

1644

# *Keskustelu kulttuurina*

*Kognitiivinen sosiaalianthropologinen tutkimus  
japanilaisten ja suomalaisten keskustelusta*

**Kazuomi Kuniyoshi**

Soveltavan kielitieteen pro gradu -tutkielma

Soveltavan kielentutkimuksen keskus  
Jyväskylän yliopisto

Kesäkuu 1999

HUMANISTINEN TIEDEKUNTA  
SOVELTAVAN KIELENTUTKIMUKSEN KESKUS

Kazuomi Kuniyoshi

Keskustelu kulttuurina: kognitiivinen sosiaali-antropologinen tutkimus japanilaisten ja suomalaisten keskustelusta

Pro gradu -tutkielma

Soveltava kielitiede

Kesäkuu 1999

141 sivua

Tutkielmassani tarkastelen keskustelua kognitiivis-sosiaali-antropologisesti. Viime aikoina toisen kielen opetuksessa on alettu keskustella yhä useammin kulttuurien välisen viestinnän opetuksesta kielen opetuksen ohella. Tämä osoittaa sen, että nykyään toisen kielen opetuksen tavoitteena on ensisijaisesti toisen ja ensi kielen puhujien interaktion parantaminen.

Soveltavassa kielitieteessä on tutkittu runsaasti toisen kielen oppimista. Toisen kielen oppimisen tutkimuksen näkökulma kieleen on yksilöllinen, ja sen tutkimuskohde on yksilön oppiminen. Kuitenkaan sosiaalista interaktiota toisessa kielessä sinänsä on tuskin tutkittu soveltavassa kielitieteessä. Tällä hetkellä emme juurikaan tiedä, mitä oppijan pitäisi oppia ollakseen toimivassa vuorovaikutuksessa eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa. Jos toisen kielen opetuksen tavoitteena on ohjata oppijaa toimimaan eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa hyvin, on syytä tutkia sitä, miten interaktio toisessa kielessä todella tapahtuu. Koska keskustelu on ihmisen interaktiossa keskeistä, valitsin keskustelun tutkimuskohteeksi.

Keskustelu on sosiaalista toimintaa, ja siksi tarkastellessa toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua tutkimuksen näkökulman pitäisi olla sosiaalinen. Asetan tutkimukseni naturalistiseen sosiaali-antropologiaan ja pyrin selittämään keskustelua kulttuurisena prosessina. Antropologiassa toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua on harvoin tutkittu, mutta antropologiassa on potentiaalia tutkia sitä ja osallistua toisen kielen opetuksen kysymyksiin. Tutkimukseni kuuluu teoreettisesti kognitiiviseen sosiaali-antropologiaan ja tarkoitukseni on tehdä keskustelun kognitiivis-sosiaali-antropologista tutkimusta, jota ei liene vielä tehty.

Keskustelussa merkitys ei ole vain yhden puhujan luoma, vaan keskustelijat luovat merkitystä yhdessä interaktiivisesti. Osoitan aineiston avulla miten tämä prosessi tapahtuu. Aineisto koostuu suomalaisten ja japanilaisten suomenkielisestä keskustelusta, suomalaisten suomenkielisestä keskustelusta ja japanilaisten japaninkielisestä keskustelusta. Keskustelun mekanismi on periaatteessa sama toisen ja ensi kielen puhujien keskustelussa ja ensi kielen puhujien keskustelussa, sillä loppujen lopuksi kulttuurien ja kielten selvää rajaa ei ole olemassa. Toisen kielen puhujalla on vaikeaa keskustella ensi kielen puhujan kanssa, mutta toisaalta ensi kielen puhujankin on vaikeaa keskustella toisen kielen puhujan kanssa. Kyse ei ole siis yksilöllisestä toisen kielen puhumisesta, vaan toisen ja ensi kielen puhujien yhteisestä toiminnasta.

Tutkimukseni voi antaa uuden näkökulman toisen kielen opetukseen. Jotta oppija voi olla vuorovaikutuksessa eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa hyvin, kyse ei ole siitä, kuinka hyvin oppija yksilönä osaa toista kieltä. Kyse on enemmänkin siitä, kuinka hyvin oppija osaa toimia muiden ihmisten kanssa toisella kielellä eli osallistua omasta eroavan kieliyhteisön toimintoihin. Tutkimukseni näkökulmasta tämä tavoite näyttää käytännöllisemmältä toisen kielen opetuksessa.

Asiasanat: keskustelu, kognitiivinen sosiaali-antropologia, toinen kieli, japanilaisten ja suomalaisten interaktio

# SISÄLLYS

1 Johtanto	6
2 Filosofinen pohdinta	11
2.1 Soveltava kielitiede ja antropologia	11
2.1.1 Teoria ja käytäntö	11
2.1.2 Sosiaali­antropologia	15
2.2 Naturalistinen sosiaali­antropologia	16
2.2.1 Naturalismi ja antinaturalismi	17
2.2.2 Metodologinen pluralismi	20
3 Kulttuuri ja mieli	23
3.1 Sosiaali­antropologia ja kognitiotiede	24
3.1.1 Organismi ja ympäristö	25
3.1.2 Yksilö ja yhteisö	30
3.2 Kognitiivisen sosiaali­antropologian teorit	34
3.2.1 Sisäinen ja ulkoinen kulttuuri	34
3.2.2 Konnektionistinen kulttuurin teoria	38
3.2.3 Representaatioiden epidemiologia	41
3.2.4 Kulttuuri prosessina ja representaationa	42
4 Kieliantropologia ja viestintäetnografia	47
4.1 Viestintäetnografian kehitys	49
4.2 Kieliantropologia, viestintäetnografia ja sosiolingvistiikka	56
4.3 Viestintäetnografian keskeiset käsitteet	58
4.3.1 Kieliyhteisö	58
4.3.2 Puhetilanne, puhetapahtuma ja puheakti	62
4.3.3 Osallistuminen	64

4.4 Viestintäetnografia ja toisen kielen puhuja	65
5 Kognitiivinen keskusteluantropologia	68
5.1 Keskustelu ja kognitiivinen sosiaalianthropologia	68
5.1.1 Keskustelu sosiaalianthropologiassa	68
5.1.2 Kieliantropologia ja kulttuurin teoria	71
5.2 Toisen ja ensi kielen puhujien keskustelu	75
5.2.1 Interaktio ja ihmiskunta	75
5.2.2 Keskustelu toisella kielellä	77
5.2.3 "Kulttuurien välinen viestintä" ja sen ongelma	79
5.2.4 Japanilaisten ja suomalaisten keskustelu	82
5.2.5 Todellisen maailman ilmiö	83
5.3 Metodi	85
5.3.1 Keskustelun kuvaus	85
5.3.2 Videokamera	88
5.3.3 Tietokoneavusteinen analyysi	90
5.3.4 Transkriptio	92
6 Aineisto ja analyysi	94
6.1 Keskustelu toisella ja ensi kielellä	94
6.1.1 "Spinaatti"	95
6.1.2 Tuore pinaatti	102
6.1.3 Kasvihuone	108
6.2 Keskustelu ensi kielellä	115
6.2.1 Vitsi vitsinä	115
6.2.2 Huono disko	117
6.2.3 Synkroninen toiminta	121
7 Päättäntö	124
Kirjallisuutta	132

# KUVIOT

1. Kulttuuriset representaatiot	35
2. $S_1$ - $K$ - $S_2$ tapaus	36
3. $S_1$ - $K$ - $S_1$ tapaus	36
4. $K_1$ - $S$ - $K_2$ tapaus	37
5. $L$ - $S$ - $K$ tapaus	37
6. Työpöytä	91

# 1

## JOHDANTO

Puhun joka päivä useimmiten suomea, joka on minulle toinen kieli. Samanlaisia ihmisiä kuin minä eli niitä, jotka puhuvat toista kieltä arkielämässä, on maailmassa paljon. Nykypäivänä ehkä yhä useammat ihmiset ympäri maailmaa puhuvat toista kieltä päivittäin. Suurin osa näistä ihmisistä ehkä toivoo, että osaisivat toista kieltä paremmin. Varsinkin niille, jotka asuvat alueella, jossa puhutaan toista kieltä, kielitaito on tärkeä asia.

Auttaakseen tällaisia ihmisiä on parasta opettaa toista kieltä. Viime aikoina toisen kielen opetuksessa on kielen lisäksi "kulttuuri" tullut tärkeäksi. Tämä ilmiö näkyy erilaisin nimin: kulttuurin opetus, kulttuurien välisen viestinnän opetus, kansainvälisyyskasvatus, monikulttuurisuuskasvatus, jne. Tämä osoittaa sen, että monet toisen kielen opettajat kokevat tarvetta opettaa jotakin kielen lisäksi. Toisen kielen opetuksessa ei enää pyritä vain siihen, että oppija yksilönä osaa lukea, kirjoittaa, kuunnella ja puhua toista kieltä hyvin. Siinä pyritään enemmänkin siihen, että oppija osaa kommunikoida, olla vuorovaikutuksessa ja elää yhdessä eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa.

Siksi yhä enemmän toisen kielen opettajia kiinnostaa kulttuurien välinen viestintä ja osa opettajista onkin aloittanut integroida kulttuurien välisen viestinnän opetusta toisen kielen opetukseen. Tämä tendenssi jatkuu todennäköisesti edelleen, sillä yhä enemmän ihmiset ympäri maailmaa liikkuvat ja ovat vuorovaikutuksessa eri kieltä

puhuvien ihmisten kanssa. Opettajille, jotka ovat kiinnostuneet kulttuurien välisestä viestinnästä, toisen kielen opetuksen tehtävänä on edistää eri kieltä puhuvien ihmisten interaktiota.

Jotta voidaan tuottaa tieteellistä tietoa, josta voi olla hyötyä toisen kielen opetuksessa, soveltavat kielitieteilijät ovat tutkineet viime aikoina runsaasti toisen kielen oppimista. Toisen kielen oppimisen tutkimus on ollut luonteeltaan yksilökeskeistä; se pyrkii selvittämään sitä, miten oppija yksilönä oppii kieltä. Toisen kielen opetusta koskevassa tutkimuksessa toisen kielen oppimisen tutkimus on keskeinen ja siksi sitä on tehty eniten. Sen takia tällä hetkellä näkökulma oppijaan ja kieleen on yleensä yksilöllinen eikä sosiaalinen sekä soveltavassa kielitieteessä että toisen kielen opetuksessa.

Mutta toisen kielen oppimisen tutkimus ei kerro toisen ja ensi kielen puhujien interaktiosta. Emme vielä tiedä paljon siitä, miten interaktio toisella kielellä tapahtuu arkielämässä. Vaikka yksilökeskeistä toisen kielen oppimisen tutkimusta on tehty paljon, tuskin on tutkittu sosiaalisesta näkökulmasta sitä, miten oppijat puhuvat toista kieltä muiden ihmisten kanssa. Toisen kielen käyttöön liittyviä tutkimuksia on jonkin verran tehty toisen kielen oppimisen tutkimuksen ohella, yleensä nimellä välikielen pragmatiikka. Kuitenkin pragmatiikan näkökulma on yleensä yksilökeskeinen ja se eroaa paljon sosiaalisesta, esimerkiksi antropologisesta näkökulmasta, joka on tutkimukseni lähestymistapa.

Jos toisen kielen opetuksen ensisijaisena tavoitteena on interaktion parantaminen toisella kielellä, on tarvetta tietää miten interaktio toisella kielellä ja siihen liittyvät ongelmat tapahtuvat arkielämässä. Kun toisen kielen opetuksessa tarvitaan tällaista tietoa, soveltavan kielitieteen on syytä aloittaa tutkia toisen ja ensi kielen puhujien interaktiota sinänsä tutkimuskohteena. Jotta voitaisiin tutkia miten toisen ja ensi kielen puhujat ovat vuorovaikutuksessa, tutkimuksen näkökulman pitäisi olla sosiaalinen eikä yksilöllinen, sillä ihmisen interaktio on sosiaalista

toimintaa. Siksi ei ole tarpeeksi tutkia sitä, miten oppija toimii yksin, vaan pitäisi tutkia, miten oppija ja muut ihmiset ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa; tutkimuksen yksikkönä ei ole toisen kielen puhuja, vaan yhteisö, jossa toisen kielen puhuja on mukana.

Jos yksilökeskeinen näkökulma oppijaan ja kieleen jatkuu soveltavassa kielitieteessä, emme ymmärrä, miten ongelma syntyy kun toisen ja ensi kielen puhujat ovat vuorovaikutuksessa. Emme voi tietää mihin toisen kielen opetuksen pitäisi pyrkiä saavuttaakseen sen tavoitteen. Toisen kielen oppimisen tutkimuksesta voidaan saada tietoa miten toista kieltä oppitaan, mutta emme voi tietää, mitä oppija tarvitsee ollaakseen vuorovaikutuksessa eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa.

Toisen kielen opettajille tämä on hyvin ongelmallinen tilanne. Vaikka opettaja opettaa hyvin ja oppija oppii hyvin, opettaja ja oppija eivät voi tietää, miksei oppija voi kuitenkaan tulla hyvin toimeen muiden ihmisten kanssa, miksi hän tuntee itsensä sosiaalisesti ulkopuoliseksi eikä voi elää mukavasti muiden ihmisten kanssa toisella kielellä. Ensiapuna tähän tilanteeseen on tutkimus siitä, miten toisen ja ensi kielen puhujien interaktio todella tapahtuu arkielämässä. Koska keskustelu on keskeistä ihmisen interaktiossa, valitsin keskustelun tutkimuskohteekseni.

Saadakseni tietoa toisen ja ensi kielen puhujien keskustelusta, tutkin japanilaisten ja suomalaisten keskustelua sosiaaliantropologisesti. Näkökulmani sosiaaliantropologiaan on naturalistinen ja pyrin selittämään keskustelun mekanismia. Keskustelu nähdään kulttuurina, jota ei pidetä pysyvänä esineenä, vaan dynaamisena prosessina. Kun kulttuuria ajatellaan prosessina, kyse on pikemminkin siitä, miten toisen ja ensi kielen puhujien eli kahdesta ihmisestä koostuvan yhteisön kulttuuri tapahtuu, eikä se, miten "eri kulttuurit" kohtaavat ja siitä syntyvät ongelmat, mikä näyttää olevan yleinen näkökulmalta



kulttuurien välisen viestinnän tutkimuksessa. Silloin kun ihmiset ovat vuorovaikutuksessa, siitä syntyy koko ajan uutta kulttuuria, ja näin tapahtuu myös toisen ja ensi kielen puhujien keskustelussa.

Koska keskustelu on sosiaalista toimintaa eli yhteisössä tapahtuvaa toimintaa, keskustelussa syntyvä merkitys ei ole kiinni yksilöstä. Tämä tarkoittaa sitä, että merkitys ei synny silloin kun puhuja puhuu, vaan silloin kun puhuja puhuu kuulijalle ja kuulija kuuntelee puhujaa. Antropologisesta näkökulmasta merkitys, joka syntyy keskustelussa, on kulttuurinen merkitys. Tutkimuksen yksikkönä on yhteisö (keskustelijat) eikä yksilö (puhuja). Keskustelijat luovat merkitystä yhdessä interaktiivisesti, eikä vain yksi puhuja voi luoda merkitystä keskustelussa.

