat tuodaan keskusteluun mukaan, muuttuvat asiat vielä monimutkaisemmiksi.

Natalie Zemon Davis epäilee historian omistamiskysymyksessä ongelmana olevan juuri sen, että puhutaan omistamisesta. Hän esittää, että länsimaisen perinteen mukaan

tieto on lahja Jumalalta, eikä sitä voi myydä. Historia voidaan nähdä lahjana esi-isiltämme, jotka kokivat menneisyyden ja jättivät siitä tietoja meille. Davis kirjoittaa, että se on lahja, jonka voimme ottaa vastaan, mutta jota emme voi omistaa.<sup>49</sup>

Davisin ajatus on hyvä, kunnes astutaan ei-länsimaisen kulttuurin puolelle. Yksi keskeisistä eroista monien intiaanikulttuurien ja länsimaisen kulttuurin tietokäsityksissä koskee juuri tiedon omistamista. Intiaanikulttuurissa tieto voi olla ja usein onkin omaisuutta, jopa yksityisomaisuutta. Esimerkiksi navajokulttuurissa seremonialistit omistavat tiedot seremonioihin kuuluvista hiekkamaalauksista, lauluista ja tarinoista (joihin sisältyy aina historiaa). He opettavat tiedot edelleen usein vasta hyvin vanhana ja yleensä seremonialistioppilas maksaa opettajalleen tiedoista. Länsimaisen perinteen mukainen ajatus kaiken tiedon yleismaailmallisesta omistuksesta puuttuu. Jos siis haluaa ottaa intiaanikulttuurit tosissaan, ei voi perustella oikeuttaan tutkia intiaanikulttuureja sillä, että kaikki tieto on kaikille tarkoitettu.<sup>50</sup>

Sen määrittelemisen, kuka tutkittavassa kulttuurissa omistaa tiedon, on kuitenkin vaikeaa, niin kuin myös sen, kenelle tiedon omistajalla lopulta on oikeus tietoaan antaa tai myydä. Yleisesti voidaan sanoa, että määrääväksi tekijäksi tiedon omistamisessa ja jakamisessa on muodostunut vaikeasti määriteltävä 'yhteisön hyvä'. Intiaaniyhteisön etujen huomioon ottaminen tutkimusmateriaalin keräämisessä ja käytössä on keskeinen teema monien tutkimuksen ongelmia kommentoivien intiaanien kirjoituksissa.

'Yhteisön hyvän' tavoittelu liittyy siihen, miten suullisen perinteen historia kussakin tutkittavassa kulttuurissa sitoo menneisyyden nykyisyyteen ja nykyisyyden menneisyyteen. Tutkijan voi olla vaikea sisäistää, että hänen tutkimukseltaan odotetaan muuta kuin sitä, mitä siltä akateemisesti odotetaan. Intiaaniyhteisöissä odotetaan tutkijan odotetaan tuovan jotain takaisin yhteisöön, josta hän on saanut tietoja tutkimustaan varten.<sup>51</sup>

Yhtenä ratkaisuna tiedon saamiseen/levittämiseen on luotu järjestelmä, jossa hei-

moilla on oikeus kieltää tutkimuksen teko reservaatissaan, jos se niin parhaaksi katsoo. Intiaaniheimoilla on laillinen oikeus sekä hyväksyä tai hylätä heimosta tehtävää tutkimusta että kontrolloida tutkijan kontakteja reservaatin asukkaisiin. Heimoilla on oikeus kieltää tutkijaa tulemasta heimoyhteisöön esittämään kysymyksiä ja keräämään tarinoita, jos he eivät näe tutkimuksella olevan arvoa heidän kulttuurinsa kannalta. Ohjeiden ja rajoitusten noudattamatta jättämisestä voi joutua heimon oikeusistuimeen. Heimon oikeudet määrätä näissä asioissa saattavat jopa ylittää heimon jäsenten henkilökohtaiset toivomukset.<sup>52</sup>

Tämäkään järjestelmä ei ratkaise kysymystä siitä, kenellä on oikeus hallita tietoa menneisyydestä. Perinteiden mukaan heimon jäsen periaatteessa voi olla tiedon omistaja, mutta jos heimoneuvosto on sitä mieltä, että tietoa ei saa levittää, heimon jäsen ei voi toimia tiedon kanssa niin kuin haluaa. Näin heimoneuvoston politiikka vaikuttaa paljolti siihen, millainen suhde heimon ja akateemisen tutkimuksen välille muotoutuu.