Antropologiassa keskustelua ei ole kauan tutkittu ja se on vielä uusi tutkimusaihe. Keskustelua ja ihmisen interaktiota ylipäättäen on aikaisemmin unohdettu tutkia antropologiassa, mutta tämä on suuri virhe. Ihmisen interaktio on juuri se prosessi, jolla kulttuuri syntyy, ja tutkimatta ihmisen interaktiota ei voida täysin tietää kulttuurista. Keskustelun tutkimus voi edistää kulttuurin teoriaa samalla tavoin kuin muut kulttuuristen ilmiöiden tutkimukset. Kulttuuri on dynaaminen prosessi, ja kognition ja kulttuurin välillä on kiinteä suhde. Keskustelun tutkimuksessa tutkimuskohteena oleva yhteisö on todella pieni, tutkimuksessani jopa kaksi ihmistä: keskustelu on mikrotason kulttuuria. Keskustelun tutkimus antaa mahdollisuuden tarkastella kulttuuria ja kognitiota samaan aikaan, sillä keskustelu on lähellä kulttuurin ja kognition rajaa. Siksi keskustelua pitäisi tutkia kognitiivisessa sosiaaliantropologiassa.

Käytännön kannalta tutkimukseni antaa uuden näkökulman toisen kielen opetukseen, jota ei tule toisen kielen oppimisen tutkimuksesta. Tutkimukseni näkökulmasta oppija tarvitsee taidon osallistua kieliyhteisön toimintoihin. Se, että oppija yksilönä osaa puhua ja kuunnella kieltä, ei ole enää riittävä tavoite toisen kielen opetuksessa,

sillä arkielämässä oppija ei tuota eikä ymmärrä kieltä yksin; silloin kun oppija puhuu ja kuuntelee toista kieltä, hän on aina vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa. Jos toisen kielen opetuksessa halutaan edistää eri kieltä puhuvien ihmisten interaktiota, on käytännöllisempää pyrkiä siihen tavoitteeseen, että oppija osaa luoda merkitystä interaktiivisesti muiden ihmisten kanssa toisella kielellä. Tällä tavalla toisen ja ensi kielen puhujien interaktion tutkimuksesta voi toisen kielen opettaja tietää paremmin, mitä tehdä välttääkseen toisen ja ensi kielen puhujien interaktion ongelmat.

Tutkimukseni näkökulmasta, jos toisen kielen opetus pyrkii edistämään eri kieltä puhuvien ihmisten interaktiota, kyse ei ole enää toisen kielen opetuksesta, jossa kieli on keskeinen, vaan toisella kielellä tapahtuvan interaktion opetuksesta, jossa interaktio on keskeinen.

## 2

# FILOSOFINEN POHDINTA

### 2.1 Soveltava kielitiede ja antropologia

#### 2.1.1 Teoria ja käytäntö

Soveltavassa kielitieteessä sanan *soveltava* merkitys on ymmärretty monella tavoin ja tutkijoiden erimielisyys jatkuu vielä tänäkin päivänä. Soveltavan kielitieteen aikakauslehdistä ei ole vaikeaa löytää tätä asiaa koskevia artikkeleita. Sanan *soveltava* pohdinta johtaa itse asiassa samaan kysymykseen kuin teorian ja käytännön problematiikkaan yleensä tieteessä. Silloin kun soveltava kielitiede syntyi, se todella tarkoitti kielitieteen soveltamista käytännön ongelmiin, varsinkin toisen kielen opetuksessa. Kuitenkin sanan *soveltava* merkitys soveltavassa kielitieteessä on muuttunut eikä se enää tarkoita nykyään kielitieteen soveltamista käytännön ongelmiin.

Van Els ja muut (1984, 6–7) analysoivat, että sana *soveltava* voi tarkoittaa kolmea asiaa: yhden tieteenalan metodeja ja tuloksia käytetään kehittämään toista tieteenalaa; yhden tieteenalan metodeja ja tuloksia käytetään ratkaisemaan käytännön sosiaalisia ongelmia; soveltaminen itse. Heidän mielestään näistä toinen määritelmä sopii sanan *soveltava* määritelmäksi soveltavassa kielitieteessä. Tällainen määrittely, että soveltava kielitiede pyrkii ratkaisemaan käytännön ongelmia, näyttää yleisimmältä tänä päivänä.

Soveltavan kielitieteen päämäärässä on pohjimmainen ongelma. Siinä sekoitetaan teoria ja käytäntö keskenään. Soveltava kielitieteilijä itse ei ratkaise käytännön ongelmia. Esimerkiksi toisen kielen opetuksessa toisen kielen opettaja ratkaisee käytännön ongelmia eikä soveltava kielitieteilijä. Ehdotan siis neljättä tapaa ajatella teorian ja käytännön suhteesta, joka ei ole van Elsin ja muiden (1984) kolmessa esimerkissä. Soveltava kielitiede ei ratkaise käytännön ongelmia, vaan se tutkii käytäntöä tieteellisesti. Soveltava kielitiede on tiedettä, se tekee sekä empiiristä että teoreettista tutkimusta samalla tavoin kuin muutkin tieteenalat (Brumfit 1997).

Jos soveltava kielitiede on tiedettä, nousee kysymys, miten soveltavan kielitieteen ja käytännön suhteen pitäisi olla. Teorian ja käytännön problematiikkaa on käsitelty myös psykologiassa, varsinkin kasvatopsykologiassa tärkeänä temana. Pohtiessaan psykologian ja opetuksen suhdetta Manabu Satô (1998) toteaa, että teoriaa ja käytäntöä kannattaa ajatella ensinnäkin eri asioina, ja hän pitää teorian soveltamista käytäntöön eli suoraviivaista tiede-teknologia suhdetta mahdottomana.

Toisen kielen opetuksesta Rod Ellis (1997) toteaa, että soveltava kielitiede transformoi toisen kielen oppimisen tutkimusta, jotta se sopisi toisen kielen opetukseen. Soveltavan kielitieteilijän työ on myös toisen kielen oppimisen arviointia toisen kielen opetusta varten (Ellis 1995). Hänen mukaansa toisen kielen oppimisen tutkimuksesta puuttuu pedagoginen näkökulma. Soveltavan kielitieteilijän pitäisi toimia toisen kielen oppimisen tutkijan ja toisen kielen opettajan välissä transformoimalla toisen kielen oppimisen tutkimusta käytännöllisemmäksi. Ellisin mukaan soveltavan kielitieteilijän pitäisi siis transformoida teoria sovellettavaksi käytäntöön.

Satôn (1998) mukaan Ellisin (1997) idea on pohjimmiltaan mahdoton, sillä teoria ja käytäntö pyrkivät aivan eri päämääriin. Silloin kun teoria on kehitetty spesifeista tapauksista, se on liian yleinen ja abstrakti, eikä

se enää kerro mitään spesifeistä tapauksista. Jos teoria on liian kaukana käytännöstä, teoriaa ei voi soveltaa käytäntöön. Jos "teoria" on hyvin lähellä spesifiä tapausta, se on liian spesifi eikä sitä voida kutsua edes teoriaksi. Tällaisen paradoksin takia yleistetty teoria ei toimi suoraan spesifiin käytäntöön.

Ellis (1995, 1997) ajattelee, että tällä hetkellä toisen kielen oppimisen tutkimus ei ole valmis avustamaan toisen kielen opetusta, ja hän pohtii, miten se voi tapahtua. Kuten Ishiguro (1998a) toteaa pohtiessaan psykologian ja opetuksen suhdetta, tällaisen ajatuksen takana on se, että psykologiasta (ja soveltavasta kielitieteestä) on pyydetty sellaista teoriaa, jota voidaan soveltaa opetukseen. Siinä on kuvitelma sellaisesta psykologian ja opetuksen suhteesta, että psykologia antaa opetukseen teorian ja sitä myös käytetään opetuksessa. Mutta tämä ei pidä paikkaansa. Opettaja kehittää omia käytännön teorioitaan omista kokemuksista, eikä psykologinen teoria ole siis ainoa teoria, joka vaikuttaa opettajan toimintaan. Se, mitä psykologi voi antaa opetukselle, ei ole levittää uutta psykologista teoriaa, vaan on rohkaista opettajaa kritisoimaan omia teorioita.

Kimiharu Satô (1998) toteaa, että perustutkimuksen ja soveltavan tutkimuksen jako itse on ongelmallinen. Kasvatuspsykologia on perustutkimusta ja samaan aikaan käytännön tutkimusta. Kyse ei siis ole jo aikaisemmin tehdyn psykologisen teorian "soveltamisesta" opetukseen. Se, mitä kasvatuspsykologian kannattaa tehdä, on toimia opettajan kanssa ja kehittää opetuksesta nostettua ongelmaa, sekä pitää koulun käytännön ongelmaa kasvatuspsykologian tutkimuskohteena. Kun opettaja ja psykologi toimivat yhdessä, kaksi eri näkökulma opetukseen on vuorovaikutuksessa. Tämä vuorovaikutus vaatii psykologian muutosta samalla tavoin kuin se vaatii opetuksen muutosta. Psykologian ja opetuksen suhde on symmetrinen, molemmat ovat yhtä tärkeitä. Siksi on tärkeää löytää tie, jolla soveltava kielitieteilijä ja opettaja voivat keskustella toistensa kanssa (Kramsch

1995).

Tutkiakseen käytäntöä, soveltavan kielitieteilijän pitäisi ensin tietää hyvin mitkä ovat todellisia ongelmia tieteen ulkopuolisessa maailmassa. Soveltava kielitiede tekee perustutkimusta ja se on käytännön tutkimusta samaan aikaan. Se siis ei transformoi jo aikaisemmin tehtyä teoriaa eikä anna "valmista" teoriaa käytäntöön käyttökelpoisessa muodossa. Koska teorian soveltaminen käytäntöön on mahdotonta, teorian ja käytännön asymmetrinen suhde ei pidä paikkaansa (Ishiguro 1998a). Soveltavan kielitieteen pitäisi olla vuorovaikutuksessa käytännön kanssa, löytää tutkimusongelma käytännöstä, ja tutkia sitä ongelmaa, joka on sekä tutkimusongelma että käytännön ongelma.

Millaista käytäntöä soveltavassa kielitieteessä tutkitaan ja mikä on sen suhde kielitieteeseen ja muihin tieteenaloihin? Brumfitin (1997) mukaan soveltava kielitiede tutkii kielellistä käytäntöä (*language practice*) ja se eroaa kielitieteestä, joka tutkii kieltä. Hän ei määrittele tarkkaan mitä kielellinen käytäntö tarkoittaa, mutta on myös muita tieteenaloja, jotka väittävät tutkivansa kielellistä käytäntöä kuten kieliantropologia (Duranti 1997, Hanks 1996). Hanks (1996) viittaa sanalla käytäntö (*practice*) Pierre Bourdieun (1977) käytäntöteoriaan (*practice theory*). Tämä käytäntöteoria on nostettu keskeiseksi myös psykologian ja opetuksen suhteen tarkastelussa (Ishiguro 1998b). On varmaa, että käytännön käsite tulee tärkeäksi, jos tutkitaan käytäntöä Bourdieun teoria käytännöstä antaa hyvän mahdollisuuden miettiä käytäntöä.

Jos soveltavaa kielitiedettä pidetään kielellisen käytännön tutkimuksena ja kielitiedettä kielen tutkimuksena, kuten Brumfit tekee, soveltavaa kielitiedettä ei voida erottaa kieliantropologiasta, joka tutkii myös kielellistä käytäntöä. Sellainen idea, jonka mukaan kielitiede tutkii kieltä hyvin abstraktisella tasolla ja soveltava kielitiede tutkii kieltä sosiaalisessa elämässä (jos Brumfit tarkoittaisi tällaista sanalla

*kielellinen käytäntö*), törmää ongelmaan kun erotetaan soveltava kielitiede sosiolingvivistisistä tieteistä (ks. luku 5).

Brumfitin idea, joka pitää soveltavan kielitieteen tutkimuskohdetta erilaisena kuin kielitiede, on hyvä niin kauan kuin soveltava kielitiede erotetaan kielitieteestä, mutta se ei enää onnistu erottamaan soveltavaa kielitiedettä muista kieltä koskevista tieteenaloista. On vaikeaa erottaa soveltavaa kielitiedettä muista tieteenaloista, mutta soveltavaa kielitiedettä voidaan sitten pitää monitieteisenä alana, jossa eri tieteenalat kohtaavat tutkimaan kielellistä käytäntöä. Sellaisessa soveltavassa kielitieteessä ei tarvitse olla yhtenäistä perspektiiviä kielelliseen käytäntöön, vaan jokaisen tieteenalan tutkijat saavat harrastaa oman näkökulmansa. Koska käytäntöä ei voida luokitella tieteenalojen mukaan, on luonnollista, että kielellistä käytäntöä tutkiva soveltava kielitiede on monitieteinen.

### 2.1.2 Sosiaalianthropologia

Tutkimukseni kuuluu soveltavan kielitieteen lisäksi antropologiaan, varsinkin sosiaalianthropologiaan. Tutkielmassani jaan antropologian ensin kahteen päähaaraan, bioantropologiaan ja kulttuuriantropologiaan, ja kulttuuriantropologian taas arkeologiaan ja sosiaalianthropologiaan. Pidän kieliantropologiaa enemmänkin sosiaalianthropologian haarana kuin itsenäisenä haarana. Antropologian haarojen jaosta on jatkuva erimielisyys. Antropologian jako vaihtelee maasta maahan, yliopistosta yliopistoon, ja antropologista antropologiin.

Haluan luokitella antropologian edellä kuvatun tavoin, koska pidän hierarkista kahden päähaaran ja pienempien haarojen jakoa loogisempana kuin yleistä kolmen tai neljän haaraan jakoa. Antropologia tutkii ihmistä sekä biologisena että kulttuurisena olentona ja loogisesti ajatellen antropologia jakautuu edelleen kahteen, bioantropologiaan ja kulttuuriantropologiaan. Kolmen tai neljän haaran

jaon yleisyys johtuu ehkä sellaisesta käytännön syystä, että vaikka molemmat tutkivat ihmistä kulttuurisena olentona, sosiaalianthropologia ja arkeologia (ja kieliantropologia) eroavat paljon toisistaan ja sosiaalianthropologit ja arkeologit (ja kieliantropologit) ovat eri ihmisiä.

Kuitenkin valitsen loogisemman enkä käytännöllisempää vaihtoehtoa, sillä kulttuuriantropologian haarat, sosiaalianthropologia ja arkeologia pyrkivät loppujen lopuksi samaan päämäärään ja holismi on antropologian sydän. Esimerkiksi sekä kognitiivinen sosiaalianthropologia, jota käsittelen myöhemmin, että kognitiivinen arkeologia tutkivat kulttuuria kognitiivisesti. Näiden kahden alan yhdistäminen rakentaisi vahvaa kulttuurin teoriaa, vahvempaa kuin pelkkä kognitiivisen sosiaalianthropologian tai kognitiivisen arkeologian kulttuurin teoria. Kieliantropologian ja sosiaalianthropologian suhteesta kirjoitan luvussa 5.

Sanalla *sosiaalianthropologia* en siis tarkoita brittiläistä koulukuntaa, vaikka sana *sosiaalianthropologia* yleensä viittaaakin siihen. Kuten Peter Wyatt Wood (1997) toteaa, kulttuuriantropologia on hajaantuneempi termi kuin sosiaalianthropologia. Kulttuuriantropologia on määritelty eri tavoin eri aikoina ja eri paikoissa ja siksi on vaikeaa antaa sille ainoaa oikeaa määritelmää (Borofsky 1994). Yhdysvalloissakin Franz Boasin jotkut oppilaat käyttivät alan nimenä termiä *sosiaalianthropologia*. En pidä sosiaalianthropologiaa ja ”kulttuuriantropologiaa” kapeassa merkityksessä eri koulukuntina vaan kulttuuriantropologiaa sosiaalianthropologian ja arkeologian kattoterminä.

## 2.2 Naturalistinen sosiaalianthropologia

Ennen kuin aloitan tämän tutkimukseni varsinaisen tieteellisen esittelyn, haluan esittää filosofista taustaa tutkimukseeni. On kolme syytä, miksi haluan tehdä niin. Ensimmäinen on se, että tieteentekijän on hyvä aina pohtia omaa tutkimustaan filosofisesti, sillä filosofinen



pohdinta tieteestä antaa mahdollisuuden miettiä tutkimusta eri tasolla kuin tieteellinen ajattelu. Tiede itse ei voi paljastaa sitä, onko jokin tutkimus tieteellistä, ja jos on, niin miksi.

Toinen syy on se, että tutkimukseni on monitieteinen, vaikka se perustuukin ennen kaikkea antropologiaan. Silloin kun tehdään monitieteistä tutkimusta, on usein vaarana, ettei sitä voi arvioida minkään tieteenalan kriteerien mukaan. Kun tutkimus on monitieteinen, sitä on vaikeaa asettaa tietyn tieteenalan historiaan ja arvioida tutkimusta asianomaisessa historiallisessa kontekstissa. Mutta jos aloitetaan filosofisesta peruskysymyksestä, mitä tiede on, on mahdollista arvioida tutkimusta ao. tieteen kriteerien mukaan.

Kolmas syy on se, että kun ajatellaan tämän tutkimuksen kuuluvan muun muassa antropologiaan, erityisesti sosiaalianthropologiaan, nousee esiin muuan ongelma. Nykyisen sosiaalianthropologian keskeinen linja on antinaturalistinen (myös hermeneuttinen tai tulkitseva), mutta tutkimukseni perustuu naturalismiin. Vaikka nykyinen tilanne on tämä, sosiaalianthropologiassakin on olemassa pitkä naturalistinen perinne. Kuitenkin antinaturalistinen sosiaalianthropologia näyttää olevan erittäin dominoiva tänä päivänä.

Naturalismin ja antinaturalismin suhde on yleinen ongelma kaikissa yhteiskuntatieteissä ja niiden kilpailu jatkuu edelleen. Tätä ongelmaa ei ole vielä tällä hetkellä ratkaistu, jos sitä ylipäätään voidaan ikinä ratkaista, ja siksi kukaan yhteiskuntatieteilijä ei voi väittää, että joko naturalistinen tai antinaturalistinen yhteiskuntatiede on ainoa oikea. Koska tutkimukseni kuuluu siinä mielessä marginaaliseen suuntaan enkä halua joutua sellaiseen tilanteeseen, että tutkimustani kritisoidaan joko tietoisesti tai tiedostamatta antinaturalistisella perusteella, haluan tehdä selväksi, mitä ovat naturalismi ja antinaturalismi.

### 2.2.1 *Naturalismi ja antinaturalismi*

Yhteiskuntatieteiden filosofiassa on kauan keskusteltu eräästä

keskeisestä tutkimuskysymyksestä: yhteiskuntatieteiden ja luonnontieteiden suhteesta. Ovatko yhteiskuntatieteet samanlaisia vai aivan erilaisia kuin luonnontieteet? Kaksi vastakkaista kantaa on esitetty tästä aiheesta viimeisen sadan vuoden aikana. Ensimmäinen on naturalismi: näkökulma, jonka mukaan yhteiskuntatieteet ovat metodologisesti samanlaisia kuin luonnontieteet. Toinen on antinaturalismi: näkökulma, jonka mukaan yhteiskuntatieteet sisältävät yhden tai useampia piirteitä, jotka ovat pohjimmiltaan erilaisia kuin luonnontieteet. (Little 1991, 222.)

Naturalismi on Littlen (1991, 223) mukaan epäselvä, ja siinä on kaksi erilaista kantaa: toinen on heikko naturalismi ja toinen vahva naturalismi. Heikko naturalismi väittää, että on *mahdollista* käyttää luonnontieteeseen perustuvaa metodologiaa tutkittaessa inhimillistä toimintaa. Vahva naturalismi väittää, että siinä on *välttämätöntä* käyttää luonnontieteeseen perustuvaa metodologiaa. Heikko naturalismi pitää vain naturalistista yhteiskuntatiedettä mahdollisena. Vahva naturalismi väittää, että jos sosiaalinen tutkimus on tieteellistä, sen täytyy olla naturalistista yhteiskuntatiedettä. Heikko naturalismi on siis yhteensopiva sellaisen näkökulman kanssa, että jokin sosiaalinen tutkimus ei ole naturalistista.

On helppoa arvata, kumman naturalismin kanssa olen samaa mieltä. Sosiaalianthropologia on ollut viime aikoina antinaturalistista, ja ajattelen niin, että antinaturalistiset tutkimuksetkin ovat tieteellisiä, jos ne täyttävät tieteen kriteerit. Eli kannatan metodologista pluralismia, jota käsittelen myöhemmin. Little kutsuu heikkoa naturalismia myös termillä reforminaturalismi ja esittää sen periaatteet seuraavasti:

- All social sciences should attempt to provide causal explanations of social phenomena;
- These explanations should be grounded on analysis of the circumstances of agency of participants;
- Social theories should be supported with rigorous use of empirical evidence in order to rule out alternative explanations. (Little 1991, 232.)

Little väittää siis niin, että näiden periaatteiden mukaan pitäisi tehdä naturalistista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta.

Seuraavaksi tarkastelen antinaturalismia, joka näyttää dominoivan sosiaaliantropologiassa tänä päivänä. Littlen mukaan antinaturalismi väittää ensinnäkin, että yhteiskuntatieteissä on yhteisiä ja keskeisiä ominaisuuksia, ja toiseksi, että nämä ominaisuudet pohjimmiltaan erottavat yhteiskuntatieteet luonnontieteistä. Antinaturalismi on esitetty seuraavasti:

- Social phenomena—behavior, social practices, and social institutions—are inherently meaningful; they are constituted by the meanings that participants attach to them;
- Social phenomena can only be explained through a hermeneutic unpacking of the meanings that constitute them;
- Interpretations of social phenomena can only be evaluated in terms of their internal coherence and their fit with the behavior and avowals of the participants;
- Causal explanation has no legitimate role in social science;
- Inductive regularities and predictions have no legitimate role in social science. (Little 1991, 232–233.)

Mikä sitten ovat tieteen kriteerit ylipäätään, jos kerran sekä naturalistista ja antinaturalistista yhteiskuntatiedettä pidetään tieteellisinä samaan aikaan? Little (1991, 223) kirjoittaa, että tieteen pitää täyttää ainakin kolme kriteeriä: empiirinen mahdollisuus testata, looginen yhtenäisyys ja institutionaalinen sitoutuminen ihmisten välisiin arviointeihin ja kritiikin prosessiin. Kaikki tieteet arvostavat empiirisen tutkimuksen ja havainnoinnin käyttöä tieteellisen väitteen ja hypoteesin arvioinnin keskeisenä keinona. Kaikki tieteet tarvitsevat sitä, että arvioinnin systeemit ovat loogisesti yhtenäisiä ja kehitettyjä. Ja kaikki tieteelliset tutkimukset esitetään myös muille tutkijoille ja sillä tavoin yksilöiden tieteelliset tulokset täyttävät tieteellisen yhteisön kriteerit.

Näiden kriteerien mukaan antinaturalistista tutkimustakin voidaan pitää tieteellisenä. Kuitenkin Little (1991, 234) varoittaa siitä, että jotkin antinaturalistiset koulukunnat ottavat sen riskin, että ne rikkovat tieteen keskeiset piirteet. Clifford Geertz ja häntä seuraava koulukunta

hylkää ajatuksen, että yhteiskuntatieteiden pitäisi yrittää tulla luonnontieteiden kaltaisiksi; sen sijaan hän vaatii, että yhteiskuntatieteilijät lopettavat objektiivisuuden ja totuuden etsinnän. Mutta tämä on radikaali poikkeama ei vain naturalismista, vaan myös tieteen keskeisistä ajatuksista, jotka on esitetty edellä. Radikaalissa antinaturalismissa ehdotetaan, että yhteiskuntatieteet lähestyvät kaunokirjallisuuden tulkintaa. Tällöin yhteiskuntatieteet eivät enää ole tieteitä, sillä empiiristä arviointia ei oteta vakavasti. Siksi voidaan pitää heikkona antinaturalismina sellaista, että jotkin yhteiskuntatieteet ovat riippuvaisia luonnontieteistä radikaalisti eroavasta metodista. Yhteiskuntatieteissä on todella olemassa paljon tutkimuksia, jotka ovat antinaturalistisia ja täyttävät tieteen kriteerit.

### 2.2.2 Metodologinen pluralismi

Naturalismi ja antinaturalismi näyttävät olevan samaan aikaan läsnä yhteiskuntatieteissä, mutta se ei ole ongelmallista, jos naturalismia ja antinaturalismia pidetään heikkona naturalismina ja antinaturalismina. Molemmissa on hyviä ja huonoja puolia, ja niin kauan kuin ne täyttävät tieteen kriteerit, molemmat ovat oikeita. Tätä asennetta Little (1991, 237–238) kutsuu *metodologiseksi pluralismiksi*.

Kun metodologinen pluralismi otetaan vakavasti, on periaatteessa mahdollista, että yhdellä yhteiskuntatieteen alalla on sekä naturalistista että antinaturalistista tutkimusta. Vaikka tällä hetkellä sosiaaliantropologiassa ei yleensä tehdä naturalistista tutkimusta, naturalistisessa sosiaaliantropologiassa sinänsä ei voi olla vastustettavaa, sillä naturalistisella tutkimuksella voidaan havaita jotakin, mitä antinaturalistisella tutkimuksella ei voida. Kuten naturalismin kannattaja Sperber (1996) toteaa, kaikkiin kysymyksiin ei voi vastata naturalistisella tavalla. Metodologisen pluralismin mukaan ei siis ole hedelmällistä pitää vain joko naturalistista tai antinaturalistista tutkimusta ainoana oikeana yhdellä

yhteiskuntatieteen alalla.

Esimerkiksi Dan Sperberin (1996) väite naturalistisen sosiaalianthropologian<sup>1</sup> tarpeesta kulkee samanlaisella linjalla kuin Littlen (1991) metodologinen pluralismi. Sperber ei sano, että kaikkien sosiaalianthropologisten tutkimusten pitäisi olla naturalistisia. Sen sijaan hän väittää, että sosiaalianthropologiassakin voi olla kausaalisia selityksiä, ja kutsuu omaa tapaansa nimellä *representaatioiden epidemiologia*.

Haluan sijoittaa tutkimukseni tällaiseen naturalistiseen sosiaalianthropologiaan. Naturalistisessa tutkimuksessa on mahdollisuus paljastaa jonkin ilmiön syitä. Luonnontieteestä on kehittynyt teknologiaa, kun ihminen kontrolloi kausaalisuutta luonnossa. Jos tehdään naturalistista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta, siitä seuraa, että voidaan antaa jonkinlaisia vihjeitä, miten ihmisen toimintaa voidaan ohjata. Kuten filosofit esittävät, ihmisen tapauksessa asia ei kuitenkaan luonnu samalla tavoin kuin luonnontieteen ja teknologian suhteessa. Yhteiskuntatieteistä löydetty kausaalisuus on niin epävarmaa ja kaukana siitä, mitä on ennakoitu; deduktiivinen teorian kehitys on harvinaista; moraalisisista syistä on paljon asioita, joita ei voida kokeilla jne. (Little 1991, Rosenberg 1995.)

Vaikka yhteiskuntatieteellisen kausaalisen teorian luotettavuus on pienempi kuin luonnontieteessä, on kuitenkin mahdollista, että yhteiskuntatieteissä rakennetaan tieteen ja teknologian *suhdetta*. Tutkimukseni kuuluu soveltavaan kielitieteeseen ja haluan antaa jonkinlaisen vihjeen tieteellisen maailman ulkopuolella oleviin käytännön ongelmiin. Siinä valossa naturalismi näyttää mielenkiintoisemmalta kuin antinaturalismi.

Sen lisäksi naturalistinen tutkimus antaa mahdollisuuden sellaiseen tutkimukseen, jossa yhdistetään luonnontiedettä ja yhteiskuntatiedettä.

---

1. Sperber (1996) käyttää vain sanaa *antropologia*, mutta koska hän käsittelee vain sosiaalianthropologiaa eikä arkeologiaa kirjassaan, käytän sanaa *sosiaalianthropologia* tutkielmani yleisen tyylin mukaan.

Esimerkiksi tietojenkäsittelytieteeseen liittyvissä tutkimuksissa, kuten tekoälytutkimuksessa ja tekoyhteiskunnan tutkimuksessa, on kytkenä yhteiskuntatieteeseen. Tekoyhteiskunnan tutkimus näyttää kehittyvän nopeasti, ja jos halutaan yhdistää sosiaalianthropologian ja tekoyhteiskunnan tutkimusta, on helpompaa olla naturalisti. Tällä tavoin naturalistinen sosiaalianthropologia antaa erilaisia mahdollisuuksia kuin antinaturalistinen sosiaalianthropologia, ja siksi sitäkin kannattaa tehdä.

### 3

## KULTTUURI JA MIELI

Sen jälkeen kun Edward B. Tylor (1871) määritteli kulttuurin seuraavasti, "the complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society", erilaisia kulttuurin määritelmiä on esitetty. Näkökulma kulttuuriin suuntaa sosiaalianthropologista tutkimusta teoreettisesti. Silloin kun tehdään sosiaalianthropologista tutkimusta, on mahdotonta olla ajattelematta mitä kulttuurin käsite tarkoittaa.

Näin ollen on syytä selvittää aluksi, mitä kulttuuri tarkoittaa, ja erityisesti mitä tarkoitan tässä tutkielmassani sanalla *kulttuuri*, sekä mihin teoreeseen suuntaan tämä tutkimukseni kuuluu. Tässä tutkimuksessani näkökulma kulttuuriin on kognitiivinen ja se on siis teoreettisesti kognitiivista sosiaalianthropologiaa<sup>1</sup>. Vaikka sanon, että tämä tutkimukseni on kognitiivista sosiaalianthropologiaa, se ei vielä kerro paljon mitään. Kognitiivisen sosiaalianthropologian sisällä on taas erilaisia asenteita kulttuurin käsitteeseen, ja siksi on syytä selvittää, mihin kognitiivisen sosiaalianthropologian suuntaan tämä tutkimukseni oikeastaan kuuluu.

---

1. Vaikka on yleistä käyttää sanaa *kognitiivinen antropologia*, käytän sanaa *kognitiivinen sosiaalianthropologia* siksi, että sana *kognitiivinen antropologia* voi sisältää loogisesti ajatellen lisäksi kognitiivisen arkeologian ja mahdollisesti kognitiivisen bioantropologian. Jean Lave (1988) esittää samanlaisen idean kun hän toteaa tutkimuksensa kuuluvan *social anthropology of cognition*. Kuten Clifford Geertz (1990) mainitsee, on sekavaa käyttää sanaa *antropologia* tarkoittaakseen vain sosiaalianthropologiaa, joka näyttää olevan anglosaksisen maailman yleinen käytäntö. En pidä tästä epävarmasta sosiaalianthropologia-keskeisestä termin käytöstä ja erotan loogisesti sanan *sosiaalianthropologia* sanasta *antropologia*.