Kyseinen toimintatapa on kuitenkin heimoille yksi harvoista tavoista hallita jotenkin sen tiedon tuottamista, joka on luonut niistä väärää, asenteellisesti ja kulttuurisesti sopimatonta tietoa. Heimot haluavat suojella pyhiä tarinoita, itsestään luotavia mielikuvia, ihmisarvoaan sekä poliittista itenäisyyttään.

Samalla kun heimoneuvostot neuvottelevat tutkijoiden kanssa, kiistoja heimojen ja antropologien välillä tiedon ja/tai jäämistöjen suhteen käydään oikeusistuimissa jatkuvasti. Oikeudenkäynneissä *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, joka oli tärkeä saavutus intiaanien itsehallinnon saralla, on näyttänyt myös heikkoutensa. Yhdeksi suurimmista heikkouksista näyttää muodostuneen NAGPRAn alussa oleva kulttuurisen yhteyden määrittely. Intiaaniheimojen haltuun annetaan esineitä ja ihmisten jäänteitä, joihin heimoilla on kulttuurinen yhteys. Laki määrittelee tämän tarkoittamaan sitä, että heimon suhde siihen menneisyyden ihmisryhmään, jolle esi- neet ja luut ovat kuuluneet, täytyy voida

järkevästi määritellä historiallisesti tai esihistoriallisesti.<sup>53</sup>

Kulttuurisen yhteyden perusteella määritellään siis, kuka saa jäämistöt haltuunsa. Tutkijat eivät kuitenkaan pysty määrittelemään kulttuurisen yhteyden olemassaoloa tai sen puutetta monissa tapauksissa, joissa intiaaniheimot ovat ottaneet tai ottamassa omikseen jäämistöjä. Kulttuuriyhteyksien olemassaololle ei välttämättä löydy nimenomaan länsimaisen tieto- ja historiankäsitteiden mukaisia perusteita. Kun tutkijat eivät kuitenkaan pysty myöskään osoittamaan, että kulttuurisia yhteyksiä ei ole, päädytään tilanteisiin, joissa vaaditaan lupaa luiden tutkimiseen, jotta saataisiin tietää, mihin rotuun ne kuuluvat, samaan aikaan kun antropologit muissa yhteyksissä valistavat väestönlaskentaviranomaisia siitä, että rotua ei voi määritellä tieteellisesti.<sup>54</sup>

Keskustelu oikeusistuimissa ja mediassa, siinä missä akateemisilla foorumeillakin, pyörii jatkuvasti sen ympärillä kuka saa määritellä intiaanien menneisyyden. Ongelman yksi lähtökohta on siinä, miten intiaanien menneisyyttä on aiemmin määriteltä. Keskeistä on edelleen, miten tutkijat nyt ja tulevaisuudessa suhtautuvat intiaanien historiaan ja sen kirjoittamiseen ongelmiin. ■

48. Thomas (2000) xxvii.

49. Davis (1999) 34.

50. Mielenkiintoinen asetelma syntyy kun verrataan länsimaiden ja intiaanikulttuurien näkökulmaa kuolneiden jäämistöjen ja tiedon omistamiseen. Ainakin arkeologisissa kiistoissa jäämistöt, luineen kaikkineen, ajatellaan esineiksi, jotka voi omistaa. Intiaanikulttuureissa tällainen ajatus on mahdoton. Tiedon suhteen asetelma on siis päinvastainen. Lynne Goldstein & Keith Kintigh (2000) 'Ethics and the Reburial Controversy', teoksessa *Repatriation Reader*, 183; Anthony L. Klesert & Shirley Powell (2000) 'A Perspective on Ethics and the Reburial Controversy', teoksessa *Repatriation Reader*, 202.

51. Esim. Struthers (2001) 127.

52. Elizabeth S. Grobsmith (1997) 'Growing up on Deloria. The Impact of His Work on a New Generation of Anthropologist', *Indians and Anthropologists. Vine, Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, 42.

53. Native American Graves Protection and Repatriation Act (2000), 307.

54. Vine Deloria Jr. (2000) 'Foreword', teoksessa *Skull Wars*, xvii–xviii. NAGPRAn vaatima kulttuurinen yhteys määritellään siis mitä suurimmassa määrin länsimaisen tieteen perustein. Tilanteen ironia ei ole jäänyt intiaaneilta huomaamatta ja heimot päätyvätkin usein varsin turhauttaviin keskusteluihin asian suhteen. Thomas (2000) 233.