### 3.1 Sosiaalianthropologia ja kognitiotiede

“Kognitiivinen sosiaalianthropologia” sen alkuvaiheessa eli 1960-luvulla ja “kognitiivinen sosiaalianthropologia” tänä päivänä eli 1990-luvun lopussa ovat hyvin erilaisia. Sen lisäksi yleensä yhteiskuntatieteissä ja kognitiotieteissä ei ole tiedetty kognitiivisen sosiaalianthropologian nykyisestä tutkimuksesta ja yleinen näkemys kognitiivista sosiaalianthropologista viittaa nimenomaan 1960-luvun tutkimukseen (D’Andrade 1995, xiii). Vaikka 1990-luvulla vielä näkyy jonkin verran ”perinteistä” kognitiivista sosiaalianthropologista tutkimusta (esim. Yamada 1994), valtaosa tutkimuksista on muuttumassa radikaalisti kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa. On siksi selvitettävä, millaiseen kognitiiviseen sosiaalianthropologiaan tämä tutkimukseni kuuluu.

Kognitiivinen sosiaalianthropologia kuuluu monitieteiseen alaan, kognitiotieteeseen, ja sen viime vuosikymmenien nopea kehitys on aiheuttanut nykyisen kognitiivisen sosiaalianthropologian sisällä olevien teoreettisten asenteiden moninaisuuden. Periaatteessa kognitiotieteen muutos vaikuttaa kognitiiviseen sosiaalianthropologiaan ja kognitiivinen sosiaalianthropologia taas kognitiotieteeseen; vaikutus on molemminpuolinen ja siksi teoreettiset muutokset vaikuttavat helposti kognitiiviseen sosiaalianthropologiaan.

Verrattuna esimerkiksi psykologiaan ja tekoälytutkimukseen, sosiaalianthropologian suhde kognitiotieteeseen on ollut löyhä. Kognitiotieteen tutkimuskohteena on tietysti kognitio, ja psykologia on ollut perinteisesti vahvimpia aloja kognitiotieteessä. Siitä syystä perinteisesti kognitiotieteessä näkökulma kognitioon on ollut ennen kaikkea yksilöllinen. Silloin kun kognitio käsitetään puhtaasti yksilöllisenä prosessina, psykologialla ja tekoälytutkimuksella on paljon tekemistä, mutta sosiaalianthropologialla ei juuri ole. Mutta yksilön ymmärtäminen ilman kulttuurin ymmärtämistä on mahdotonta ja on väärin tutkia kognitiota ottamatta huomioon kulttuuria (Hutchins 1995, 353–354).



Viime aikoina kognitiotieteeseen tullut uusi näkökulma eli se, mitä Andy Clark (1997) kutsuu *"embodied"* mielen kognitiotieteeksi, antoi mahdollisuuden katsoa kognitiota eri tavoin kuin aikaisemmin ja tarkastella kognitiivisen ja sosiaalisen entiteetin välissä olevaa jäykkää eroa uudestaan. Tällainen kognitiotieteen uusi suunta antaa sopivamman ympäristön kognitiiviselle sosiaalianthropologialle. Siitä seuraa luonnollisesti kognitiivisen sosiaalianthropologian ja kognitiotieteen suhteen vahvistuminen kuten esimerkiksi Edwin Hutchins (1995) ja Bradd Shore (1996) esittävät keinon yhdistää sosiaalianthropologian kognitiotieteeseen.

Sosiaalianthropologian ja kognitiotieteen suhteen vahvistuminen tarkoittaa myös sitä, että nykyisen kognitiivisen sosiaalianthropologian peruskäsitteet, kuten sisäinen kulttuuri ja ulkoinen kulttuuri, kulttuuriset mallit, skeemat ja representaatiot, ovat sidoksissa kognitiotieteen peruskäsitteisiin. Yleensä sosiaalianthropologit, varsinkin eurooppalaiset sosiaalianthropologit, eivät pidä kognitiotiedettä heidän asianaan ja tämä on heikkous, sillä jotkut kognitiotieteen teorit ovat keskeisiä myös sosiaalianthropologialle (Bloch 1998, 3). Jos tehdään kognitiivista sosiaalianthropologista tutkimusta, on syytä ottaa huomioon sekä sosiaalianthropologia että kognitiotiede. Näin ollen on hyvä tarkastella kognitiotieteen yleisiä teoreettisia suuntia, silloin kun tarkastellaan kognitiivisen sosiaalianthropologian erilaisia näkemyksiä kulttuurista. Siksi esitän seuraavaksi yleisiä kognitiotieteen peruskäsitteitä, jotka ovat keskeisiä kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa.

#### 3.1.1 Organismi ja ympäristö

Uusi näkemys mieleen on viime aikoina ollut vahvasti nousussa. Mieltä ei ajatella enää sellaiseksi loogisen ajattelun laitteeksi, jossa on tiedon muisti mukana, eikä mielessä ole sellaista keskustaa, joka ohjaa organismin toimintaa. Viime aikoina on tehty uudenaikaisia robotteja,

jotka toimivat nopeammin kuin aiemmat robotit, ja jotka osaavat toimia aidossa ympäristössä. Tällaisten robottien esimerkkeinä ovat Rodney Brooksin tekemät liikkuvat robotit eli mobotit<sup>2</sup> (Clark 1997, 12–15). Brooksin tutkimuksen kaksi pääpiirrettä ovat vaakasuoran mikromaailman käyttö ja toimintaan perustuva hajaantuminen. Mikromaailma on rajoitettu tutkimuksen ala. Pystysuora mikromaailma on sellainen, joka sisältää ihmisen toiminnan pieniä osia, esimerkiksi verbin taivutuksen tai matkan suunnittelun, jotka niin ikään ovat klassisen tekoälytutkimuksen tutkimuskohteita. Mikromaailma on pienen yksinkertaisen olennon täydellinen käyttäytymisen kompetenssi. Tutkimalla tällaista olentoa voidaan pelkistää ihmistason äly pitäen mukana kuitenkin sellaisia biologisia periaatteita kuten esimerkiksi reaaliaikainen reaktio. Tällainen olento koostuu erilaisista toimintaa tuottavista alasysteemeistä. Jokainen alasysteemi on täydellinen reitti inputista toimintaan. Alasysteemien välinen viestintä on rajoitettu tietyn yksinkertaisen signaalin siirtämiseen. On tärkeää huomata, ettei tällaisessa olennessa ole mitään keskussuunnittelijaa tai keskusajattelijaa.

Tällaisten robottien yhteinen piirre on se, ettei niissä ole keskussuunnittelijaa, joka tietää systeemin kaikesta tiedosta ja löytää mahdolliset käyttäytymisen järjestykset, jotka täyttävät tietyt päämäärät (Clark 1997, 21). Koska tällaiset robotit näyttävät olevan lähempänä ihmistä kuin klassisen tekoälytutkimuksen mukaan tehdyt robotit, on syytä ajatella ihmisen mielen toimivan samalla tavoin.

Tämä robotiikan esimerkki kuvaa hyvin kognitiotieteen nykyistä käsitystä kognitiosta, jota ennen on historiallisesti kaksi erilaista käsitystä. Clarkin (1997, 83–84) mukaan kognitiotiede voidaan jakaa kolmeen vaiheeseen. Ensimmäisessä vaiheessa mielen kuvattiin koostuvan keskeisestä loogisesta veturista, symbolisesta tietokannasta ja sivuisista aistimoduuleista. Muisti on hakua säilytetystä symbolisesta

---

2. Sana mobotti tulee kahden sanan yhdistelmästä: *mobile* + *robot* = *mobot*

tietokannasta, ongelman ratkaisu looginen päätelmä, kognitio keskitetty, ympäristö on vain ongelman alue, ja keho syötön laite. Konnektionistinen revolutio eli kognitiotieteen toinen vaihe vaihtoi ensimmäisen vaiheen kolme piirrettä: muisti on mallin uudelleen luominen, ongelman ratkaisu mallin täydentäminen ja transformaatio, ja kognitio on kasvavassa määrin desentralisoitu. Kolmannessa vaiheessa, jossa organismi ja ympäristö tulevat esiin, edelleen noudatetaan konnektionismin yleistä periaatetta, mutta siihen lisätään tällainen ajatus: ympäristö on aktiivinen resurssi, jonka dynamiikka voi tehdä tärkeitä toimintoja ongelman ratkaisussa, ja keho on komputaationaalisen silmukan osa.

Organismin ja ympäristön interaktiivisuutta hyvin kuvaavina esimerkkeinä ovat toiminnan silmukat (*action loops*). Clark (1997) esittää palapelin prosessin. Palapelissa tuskin mietimme yhden palan muotoa ja paikkaa paljon ja yritämme päättää pelkän järjen avulla mihin palan asettaisimme. Sen sijaan käytännössä käytämme sekoitettua strategiaa, jossa päätämme suurin piirteen mihin pala kuuluu ja kokeilemme fyysisesti miltä se näyttää. Palapelissa siis organismin sisällä tapahtuva prosessi johtaa toimintaan ja toiminta taas muuttaa tai pelkistää organismin sisällä tapahtuvaa prosessia.

Ajatellaan myös sellaista tilannetta, jossa lasketaan jotain. Eikö ole helpompaa laskea, jos on paperi, jolle voi kirjoittaa väliaikaisen prosessin, kuin laskea vain päässä? Miksi on näin? Koska kognitiivinen toiminta tulee helpommaksi, jos ympäristöä voidaan käyttää resurssina. Huomaa, että silloin kun lasketaan käyttämällä paperia, ongelman ratkaisu tapahtuu itsen ja ympäristön vuorovaikutuksen kautta.

Helpottaakseen kognitiivista toimintaa, tällainen ympäristön käyttäminen näyttää hyvin miten organismi ja ympäristö ovat vuorovaikutuksessa. David Kirsh ja Paul Maglio (1994) erottavat episteemisen toiminnan (*epistemic action*) pragmaattisesta toiminnasta

(*pragmatic action*). Pragmaattinen toiminta on sellaista toimintaa, jolla pyritään muuttamaan ympäristöä, jotta saavutettaisiin fyysinen päämäärä. Episteeminen toiminta on ulkoista, fyysistä toimintaa, joka ei pyri suoraan muuttamaan ympäristöä vaan pyrkii parantamaan kognitiota. Äsken esitetyssä laskuesimerkissä se, että kirjoitetaan paperille laskun prosessi, on episteemistä toimintaa. Silloin kun mietitään organismin ja ympäristön suhdetta vakavasti, on selvää, että on välttämätöntä käsitellä sekä sisäistä (organismin sisällä) että ulkoista (ympäristö) alaa kun käsitellään kognitiota.

Organismin ja ympäristön suhde, sisäisen ja ulkoisen alan suhde ovat juuri sitä, mitä nykyisessä kognitiivisessa sosiaali antropologiassa pidetään perusongelmina ja joista melkein jokainen kognitiivinen sosiaali antropologi on enemmän tai vähemmän eri mieltä. Nämä perusongelmat syntyivät Clarkin määrittämässä kolmannessa vaiheessa, jota elämme nyt. Nämä ovat kognitiotieteen uusia tutkimuskysymyksiä, joita tällä hetkellä paljon pohditaan. Siksi kognitiivisen sosiaali antropologin kannattaa tietää, miten tämä perusongelma yritetään ratkaista muilla kognitiotieteen aloilla.

Yhtenä näistä perusongelmista Clark (1997, 84) kirjoittaa, että on vaikeaa löytää oikeaa sanastoa, jolla voisi kuvata ja analysoida prosessia, joka kulkee ristikkäin organismin ja ympäristön rajalla. Sama koskee kognitiotieteen kolmanteen vaiheeseen perustuvaa kognitiivista sosiaali antropologiaa; esimerkiksi Strauss ja Quinn (1997) käyttävät suoraan sanoja sisäinen kulttuuri ja ulkoinen kulttuuri.

Kulttuurin ei enää ajatella olevan vain ihmisen päässä kuten ajateltiin kognitiivisen sosiaali antropologian alkuvaiheessa, eikä kulttuuria ole vain julkisessa paikassa kuten tulkitsevassa sosiaali antropologiassa usein ajatellaan (Strauss ja Quinn 1997). Nykyisen kognitiivisen sosiaali antropologian kannalta suurin ongelma on se, että täytyy ajatella kulttuurista aivan uudella tavalla. Kulttuuri on sekä ihmisen sisäpuolella että ihmisen ulkopuolella eli ympäristössä, ja tärkeää on

niiden välinen vuorovaikutus.

Kognitiotieteen kehitys näyttää olevan tärkeää kun käsitellään kognitiivista sosiaalianthropologiaa, koska monet kognitiivisen sosiaalianthropologian keskeiset ongelmat näyttävät tänä päivänä liikkuvan rinnakkain kognitiotieteen kanssa. Sisäisen ja ulkoisen käsitteiden lisäksi esimerkiksi Straussin ja Quinnin esittämä konnektionistinen kulttuurin teoria on kognitiotieteessä kehittyvän konnektionismin sovellus kulttuurin teoriasta.

Kuten D'Andrade (1996, xiv) kirjoittaa, kognitiivinen sosiaalianthropologia on kehittynyt sen historiassa yhdessä muiden kognitiotieteen alojen kanssa, vaikka kognitiiviset sosiaalianthropologit eivät useinkaan ole tietoisia siitä. Kognitiivisen sosiaalianthropologian näkökulmasta kulttuurin ja kognition suhde on välttämätön teema kulttuurin tutkimuksessa. Kun kerran täytyy käsitellä kognitiota, kognitiivisen sosiaalianthropologin on syytä tietää mitä muilla kognitiotieteen aloilla tapahtuu, jotta pysyy mukana tämän hetken koko kognition tutkimuksen kanssa. Toisaalta kognitiiviset sosiaalianthropologit eivät ole tähän asti osallistuneet aktiivisesti keskusteluun kognitiosta; toisaalta muut kognitiotieteilijät eivät ole kiinnostuneita kulttuurista, kuten Edwin Hutchins (1995) osoittaa. Tätä asiaa pitää miettiä vakavasti. Koska kognitiivisen sosiaalianthropologian kannalta tämän hetken kognitiotieteen tilanne näyttää paremmalta kuin aikaisemmin, kognitiivisten sosiaalianthropologien on syytä osallistua yhä enemmän kognitiotieteen keskusteluun ja käyttää sitä hyväkseen.

Sosiaalianthropologia tutkii sosiaalista ja kulttuurista ilmiötä. Kognitiivinen sosiaalianthropologia on erityisesti kiinnostunut kulttuurin ja kognition ja siis yhteisön ja yksilön suhteesta. Miksi kuitenkin kognitiivinen sosiaalianthropologia väittää, että sosiaalianthropologian pitäisi ottaa yksilö huomioon, vaikka sen tutkimuskohteena on yhteisö? Tämä kysymys on pohjimmainen ja sitä täytyy tarkastella filosofisesti, jotta tämä kognitiivisen

sosiaalianthropologian oletus selkiytyy.

### 3.1.2 Yksilö ja yhteisö

Miten yksilöllisen ja yhteisöllisen ilmiön suhdetta käsitellään? On kaksi tapaa ajatella tästä suhteesta. Ensimmäisen tavan mukaan yhteisöllistä toimintaa selitetään tarkastelematta yksilöllistä toimintaa ja yhteisöllistä ja yksilöllistä toimintaa pidetään aivan eri asiana. Toisen tavan mukaan yhteisöllistä toimintaa selitetään yksilöllisen toiminnan avulla, ellei se johda reduktionismiin, jossa yksilöllisen toiminnan selityksellä voi täysin selittää myös yhteisöllistä toimintaa.

Tätä yksilön ja yhteisön eroa ja yhtenäisyyttä on pidetty yhteiskuntatieteissä kauan ongelmallisena. Antipsykologismi, jossa ei hyväksytä psykologisen näkökulman osallistumista yhteiskuntatieteelliseen tutkimukseen, on ollut yleinen yhteiskuntatieteissä. Silloin kun Émile Durkheim alkoi kehittää sosiologiaa eri tieteenalana kuin psykologia ja yhteiskuntafilosofia, hän pelkäsi psykologian ja yhteiskuntafilosofian "imuroivan" sosiologian. Hän yritti vahvasti erottaa sosiologian psykologiasta ja julisti antipsykologismia sosiologiassa (Rosenberg 1995). Tämä vaikutus näkyy monessa yhteiskuntatieteessä sisältäen sosiaalianthropologian (Strauss ja Quinn 1997).

Huolimatta tällaisesta antipsykologismista yhteiskuntatieteissä, sosiaalianthropologiassa on ollut yksi psykologinen koulukunta nimeltään psykologinen antropologia. Psykologinen sosiaalianthropologia ja varsinkin sen osa, kognitiivinen sosiaalianthropologia, on pohtinut alusta lähtien kulttuurin ja yksilön suhdetta vakavasti. Kognitiivinen sosiaalianthropologia on historiallisesti ollut kauan psykologian kanssa tekemisissä ja se on nykyään yhä kiinteämmässä suhteessa kognitiotieteen kanssa. Vaikka sosiaalianthropologian tutkimuskohteen taso on yhteisö, ei yksilö, kognitiivinen sosiaalianthropologia ei rajoitu vain yhteisöön vaan ottaa

huomioon näiden kahden suhteen. Vaikka kognitiivisessa sosiaaliantropologiassa yhteisöllistä toimintaa selitetään suhteessa yksilöön, se on eri asia kuin reduktionismi eikä se pyri reduktionismiin (Sperber 1996).

Tällainen yhteisön reduktio yksilöön on yleinen kysymys kaikissa yhteiskuntatieteissä ja tätä periaatetta on kutsuttu filosofiassa metodologiseksi individualismiksi. Kuten Little (1991, 190–191) toteaa, metodologinen individualismi on tekemisissä sitä yleisemmän käsitteen, reduktionismin kanssa, joka puuttuu vierekkäisten tieteiden suhteeseen. Jos asia on näin, pitäisi pohtia mitä on reduktionismi, ennen kuin pohditaan sitä, mitä metodologinen individualismi on.

Reduktionismin mukaan kaikki lainomaiset säännöllisyydet ja kaikki entiteettien ja rakenteiden tyypit asettuvat hierarkkiseen sarjaan. Reduktionismi vaatii, että tiedettä käsitellään entiteettien, lakien ja selitysten tiukkana hierarkiana. Ajatellaan esimerkiksi seuraavia tieteidenaloja:

- sosiologia
- sosiaalipsykologia
- kognitiotiede
- neurofysiologia
- solubiologia
- molekyylibiologia
- molekyylifysiikka
- subatominen fysiikka ja kvanttimekaniikka

Reduktionismin mukaan on mahdollista luoda tällainen hierarkia ja korkeampien tasojen entiteetit ja lait ovat redusoitavissa matalampien tasojen entiteetteihin ja lakeihin. (Little 1991, 191.)

Metodologisen individualismin ja reduktionismin suhde on yksinkertainen; metodologista individualismia voidaan tulkita reduktionismin sovelluksena yhteiskuntatieteestä (Little 1991, 191).

Tarkemmin sanottuna metodologinen individualismi väittää, että kaikki sosiaaliset ilmiöt ovat redusoitavissa yksilöiden loogisiin yhdistyksiin, ja täten metodologisen individualismin mukaan sosiaaliset ilmiöt ovat vain yksilöiden kokonaisuus (Little 1991, 183). Jos yhteisö on pelkästään yksilöiden kokonaisuus, siitä seuraa loogisesti väite, että yhteisön selittäminen on sitten redusoitavissa yksilön selittämiseen. Kuitenkin tänä päivänä filosofiassa ajatellaan yleisesti niin, että reduktionismi ei ole mahdollinen vaatimus tieteellisen konseptin muodostamisessa ja selityksessä (Little 1991, 192).

Samalla periaatteella on väitetty kognitiivisessa sosiaalianthropologiassakin kulttuurin redusointia yksilön kognitiiviseen prosessiin. Kuten Dan Sperber (1996) toteaa, kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa kulttuuria pidetään kognitiivisen ilmiön ekologisena muotona ja siksi on tarvetta rakentaa molemminpuolista suhdetta yhteiskuntatieteissä ja kognitiotieteissä. Mutta tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kulttuurin käsitteen voi redusoida yksilön kognitiiviseen toimintaan; sellainen reduktio on mahdotonta. Tällaista ideaa kutsuu Little (1991, 192) yhteensattumaksi (*supervenience*). Yhteensattuman käsite tarkoittaa sitä, että on loogista ajatella sosiaalisen ilmiön yhteensattuvan yksilöllisen ilmiön kanssa, mutta se ei tarkoita sitä, että sosiaalisen ilmiön voi redusoida yksilötason käsitteeseen ja selitykseen.

Sperberin (1996) mukaan yhteisö syntyy yksilöiden mikrotason toiminnan kautta. Kulttuurinen prosessi tapahtuu yksilön ja ympäristön välillä ja näiden välisestä vuorovaikutuksesta, miljoonia kertoja, syntyy kulttuuri. Tämä tarkoittaa sitä, että makrotason ilmiötä selitetään mikrotason ilmiön kautta eikä toisen makrotason ilmiön kautta, kuten esimerkiksi uskonnon selittäminen taloudellisen rakenteen kautta (Sperber 1996, 2). Little (1991, 197) kirjoittaa samalla tavalla esitettäessään sosiaalisen toiminnan kausaalisuutta; sosiaalinen kausaalisuus toimii aina ja välttämättömästi struktoidun yksilön



toiminnan kautta, ja kausaaliset suhteet sosiaalisissa ilmiöissä voidaan rakentaa vain yksilön toiminnan analyysin kautta sosiaalisen tason kausaalisen säännöllisyyden yleisen heikkouden vuoksi.

Perinteistä kahden eri näkökulman väitettyä yksilön ja yhteisön suhteesta voidaan tarkastella uudesta näkökulmasta, joka on lähtöisin monimutkaisuuden teoriasta (*complexity theory*). Gilbert ja Troitzsch (1999, 10–11) toteavat, että sekä Durkheimin väite (sosiaaliset ilmiöt ovat yksilöiden ulkopuolella) että metodologisen individualismin väite (ei ole mitään sellaista kuin yhteiskunta) ovat sekavia siksi, että kummatkaan eivät ole ymmärtäneet emergenssin käsitettä. Emergenssi on yksi tärkeimmistä ideoista monimutkaisuuden teoriassa. Se tapahtuu silloin kun yhden tason objektien vuorovaikutus aiheuttaa erilaisia objekteja toisella tasolla. Eli ilmiö on emergenssi, jos se tarvitsee uutta kuvauksen kategoriaa, jota ei tarvitse kuvata alla olevien komponenttien käyttäytymisellä.

Jos sosiaalista ilmiötä pidetään emergenssinä, joka syntyy miljoonien yksilöiden välisestä miljoonista vuorovaikutuksista, voidaan ymmärtää miksi Durkheimin ja metodologisen individualismin väitteet ovat epäselviä. Ei ole totta, että sosiaalinen ilmiö on aivan eri asia kuin yksilöllinen ilmiö eikä ole totta, ettei ole olemassa mitään sosiaalista ilmiötä. Littlen esittämä ratkaisu, yhteensattuma, ja Sperberin esittämä idea, että mikrotason tapahtumasta syntyy makrotason tapahtuma, ovat molemmat hyvin lähellä monimutkaisuuden teorian emergenssin käsitettä.

Emergenssin käsite antaa mahdollisuuden selittää kulttuurista prosessia yksilöiden mikrotason toiminnan kautta. Periaatteessa kun löydetään riippuen tutkimuksen yksikön tasosta yksilöiden tai ihmisten joukkojen interaktion sääntöjä, joiden kautta kulttuuri syntyy, niitä voidaan kutsua kulttuurin teoriaksi. Kulttuurinen prosessi on hyvin monimutkainen ilmiö, mutta sitä voidaan lähestyä yksilöiden mikrotason tutkimuksen kautta.

## 3.2 Kognitiivisen sosiaalianthropologian teorit

Verrattuna muihin kulttuurin teorioihin kognitiivinen sosiaalianthropologinen teoria oli aika erikoinen aikoinaan, sillä se tutki vain sisäistä kulttuuria eikä hyväksynyt ulkoisen kulttuurin olemusta. Tällainen pelkkä sisäistä kulttuuria korostava näkökulma on rinnakkainen sen kognition käsityksen kanssa, mitä Clark (1997) kutsui kognitiotieteen ensimmäiseksi ja toiseksi kaudeksi. Kun kognitiotieteessä ollaan siirtymässä kognition käsityksen kolmanteen vaiheeseen, kognitiivisessa sosiaalianthropologiassakin vain sisäistä kulttuuria korostava käsitys kulttuurista on loppumassa. Vain sisäistä kulttuuria korostavan tutkimuksen sijaan pitäisi tutkia sekä sisäistä että ulkoista alaa ja niiden vuorovaikutusta. Seuraavaksi tarkastelen miten kulttuuria käsitellään nykyisessä kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa.

### 3.2.1 Sisäinen ja ulkoinen kulttuuri

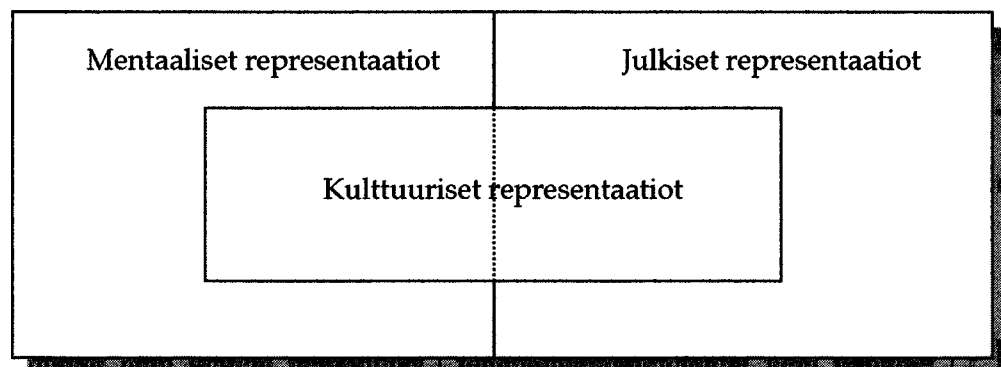
Samalla tavoin kuin Clark (1997) piti sisäistä ja ulkoista alaa kuvaavan oikean sanaston löytäminen vaikeana, kognitiivisessa sosiaalianthropologiassakin on vaikeaa löytää oikeaa sanastoa, jolla voidaan ilmaista kulttuurin sisäisen ja ulkoisen vuorovaikutusta. Tällä hetkellä ei ole olemassa vakiintuneita termejä ilmaisemaan k.o. asioita ja seuraavassa tarkastelen sitä, miten eri tieteilijät käyttävät eri termejä. Sen lisäksi eri tieteilijöiden käyttämät termit tarkoittavat hieman eri asioita. Siksi on hyvä katsoa mitä sanoja käytetään kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa kun ilmaistaan sisäistä ja ulkoista alaa.

Strauss ja Quinn (1997) käyttävät termejä intrapersonallinen ja henkilökohtainen, sekä ekstrapersonallinen ja julkinen. Vaikka Strauss ja Quinn (1997, 8-9) kirjoittavat, etteivät he pidä sanoista henkilökohtainen ja julkinen, he kuitenkin käyttävät k.o. termejä läpi kirjan; itseasiassa näyttää siltä, että he käyttävät niitä useammin kuin termejä intrapersonallinen ja ekstrapersonallinen, mikä on

ristiriitaista. Siis intrapersoonallista kulttuuria on se, joka on ihmisen sisällä ja ekstrapersoonallista kulttuuria se, joka on ihmisen ulkopuolella eli ympäristössä kuten esineissä, fyysisessä toiminnassa jne.

Dan Sperber (1996, 61) käyttää sanaa "representaatio" selittäessään kulttuuria. Representaatioon sisältyy kolmen asian välinen suhde; objekti on jonkin representaatio jollekin tietojenkäsittelyn laitteelle. Tässä käsitellään vain representaatiota *ihmiselle* eikä muille tietojenkäsittelyn laitteille kuten tietokoneelle. Kuitenkin täytyy erottaa kaksi representaatiota. Toinen on mentaalinen representaatio eli se representaatio, joka on ihmisen sisällä, ja toinen on julkinen representaatio eli ihmisen ulkopuolella oleva representaatio, jota ihminen voi prosessoida syöttönä.

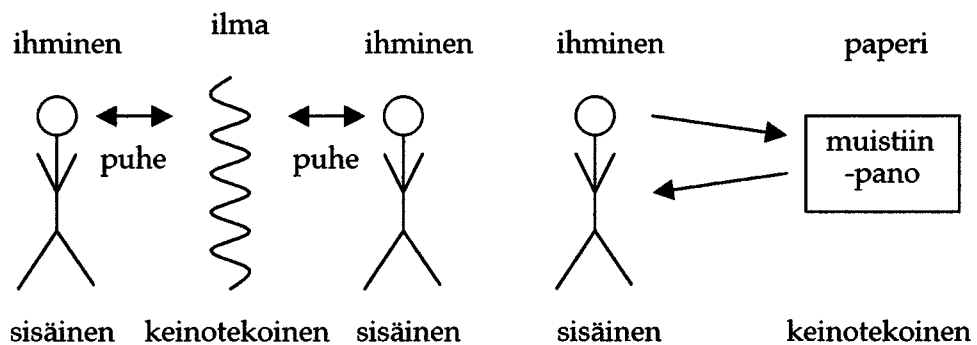
Kulttuurisella representaatiolla Sperber (1996) osoittaa mentaalisen ja julkisen representaation osaa, joka on olemassa tietyssä sosiaalisessa ryhmässä. Eli kulttuurinen representaatio jakautuu mentaaliseen ja julkiseen representaatioon, mutta kaikki mentaalliset ja ulkoiset representaatiot eivät ole kulttuurisia representaatioita (Kuvio 1). Siis Sperberin (1996) mukaan kulttuurisissa representaatioissa on kaksi eri alaa: mentaalis-kulttuuriset representaatiot ja julkis-kulttuuriset representaatiot. Nämä ovat Straussin ja Quinnin (1997) intrapersoonallista ja ekstrapersoonallista kulttuuria vastaavia.



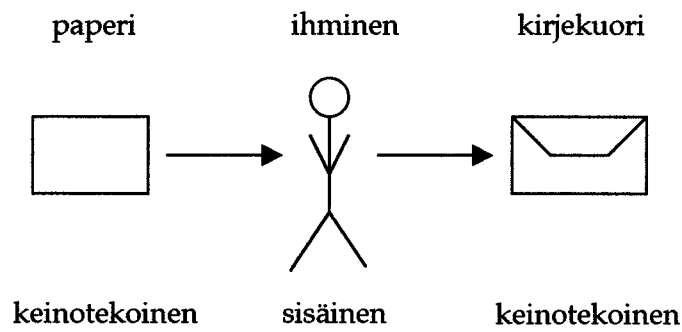
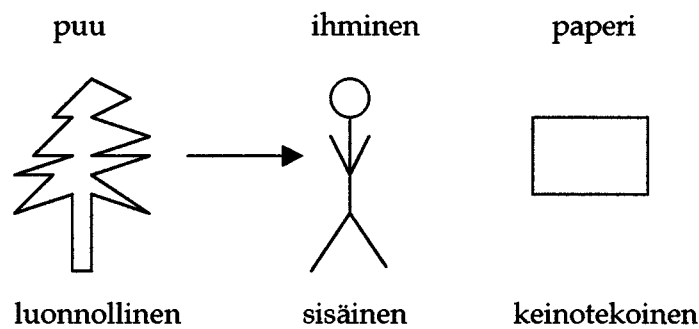
Kuvio 1. Kulttuuriset representaatiot

Ilmaistakseen kulttuuria Edwin Hutchins ja Brian Hazlehurst (1991, 1995) käyttävät sanaa rakenne ja he jakavat rakenteen ihmisen sisäpuolella olevaan ja ulkopuolella olevaan rakenteeseen samalla periaatteella kuin Strauss ja Quinn ja Sperber, mutta he jakavat ihmisen ulkopuolella olevan rakenteen taas kahteen: luonnolliseen rakenteeseen ja keinotekoiseen rakenteeseen.

Keinotekoinen rakenne on sisäisten rakenteiden välinen silta ja se toimii sekä eri yksilöiden sisäisten rakenteiden välinen siltana että saman yksilön eri sisäisten rakenteiden välinen siltana. Esimerkiksi silloin kun puhutaan, on keinotekoinen rakenne eli ilman olotilan muutos linkkinä yksilöiden sisäisten rakenteiden välissä (Kuvio 2). Silloin kun kirjoitetaan paperille muistiinpanoa, keinotekoinen rakenne eli paperi toimii saman yksilön sisäisten rakenteiden välisenä linkkinä (Kuvio 3).

Kuvio 2. S<sub>1</sub>-K-S<sub>2</sub> tapausKuvio 3. S<sub>1</sub>-K-S<sub>1</sub> tapaus

Sisäiset rakenteet toimivat siltana keinotekoisien rakenteiden välissä. Esimerkiksi silloin kun paperista tehdään kirjekuori, ihmisen sisäiset rakenteet eli se tieto, että paperista tehdään kirjekuori, muuttavat paperin eli keinotekoisien rakenteen kirjekuoreksi eli toisenlaiseksi keinotekoiseksi rakenteeksi (Kuvio 4). Sisäiset rakenteet toimivat siltana myös keinotekoisien ja luonnollisten rakenteiden välissä. Esimerkiksi silloin kun puusta tehdään paperia, ihmisen sisäiset rakenteet muuttavat puun eli luonnollista rakenne paperiksi eli keinotekoiseksi rakenteeksi (Kuvio 5).

Kuvio 4. K<sub>1</sub>-S-K<sub>2</sub> tapaus

Kuvio 5. L-S-K tapaus

Edellä oleva kulttuurin sisäisen ja ulkoisen jako on noussut viime aikoina kognitiivisen sosiaaliantropologian keskeiseksi teemaksi ja monet kognitiiviset sosiaaliantropologit ottavatkin nykyään huomioon tämän perusongelman. Vanhan kognitiivisen sosiaaliantropologian virhe oli se, ettei se hyväksynyt ulkoisen kulttuurin tutkimusta ja tutki vain sisäistä kulttuuria. Sekä vanhan että nykyisen kognitiivisen sosiaaliantropologian kannalta muiden sosiaaliantropologian koulukuntien virhe on se, että niissä tutkitaan vain ulkoista kulttuuria ja hylätään sisäisen kulttuurin olemassa olo. Nykyisen kognitiivisen sosiaaliantropologian tarkoituksena on ottaa huomioon sekä sisäinen että ulkoinen kulttuuri ja yrittää ratkaista näiden kahden alojen rajan ongelma. Mutta Strauss ja Quinn (1997, 8) toteavat, että kognitiivisen sosiaaliantropologian sisällä on erilaisia mielipiteitä siitä, *miten* tämä sisäisen ja ulkoisen ongelma ratkaistaan. Vaikka nykyisessä

kognitiivisessa sosiaalianthropologisessa tutkimuksessa yritetään nostaa sisäistä ja ulkoista kulttuuria samaan aikaan esiin, tällä hetkellä ei ole vielä hyvin kehitettyä konsensusta siitä, miten näiden suhteesta pitäisi ajatella.

Strauss ja Quinn (1997, 43) pitävät sisäistä ja ulkoista kulttuuria eri asioina ja he kritisoivat esimerkiksi Jean Laven tutkimusta siksi, ettei hän ota huomioon sisäistä kulttuurin mekanismeja. Jean Lave (1988) esittää vahvasti ulkoista kulttuuria korostavaa kulttuurin kognitiivista teoriaa ja sisäistä kulttuuria tutkivat Strauss ja Quinn eivät hyväksy tätä. Eli vaikka monet kognitiiviset sosiaalianthropologit korostavat sekä sisäisen että ulkoisen kulttuurin tutkimuksen tärkeyttä, on olemassa erilaisia näkökulmia siihen, miten molemmat kulttuurin alat integroidaan tutkimukseen samaan aikaan. Mielipiteiden ero tässä asiassa on yksi tärkeimmistä ongelmista nykyisessä kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa.

### *3.2.2 Konnektionistinen kulttuurin teoria*

Straussin ja Quinin (1997) kehittämä kulttuurin teoria perustuu konnektionismiin (tai neuroverkkoihin tai rinnakkaiseen hajautettuun prosessointiin). Heidän pääpainonsa on sisäisessä kulttuurissa. Siksi on luonnollista, että he kritisoivat muita sosiaalianthropologian koulukuntia siitä, että niissä on vain ulkoinen kulttuuri tutkimuskohteena eikä niissä käsitellä ihmisen sisäistä kulttuuria johtuen antipsykologismista sosiaalianthropologiassa (Strauss ja Quinn 1997, 9-10).

Konnektionismi on hyvin erilaisilla tieteenaloilla muodissa. Varsinkin kognitiotieteessä se antaa toisenlaisen käsityksen mielestä kuin symbolismi. Kuitenkin on mahdollista ymmärtää Straussin ja Quinin teoriansa ilman konnektionismin ymmärtämistä eikä konnektionismi sinänsä ole tärkeä heidän teoriassaan. Mitä he haluavat ilmaista konnektionismin avulla on hyvin yksinkertainen asia; kulttuuri

leviää joskus ja joskus ei, ja molemmat tapaukset pitävät paikkansa. Sen lisäksi Strauss ja Quinn (1997) eivät pidä teoriaan täysin konnektionistisena; he myös esittävät, miksi konnektionismi ei voi täysin selittää kulttuuria. Toinen pääpiirre heidän lähestymistavassaan on se, etteivät he luo malleja, joita voitaisiin simuloida esimerkiksi tietokoneessa. Heidän mielestään tietokone ei toimi samalla tavoin kuin *"embodied"*, kulttuurisesti *"embedded"* ihminen.

Computers do not operate the same way as embodied and culturally embedded people, and even connectionist modelers grossly oversimplify culture learning and the complexities of human motivation. (Strauss ja Quinn 1997, 59.)

Tämä näkökulma tietokoneeseen näyttää alkeelliselta eivätkä Strauss ja Quinn viittaa tekoälytutkimuksiin tai tekoyhteiskunnan tutkimuksiin. Sen lisäksi he eivät perustele miksi he voivat sanoa niin. Muistetaan edellä esitettyä Clarkin kirjoitusta robotiikan nykyisestä tilanteesta. On olemassa *"embodied"* robotiikka ja siihen on paljon vaikuttanut juuri konnektionismi, sekä organismin ja ympäristön suhdetta käsittelevä tutkimus. Mitä Strauss ja Quinn sanoisi Rodney Brooksia robotista, COG:stä, jota on kehitetty *"embodied"* mielen filosofian mukaan? Samalla tieteenalalla, kulttuuriantropologiassa, tehdäänkin kulttuurin konnektionistista tietokonesimulaatiota (Hutchins 1995; Hutchins ja Hazlehurst 1991, 1995).

Ilmiön pelkistäminen konnektionistisessa simulaatiossa kuuluu konnektionistiseen metodiin aloittamatta pienestä simulaatiosta on melko mahdotonta tehdä minkäänlaista simulaatiota. Ylipäätään sosiaaliantropologiassa käytetään simulaatiota nykyään yhä enemmän (esim. Read 1998) ja simulaatio näyttää olevan kasvavan metodi myös monessa yhteiskuntatieteessä (Gilbert ja Troitzsch 1999). Strauss ja Quinn (1997) eivät referoi näitä tutkimuksia eivätkä perustele tarkemmin, miksi he voivat väittää tietokoneen simulaation olevaa epäkäytännöllistä. Siksi Straussin ja Quinin väite inhimillisen

toiminnan simulaation mahdottomuudesta ei ole puolustettavissa.

Straussin ja Quinin (1997) kulttuurin teoria on kuten sanoin sisäiseen kulttuuriin keskittyvä eli he käsittelevät muun muassa ihmisen mielessä olevaa kulttuuria. He sanovat, että heidän tarkoituksenaan on tehdä tutkimusta sisäisestä kulttuurista samalla tavoin kuin muut kognitiiviset sosiaaliantropologit ovat viime aikoina tutkineet ulkoista kulttuuria. Heidän tutkimuksessaan tarkastellaan esimerkiksi avioliittoa sisäisenä kulttuurina siten, että informanttien vapaasta haastattelusta poimitaan sellaisia sanoja ja metaforeja, jotka liittyvät avioliittoon, ja luokitellaan niitä. Tällä tavoin voidaan heidän mielestään "paljastaa" ihmisen sisällä oleva kulttuuri. Kuten edellä kirjoitin, he korostavat sitä, että on tärkeää tutkia sekä sisäistä että ulkoista kulttuuria. Heidän strategiansa on se, että vaikka sisäisen ja ulkoisen kulttuurin välissä on kiinteä suhde, ne ovat kuitenkin eri asioita. Siksi sisäistä ja ulkoista voidaan tarkastella erikseen ja heidän työnsä on sisäisen kulttuurin tutkimus. Muut kognitiiviset sosiaaliantropologit, jotka ovat kiinnostuneet hajautetusta kognitiosta, tutkivat ulkoista kulttuuria.

Tällainen tutkimuksen tapa ja empiirinen tutkimus näyttävät ongelmallisilta. Strauss ja Quinn (1997, 8) toteavat, että kulttuurinen merkitys syntyy sisäisen ja ulkoisen kulttuurin vuorovaikutuksesta. Sisäinen ja ulkoinen kulttuuri ovat eri asioita eikä sisäinen kulttuuri ole vain ulkoisen kulttuurin kopio. Siksi täytyy tietää miten mieli toimii, jotta voidaan ymmärtää sisäistä kulttuuria. Jos kulttuurinen merkitys eli jonkinlaisen esineen tai tapahtuman tyypillinen tulkinta, joka tapahtuu ihmisten sisällä heidän samanlaisten elämäkokemustensa takia, syntyy sisäisen ja ulkoisen alojen vuorovaikutuksesta, kulttuuria selittäessä pitää tutkia tätä vuorovaikutusta. Miksi Strauss ja Quinn tutkivat vain sisäistä kulttuuria ja uskovat, että jos sisäisen ja ulkoisen kulttuurin tutkimus yhdistetään, syntyy täydellinen kulttuurin teoria, vaikka he itse kirjoittavat, että kulttuurinen merkitys syntyy sisäisen ja



ulkoisen alan vuorovaikutuksesta?

Tutkimuskohde ei saisi olla vain sisäistä tai vain ulkoista, vaan niiden välissä tapahtuvat ilmiöt ovat tärkeitä. Kun tutkitaan vain sisäistä kulttuuria, Straussin ja Quinnin (1997) tutkimus ei eroa paljoakaan 1950-luvun kognitiivisesta sosiaalianthropologiasta, lisäksi heidän empiirinen tutkimuksensa näyttää pohjimmiltaan kuuluvan perinteiseen kognitiiviseen sosiaalianthropologiaan. Silti heidän tutkimuksensa merkitys on suuri, sillä he ovat ensimmäisiä, jotka ovat esittäneet laajasti konnektionistista kulttuurin teoriaa. Kuitenkin heidän tutkimuksensa ja käsityksensä kulttuurista ja kognitiosta on jäänyt siihen, mitä Clark (1997) kutsuu kognitiotieteen toiseksi kaudeksi.

### 3.2.3 Representaatioiden epidemiologia

Toisenlainen kognitiivisen kulttuurin teoria kuin Straussin ja Quinnin konnektionistinen kulttuurin teoria on Dan Sperberin (1985; 1996) representaatioiden epidemiologia (*epidemiology of representations*). Representaatioiden epidemiologia eroaa selvästi Straussin ja Quinnin (1997) konnektionistisesta kulttuurin teoriasta siinä, ettei se perustu konnektionismiin vaan sille vastakohtaiseen symbolismiin kognition käsitteessä. Symbolistisesta näkökulmasta katsoen kulttuuri ei koostu neuroverkoista vaan symboleista eli kulttuuri koostuu hyvin samanlaisista elementeistä kuin lauseet. Tämän mielen käsityksen vastakohtaisuudesta huolimatta representaatioiden epidemiologia ja konnektionistinen kulttuurin teoria ovat yhteneväisiä kulttuurin teorian päämäärästä. Strauss ja Quinn (1997) pitävät ekstrapersonallisen ja intrapersonallisen kulttuurin vuorovaikutusta heidän konnektionistisen kulttuurin teoriansa päämääränä. Sperberin (1985, 1996) idea on periaatteessa samanlainen ja hän käyttää sanaa *epidemiologia* siksi, että se kuvaa hyvin sisäisen ja ulkoisen kulttuurin vuorovaikutusta.

Epidemiologia on lääketieteen ala, joka tutkii sairauksien yleisyyttä.

Kun patologia tutkii sairautta itse, epidemiologia tutkii miten sairaus yleistyy väestössä. Sperberin pääideana on se, että representaatioita tutkittaessa epidemiologia vastaa sosiaalianthropologiaa ja patologia psykologiaa, ja näiden kahden tieteenalan täytyy olla kiinteässä suhteessa keskenään.

Konnektionistinen kulttuurin teoria korostaa sisäisen ja ulkoisen kulttuurin vuorovaikutusta. Samaa asiaa pitää Sperber (1985, 1996) epidemiologiana, sillä kysymys ei ole siitä vuorovaikutuksesta itse vaan vuorovaikutuksen kautta tapahtuvasta kulttuurisesta prosessista. Epidemiologian idea on siis yksinkertainen. Kuvitellaan väestö ja joku mielenkiintoinen ominaisuus, esimerkiksi uskomus noitaan, jota on tai ei ole olemassa tämän väestön jäsenillä. Epidemiologinen lähestymistapa koostuu tämän ominaisuuden leviämisen kuvauksesta ja selityksestä tässä väestössä. (Sperber 1996, 2.)

Representaatioiden epidemiologia on lähtöisin luonnontieteestä ja se on täten naturalistista tutkimusta. Sperber (1996) kirjoittaa, että sosiaalianthropologiassa ei ole yhtään selittävää teoriaa eikä siinä ole edes yritetty tehdä selittäviä teorioita viime aikoina mitä hän pitää sosiaalianthropologian puutteena. Representaatioiden epidemiologia eroaa antinaturalistisesta, tulkitsevasta sosiaalianthropologian perinteestä, ja Sperber esittää representaatioiden epidemiologiaa naturalistisen sosiaalianthropologian yhtenä mallina. Hänen mielestään kulttuurin naturalistisessa tutkimuksessa pitää miettiä erilaisia mielen ja ympäristön ilmiöiden leviämisiä ja sitä varten tarvitaan erilaiset kausaaliset mallit saman aikaan (Sperber 1996, 2).

#### *3.2.4 Kulttuuri prosessina ja representaationa*

Ratkaistakseen ihmisen ja ympäristön suhteen ongelman kulttuuria käsiteltäessä, sosiaalianthropologian pitäisi integroida ihmisen ja ympäristön vuorovaikutus tutkimukseen. Kuten edellä esitin, ihmisen kognitio tapahtuu aina suhteessa ympäristöön, ei vain mielen sisällä. Se

tarkoittaa sosiaalianthropologian kannalta sitä, että kulttuuria tutkittaessa täytyy ottaa huomioon ihmisen ympäristö, sekä materiaallinen että sosiaalinen ympäristö. Mutta jos kulttuuria ei pidetä enää mielessä olevana kuten ajateltiin kognitiivisen sosiaalianthropologian alkuvaiheessa, miten kulttuuri pitäisi määritellä?

Nykyisessä kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa on kaksi perusteellisesti eri näkemystä kulttuurista: kulttuuri on joko representaatio tai prosessi. On yleistä pitää kulttuuria representaationa, sekä sisäisenä että ulkoisena representaationa. Silloin kun kulttuuria pidetään symbolisena representaationa, kuten usein ajatellaan, on vaikeaa selittää kulttuurin muutosta ja sen sopeutuvaisuutta. Tämän ongelman ratkaisuna Strauss ja Quinn (1997) esittävät konnektionistista näkemystä kulttuuriin, jolla voidaan selittää kulttuurin muuttuvaa ja pysyvää luonnetta samaan aikaan. Kuitenkin Strauss ja Quinn kirjoittavat kulttuurisesta merkityksestä ja kulttuurisesta skeemoista eivätkä he kirjoita paljon itse *kulttuurista*, lisäksi heidän kulttuurin määritelmänsä on aika epäselvä.

Culture, in our formulation as his [Dan Sperber's], is thus not some free-floating abstract entity: rather, it consists of regular occurrences in the humanly created world, in the schemas people share as a result of these, and in the interactions between these schemas and this world. When we speak of culture, then, we do so only to summarize such regularities. (Strauss ja Quinn 1997, 7.)

Mitä säännöllisyydet ovat? Ovatko ne prosesseja eivätkä skeemoja, joista Strauss ja Quinn (1997) kirjoittavat kirjassaan? Säännöllisyydet eivät ainakaan ole representaatioita, mutta he mainitsevat kulttuurin olevan syntyvän kokemuksista ja siitä seuraavista skeemoista. He esittävät skeemoja mentaalisina rakenteina, informaatiota prosessoivien elementtien kokoelmana. Näin ollen skeema ei ainakaan ole prosessi. Tästä määritelmästä on vaikeaa ymmärtää, pitävätkö he kulttuuria representaationa vai prosessina. Sen lisäksi heidän kulttuurin määritelmässään on se tärkeä piirre, että sisäisen ja ulkoisen alaa

pidetään eri asiana.

Shore (1996, 44) toteaa, että on helppoa sanoa mitä ei ole kulttuuri, mutta on vaikeaa sanoa mitä on kulttuuri. Kuitenkin hän määrittelee kulttuurin representaationa tai hänen kielen käyttönsä mukaan *mallina* ja *skeemana*.<sup>3</sup> Samalla tavoin D'Andrade (1995, 146) määrittelee kulttuurin sellaisena kuin "the entire content of a group's heritage", joka vastaa Edward B. Taylorin määritelmää. D'Andraden määritelmä on myös representaatio-keskeinen. Sperber (1996) puhuu yleensä kulttuurisesta representaatiosta eikä kulttuurista, josta esitin tarkemmin edellä. Hän ei käytä suoraan sanaa *kulttuuri* ja voidaan arvata, että hänellekin representaatio on tärkeämpi asia kuin prosessi.

Edwin Hutchinsin (1995, 353–354) hylkää nämä kulttuurin määritelmät. Hän väittää, ettei kulttuuri ole representaatio vaan *prosessi*. Kulttuuri on kognitiivinen prosessi ja kognitio on kulttuurinen prosessi, ja nämä kaksi asiaa eivät ole erotettavissa. Sisäiset ja keinotekoiset rakenteet ovat kulttuurin jäänteitä, eivätkä ne itse ole kulttuuri. Vaikka kognitiivisen sosiaalianthropologian sisällä vallitsee suuri erimielisyys kulttuurin määritelmästä, sen tutkimuksen tavoite on monelle kognitiiviselle sosiaalianthropologille samanlainen. Kognitiivinen sosiaalianthropologia pyrkii selittämään sitä mekanismia, jolla kulttuuri tapahtuu tai syntyy.

Jos kulttuuri nähdään kognitiivisena prosessina, joka tapahtuu kahdessa tai useammassa ihmisessä ja niiden ympäristössä, on vaikeaa sanoa olevan olemassa "A:n kulttuuri ja B:n kulttuuri" samalla tavoin kuin arkikielessä, esimerkiksi "suomalainen kulttuuri" ja "japanilainen kulttuuri". Ehkä on mahdollista sanoa niin, mutta se tarkoittaa täysin eri asiaa kuin mitä yleensä ajatellaan. Monet kognitiiviset sosiaalianthropologit ovat samaa mieltä kulttuuristen rajojen ongelmasta. Kuten Strauss ja Quinn (1997, 7) toteavat, kulttuurien

---

3. Tässä en ala pohtimaan representaation, mallin ja skeeman ja muiden termien välisiä eroja, vaikka niitä onkin, sillä tarkoituksena on luokitella kulttuurin määritelmiä joko representaatioksi tai prosessiksi.

välissä ei ole mitään rajaa eivätkä "kulttuurit" ole erotettavissa toisistaan. Myöskään ei ole olemassa mitään rajaa yksilöllisten representaatioiden ja kulttuuristen representaatioiden välissä (Sperber 1996). Jokainen yksilöllinen representaatio on jonkin verran jaettu muiden ihmisten kanssa ja siksi se on kulttuurinen representaatio. Kun ihmisillä on samanlainen kokemus, he jakavat samaa kulttuuria.

Esimerkiksi silloin kun katsotaan jotakin televisio-ohjelmaa, jaetaan kulttuuri niiden kanssa, jotka ovat myös katsoneet saman ohjelman. Koska tätä ohjelmaa katsotaan myös muualla, mahdollisesti maapallon toisella puolellakin, ohjelman katsominen on kulttuurista prosessia. Tällöin keinotekoinen rakenne (television ohjelma) on vuorovaikutuksessa sisäisten rakenteiden (katsojat) kanssa ja tämä prosessi juuri on kulttuuri.

Yleensä puhutaan "suomalaisesta", "japanilaisesta" ja "X-laisesta", aivan kuin he olisivat samanlaisia olentoja. Mutta jos ajatellaan hetki, on selvää, että on erilaisia "suomalaisia", jokainen suomalainen on erilainen. Kognitiivisen sosiaalianthropologian näkökulmasta voidaan todeta, että tällainen X-lainen ihmisten luokittelu, jos X-laisia pidetään samanlaisina olentoina, ei ole muuta kuin kuvitelmaa. Sellaisia samanlaisia olentoja ei ole. Olen "japanilainen", koska olen luokiteltu niin ja ehkä jaankin eniten kulttuuria myös "japanilaisiksi" luokiteltujen ihmisten kanssa. Mutta opiskelen suomalaisessa yliopistossa ja siinä mielessä jaan kulttuuria suomalaisten opiskelijoiden kanssa. Toisaalta olen japanilainen enkä lakimies. Siksi siinä mielessä en jaa kulttuuria japanilaisten lakimiesten kanssa, vaikka he ovatkin myös japanilaisia.

Jos kulttuuri on dynaaminen eikä siinä ole mitään selvää rajaa, se voi tapahtua hyvin eri tasoilla; esimerkiksi voidaan sanoa niin, että niin pieni yhteisö kuin perhe jakaa kulttuuria ja niin suuri yhteisö kuin YK:n työntekijät eri puolella maailmaa jakavat kulttuuria. Yleensä on tapana luokitella ihmistä kielen mukaan kuten "suomalainen",

”suomenruotsalainen”, uskonnon mukaan kuten ”juutalainen” ja ”buddhalainen”, tai asuinalueen mukaan kuten ”afrikkalainen” ja ”eurooppalainen”. Kuitenkaan tällaisen luokittelun systeemin mukaan ei voida luokitella kulttuuria, sillä samassa ihmisessä tapahtuu ”miljoonia kulttuureja”.

Kulttuuri on se prosessi, joka tapahtuu samalla tavoin kahdessa tai useammassa ihmisessä ja niiden ympäristössä, ja sellaisena kulttuurin pienin tutkimuksen yksikkö alkaa kahdesta ihmisestä ja niiden ympäristöstä. Kulttuuria tapahtuu koko ajan ihmisten ja ympäristön vuorovaikutuksessa jonkin verran, eikä siksi ole olemassa ”kulttuuritonta” ihmistä. Noudatan tätä näkökulmaa kulttuuriin tässä tutkimuksessani.

## 4

# KIELIANTROPOLOGIA JA VIESTINTÄETNOGRAFIA

Sosiaalianthropologista kielen tutkimusta kutsutaan kieliantropologiaksi<sup>1</sup> ja tämä tutkimukseni kuuluu sen perinteeseen. Mielenkiinto nykyaikaiseen kieliantropologiaan on ehkä kasvamassa ja viime vuosikymmeninä on yhtäkkiä julkaistu monia kieliantropologian oppikirjoja (esim. Bonvillain 1997, Duranti 1997, Foley 1997, Miyaoka 1996, Salzmänn 1998). Bonvillain (1997) käyttää kieliantropologian sijaan sanaa *etnolingvistiikka* ja hänen kirjansa on sekä etnolingvistiikan että sosiolingvistiikan oppikirja. Foley (1997) puolestaan käyttää sanaa *antropologinen kielitiede*, painottamalla enemmän kielitieteellistä perinnettä kuin antropologista. Mitä kieliantropologia oikein on? Sen määritelmä vaihtelee aika paljon ja vielä epävarmoja siitä, olisiko alaa paras kutsua kieliantropologiaksi, antropologiseksi kielitieteeksi tai etnolingvistiikaksi.

Kieliantropologia kehittyi pohjoisamerikkalaisen antropologian neljän haaran jaon, eli bioantropologian, sosiaalianthropologian, arkeologian ja kieliantropologian, perinteessä. Usein kieliantropologian perustajina pidetään Franz Boasia, Edward Sapiria ja Benjamin Whorfia. Vaikka Britanniassa työskennelleen Bronislaw Malinowskin

---

1. Vaikka sana *lingvistinen antropologia* näyttää olevan yleinen Suomessa, käytän kuitenkin sanaa *kieliantropologia*. Ensinnä siksi, että sana lingvistinen on epävarma, sillä se tarkoittaa joko "kielellistä" tai "kielitieteellistä". Toiseksi siksi, että pidän tässä tutkimuksessa kieliantropologiaa sosiaalianthropologian haarana ja sitä on hyvä nimittää samalla tavoin kuin muita sosiaalianthropologian haaroja kuten talousantropologiaa, uskontoantropologiaa, kasvatusantropologiaa jne.

(1923) tutkimus kielestä yhteisössä on merkittävää, on totta, että kieliantropologista tutkimusta on tehty kauan lähes pelkästään Pohjois-Amerikassa. Jane H. Hillin (1992) mukaan sana *antropologinen kielitiede* tarkoittaa usein ei-länsimaalaisten kielten kielitieteellistä tutkimusta. Koska ennen vanhaan kielitieteilijöiden työpaikkoina olivat yleensä kielten laitokset ja ei-länsimaalaisten kielten laitoksia ei ollut olemassa, ei-länsimaalaisia kieliä tutkivat kielitieteilijät työskentelivät usein antropologian laitoksissa.

Näiden kielitieteilijöiden ja antropologien suhde heikkeni 1950–1980-luvuilla, sillä silloin perustettiin Pohjois-Amerikassa uusia kielitieteen laitoksia. 1970-luvun aikana kehittyi uusi kieliantropologia, johon viestintäetnografiakin kuuluu, antropologisen kielitieteen rinnalla. Vaikka kieliantropologien ja antropologisten kielitieteilijöiden määrä on pieni, pohjoisamerikkalaisen neljän haaran perinteen takia ne eivät kuitenkaan kadonneet. Kuitenkin Hymes (1996, 90) osoittaa, että Yhdysvalloissakin kieliantropologian asema antropologiassa on ollut viime aikoina heikko; noin 80 prosenttia yhdysvaltalaisien yliopistojen antropologian laitoksista luulee voivansa tulla toimeen ilman kieliantropologiaa.

Tämä uusi kieliantropologia tutkii kieltä kulttuurisena resurssina ja puhumista kulttuurisena käytäntönä (Duranti 1997, 2). Kieliantropologia käsittelee kieltä sosiaalisena toimintana ja puhujaa sosiaalisena toimintajana. Tyypillisesti siinä käytetään etnografista metodologiaa ja aineistona on aito ja luonnollisesti tapahtuva kieli. Tällaisen etnografisen kielen tutkimuksen juurena on viestintäetnografia ja siksi on tärkeää tietää mitä viestintäetnografia on.

Viestintäetnografia, jota ensin kutsuttiin nimellä puheen etnografia, on vaikuttanut valtavasti kieliantropologiaan. Tänä päivänä viestintäetnografia näyttää jo aika vanhanaikaiselta, sillä puhdasta viestintäetnografista tutkimusta ei enää juurikaan tehdä. Kuitenkin 1960-luvun lopun viestintäetnografian perustamisen jälkeen vielä 1970-



luvun alusta 1980-luvulle asti kirjoitettiin maailman eri puolilla viestintäetnografioita<sup>2</sup>. Viestintäetnografia on kieliantropologian kannalta historiallisesti hyvin merkittävä, ainakin kahdesta syystä. Ensinnäkin sen alan ihmiset näyttivät ensimmäistä kertaa empiirisesti, eli tekemällä kenttätöitä ja kirjoittamalla etnografioita, miten viestinnän tapa vaihtelee kulttuurista kulttuuriin. Toiseksi se antoi mahdollisuuden tutkia kieltä etnografisesti ja esitti sellaisen käsityksen kielestä, jonka mukaan kieli on toimintaa.

Viestintäetnografia ei tietenkään ole syntynyt yhtäkkiä vaan se perustuu antropologiseen perinteeseen, erityisesti Edward Sapirin ajatukseen yhdistää kielitiede ja antropologia. Viestintäetnografia on yrittänyt kehittää teoreettista viitekehystä tutkia kieltä kulttuurissa ja yhteiskunnassa kuten seuraavassa lauseessa näkyy.

[I]t is not linguistics, but ethnography, not language, but communication, which must provide the frame of reference within which the place of language in culture and society is to be assessed. (Hymes 1974, 4.)

Vaikka tänä päivänä ei enää näy puhdasta viestintäetnografista tutkimusta, nykyisessä kieliantropologiassa viestintäetnografian perinne kuitenkin vielä elää. Nykyisen kieliantropologian piirissä on muitakin suuntia kuin viestintäetnografisen suunta, mutta tämä tutkimukseni perustuu viestintäetnografiaan ja siitä kehittyneeseen kieliantropologiaan. Siksi on syytä esittää viestintäetnografiaa tarkemmin.

#### 4.1 Viestintäetnografian kehitys

Dell Hymes esitti käsitteen puhe-etnografia ensimmäistä kertaa vuonna 1962 artikkelissaan "The Ethnography of Speaking". Saman artikkelin eri versio, johon lisättiin yksi kappale viimeiseksi kappaleeksi, ilmestyi

---

2. Hyvänä esimerkkinä on Baumanin ja Sherzerin (1989) toimittama *Explorations in the Ethnography of Speaking*, jonka ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1974. Se on eri puolilla maailmalla tehtyjen viestintäetnografioiden kokoelma.

vuonna 1968 samalla nimellä<sup>3</sup>. Alan nimi muuttui puheen etnografiasta viestintäetnografiaksi kaksi vuotta myöhemmin eli vuonna 1964, jolloin John J. Gumperz ja Dell Hymes toimittivat viestintäetnografia-nimisen kokoelman aikakauslehti *American Anthropologist* erikoisnumerona. Tämä kokoelma on viestintäetnografian historiassa erittäin merkittävä, sillä tämä teos, varsinkin Hymesin artikkeli "Introduction: Toward Ethnographies of Communication", näytti viestintäetnografian suunnan selvästi ja teki viestintäetnografian tunnetuksi. Kyseisessä kokoelmassa kirjoittivat Hymesin lisäksi muutkin merkittävät tieteilijät, esimerkiksi Erving Goffman, joka kehitti käsitettä "osallistumisen viitekehys", John J. Gumperz, Edward T. Hall ja William Labov.

Kymmenen vuotta myöhemmin eli vuonna 1974 julkaistiin teos *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, jonka toimittivat John J. Gumperz ja Dell Hymes. Mielenkiintoista on se, että etnometodologi Harold Garfinkel ja keskusteluanalyytikot Harvey Sacks ja Emanuel A. Schegloff ovat osallistuneet tähän teokseen. Tämä osoittaa, miten viestintäetnografian synty oli revolutionaarista ja sai kannatusta monelta kielestä kiinnostuneelta eri tieteenalojen tutkijalta. Viestintäetnografian synnyn merkityksen voi nähdä niinkin, että se yhdisti eri tieteenalojen kielelliseen toimintaan keskittyviä tutkimuksia ja suuntia. Se, että nämä tieteilijät ovat osallistuneet viestintäetnografiaan sen alkuvaiheessa on myös tärkeää ja palaan siihen myöhemmin.

Kun Hymes (1968) perusti puheen etnografian, hänen pääajatuksensa oli kehittää uutta antropologian suuntaa, jossa tutkitaan kielellistä toimintaa varsinaisena tutkimuskohteena samalla tavoin kuin muita ihmisen toiminnan muotoja, joita antropologiassa tutkittiin. Tämä hänen ajatuksensa avata uusi antropologian ala näkyy varsinkin alkuvaiheessa selvästi.

---

3. Käytän tässä tutkielmassani kirjallisuutena tätä vuonna 1968 ilmestynyttä täydennettyä artikkelia enkä vuonna 1962 ilmestynyttä, koska artikkeli on viimeistä lisää kappaletta lukuun ottamatta aivan sama.

For the anthropological study of behavior there is another area of importance, one that seems general, central, and neglected. It can be called the *ethnography of speaking*. (Hymes 1968, 101.)

For anthropologists and anthropologically-minded investigators from other disciplines, *ethnography of communication* seems best to indicate the necessary scope, and to convey and encourage the fundamental contribution they best can make: studies ethnographic in basis, and of communication in the scope and kind of patterned complexity with which they deal. (Hymes 1964, 2.)

Viestintäetnografia on syntynyt ja kehittynyt ensisijaisesti antropologian, ja varsinkin kieliantropologian perinteessä. Esimerkiksi Hymes (1964, 1) viittaa Edward Sapirin tekemään tutkimukseen ja rohkaisee kielitieteen yhdistämistä antropologiaan. Siksi monet viestintäetnografian tutkijat ovat antropologeja. Esimerkkinä tästä on eri puolilta maailmaa tehty viestintäetnografioiden kokoelma *Explorations in the ethnography of speaking*. Siinä monet kirjoittajat ovat antropologeja.

Vähän myöhemmin viestintäetnografia yhdistyy "sosiolingvistiikkaan". Tässä pitää huomata, ettei sana *sosiolingvistiikka* tarkoita aina samaa viestintäetnografian kehityksen aikana tai nykyään. Viestintäetnografian, ylipäänsä kieliantropologian, ja sosiolingvistiikan raja näyttää usein epäselvältä. Se johtuu ensiksi siitä, että näiden tieteenalojen välillä on paljon samanlaisuutta kuten esimerkiksi se, että molemmat tutkivat kieltä suhteessa yhteisöön. Toiseksi, näitä sanoja on käytetty eri tavoin eri aikoina ja edelleenkin eri tieteilijät usein käyttävät niitä eri merkityksessä. Esimerkiksi vaikka ovatkin saman alan tutkijoita eli kieliantropologeja, Duranti (1997) pitää kieliantropologiaa eri tieteenä kuin sosiolingvistiikka, mutta Gumperz (1997) pitää kieliantropologiaa sosiolingvistiikan haarana.

Itse käytän sanoja *kieliantropologia* ja *sosiolingvistiikka* eri tieteenaloina tässä tutkielmassani. Koska sana *sosiolingvistiikka* on sekava ja laaja, haluan rajata sen merkityksen mahdollisimman kapeaksi. Haluttaessa käyttää sellaista kattotermiä, joka sisältää kieliantropologian,

sosiolingvistiikan ja muut kieltä suhteessa yhteisöön ja yhteiskuntaan tutkivat tieteenalat kuten kielisosologia ja dialektologia, yhtenä vaihtoehtona on käyttää sanaa *sosiolingvistiset tieteet*. Sitä sanaa käytetäänkin nykyään jossain määrin ja esimerkiksi erään uuden japanilaisen yhdistyksen nimi on *Sosiolingvististen tieteiden yhdistys*, jossa on jäseninä mm. kieliantropologeja ja sosiolingvisteja.

Vaikka itse käytän sanaa *sosiolingvistiikka* sillä tavoin tässä tutkielmassani, muut ehkä käyttävät sitä eri tavoin kuin minä. Kuten kirjoitin edellä, saman tieteenalalan ihmisetkin käyttävät joskus sanaa *sosiolingvistiikkaa* eri merkityksessä. Ennen kuin katsotaan sosiolingvistiikkaa koskevia kirjoituksia, on otettava huomioon se, missä merkityksessä kirjoittaja käyttää tätä sanaa, jonka määritelmä vaihtelee henkilöstä henkilöön. Varsinkin tässä tutkielmassani on tärkeää selvittää, miten Dell Hymes käyttää sanaa *sosiolingvistiikka*, sillä hän on viestintäetnografian perustaja, ja näin ollen käsittelemällä viestintäetnografiaa on välttämätöntä tarkastella muun muassa Dell Hymesin kirjoituksia. Siksi esitän seuraavaksi, miten Dell Hymes käyttää sanoja *viestintäetnografia* ja *sosiolingvistiikka*, ja jos ne kuuluvat eri tieteenalaa, mitä mieltä hän on niiden suhteesta. Muiden tieteilijöiden sanan *sosiolingvistiikka* käytöstä kirjoitan vain jos se on tarpeellista.

Itseasiassa Dell Hymes käytti sanoja *viestintäetnografia* ja *sosiolingvistiikka* eri tavalla eri aikoina. Yhtenä syynä on se, että silloin kun viestintäetnografia syntyi, eli 1960-luvulla, monen kieltä tutkivan tieteen välinen ero ei ollut niin selvä, kuten se ei tänäkään päivänä ole; katsotaan juuri vaikkapa kieliantropologiaa ja sosiolingvistiikkaa. Esimerkiksi vuonna 1962 ilmestyneessä artikkelissaan "The Ethnography of Speaking", Dell Hymes ei ehkä ajatellut, että viestintäetnografia kuuluu sosiolingvistiikkaan. Kuten esitin aikaisemmin, hän korosti ensisijaisesti viestintäetnografian kuuluvan antropologiaan ja piti tärkeänä myöskin viestintäetnografian merkitystä

antropologian historiassa. Seuraavassa tekstissä sanoja *sosiolingvistiikkaa* ja *puheen etnografiaa* on käytetty selvästi vastakkaisina.

There are indeed several underdeveloped intellectual areas involving speech to which anthropology can contribute . . . . Among these areas are the revitalization of dialectology (perhaps under the heading of "sociolinguistics") . . . . For the anthropological study of behavior there is another area of importance, one that seems general, central, and neglected. It can be called the *ethnography of speaking*. (Hymes 1968, 101.)

Yhdeksän vuoden jälkeen eli vuonna 1971 ilmestyvässä artikkelissaan Dell Hymes on käyttänyt sanaa *sosiolingvistiikka* aivan eri tavalla.

"Sociolinguistics" is the most recent and most common term for an area of research that links linguistics and anthropology. "Ethnography of speaking" designates a particular approach. (Hymes 1974, 83.)

Hymes (1974, 116) näki sosiolingvistiikan monitieteisena alana, jossa kohtaavat muun muassa antropologia, kielitiede ja sosiologia. Antropologina hän korosti antropologian aseman tärkeyttä sosiolingvistiikassa. Varsinkin 1970-luvun jälkeen Hymes pitää sosiolingvistiikkaa monen yhteisön näkökulmasta kieltä tutkivan tieteenalan kattoterminä ja se lähestulkoon vastaa edellä esitettyjä sosiolingvistisiä tieteitä. Kuitenkaan hän ei ajatellut niin, että olisi välttämätöntä perustaa aivan uusi tieteenalaa nimeltään *sosiolingvistiikka*.

Hänen ajatuksissaan sosiolingvistiikasta keskeistä on se, että monitieteisyys on välttämätöntä ja jokaisen tieteenalan edustajan sosiolingvistiikassa täytyy tehdä sosiolingvististä tutkimusta.

Still, I do not think that the answer is to create new disciplines, even though sociolinguistics may have in it the makings of one. What is needed is opportunity to combine the kinds of training and knowledge required to pursue sociolinguistic problems, in short, flexibility in institutional structures. Whether the center be a faculty of linguistics or anthropology or sociology, a school of English, or some of these jointly, is secondary, and depends on local conditions and initiatives. What is primary, given recognition of the field, is the means to pursue it. (Hymes 1974, 116.)

Hymes mainitsee tässä tieteellisen tutkimuksen sosiaalisen puolen; on tärkeää, että yliopiston laitokset kokoontuvat saman tutkimuskysymyksen alle ja tekevät sitä tutkimusta riippumatta siitä, minkä alan edustaja kukin on. Hymes mainitsee joskus kirjoituksissaan viestintäetnografiasta ja sosiolingvistiikasta sosiaalisia ongelmia kieleen nähden (esim. 1968, 101; 1974, 117, 120). Hänen kirjoituksensa sisältävät käytännön ongelmia käsitteleviä aiheita kuten kaksikielisyyden koulutus (1974, 119–134; 1996) ja toinen kieli (1968, 101).

Vielä 1970-luvulla antropologian asema sosiolingvistiikassa oli tärkeä aihe: "Anthropology has here a special opportunity and, one might say, even responsibility. Of these sciences concerned with men, it has the closest and fullest ties with linguistics" (Hymes 1974, 117). Tässä artikkelissaan Hymes pitää viestintäetnografiaa sosiolingvistiikan haarana kuten edellä kirjoitin, mutta on epäselvää, mikä hänen mielestään sitten on antropologian ja viestintäetnografian suhde. Kuitenkaan tämä asia ei ole hänelle tärkeä, tärkeintä on se, että joku tekee sosiolingvististä ja viestintäetnografista tutkimusta. Ehkä on riittävää tarkoituksessani sanoa, että monitieteisen sosiolingvistiikan haarana on viestintäetnografia, joka taas on monitieteinen. Lisäksi Hymes korostaa antropologian asemaa ja sen kielitieteeseen yhdistämistä sosiolingvistisessä tutkimuksessa.

Tarkastelin vanhoja kirjoituksia selvittääkseni, miten Dell Hymes on käyttänyt sanaa *sosiolingvistiikka* ja *viestintäetnografia* ja mikä niiden suhde on kieliantropologiaan. Toivon, että nyt ei ole enää mitään epäselvyyttä ainakaan hänen sanan *sosiolingvistiikka* käytöstä. Tämä on selvitettävää ensin, koska Dell Hymesin tutkimuksen näkökulmaa on joskus käsitelty väärin tai sitä ei ole käsitelty oikeassa kontekstissa. Esimerkiksi silloin, kun soveltavassa kielitieteessä puhutaan, varsinkin toisen kielen opetukseen nähden, puhutaan käsitteestä *viestinnällinen kompetenssi*, jonka kehityksen eteen Hymes (esim. 1974) on paljon työskennellyt, on tapana ettei kosketeta viestintäetnografiaa eikä edes

antropologiaa, joiden perinteissä tämä käsite on kehittynyt. On myös aivan väärin pitää häntä sellaisena "sosiolingvistinä", joka tutkii määrällisesti kieltä riippuvana muuttujana ja yhteiskunta riippumattomana muuttujana.

Hymesin tutkimus on ollut koko ajan kieliantropologista, vaikka hänen alansa nimi vaihtui joskus viestintäetnografiaksi ja joskus sosiolingvistiikaksi. Kuitenkin hänen yrityksensä tutkia kielellistä toimintaa etnografisesti oli aivan uutta ja tällainen näkökulma oli vasta syntymässä sen ajan kieliantropologiassa, jossa keskeistä oli historiallinen kielitiede, poetiikka ja eläinten viestinnän tutkimus (Hymes 1964, 1).

Kuten edellä kirjoitin, Hymesin aikomuksena viestintäetnografisessa tutkimuksessa oli yhdistää etnografia ja kielitiede: "Ethnography of speaking, as sketched above, would be a linguistics that had discovered ethnographic foundations, and an ethnographically that had discovered linguistic content, in relation to the knowledge and abilities for use of knowledge (competence) of the persons whose communities were studied" (Hymes 1974, 116).

Miksi viestintäetnografian ja etnografian ja kielitieteen yhdistämisen idea on mielestäni niin tärkeä? Syy selviää helposti kun totean, että hänen ideansa yhdistää etnografia ja kielitiede johti nykyiseen etnografian ja keskustelun tutkimuksen yhdistämiseen (Moerman 1988, Goodwin 1990). Tämä tutkimussuunta eli etnografian ja keskustelun tutkimuksen yhdistäminen on se, mihin tämä tutkimukseni pyrkii. Ajatus tutkia kieltä etnografisesti eli viestintäetnografinen ajattelu ei ole siis lainkaan vanhanaikainen. Tänä päivänäkin se esiintyy, tosin eri nimellä; esimerkiksi Duranti (1994, 17) kirjoittaa *etnografisesta kielitieteestä*. Nykyisen kieliantropologian suunnat, varsinkin keskustelun tutkimus, ovat saaneet paljon vaikutteita viestintäetnografiasta. On myös välttämätöntä ymmärtää viestintäetnografiaa, jos haluaa tietää mitä sellaiset käsitteet kuten

viestinnällinen kompetenssi tarkoittavat, sillä Hymesin käden jälki tämän käsitteen kehityksessä on suuri. Tämä käsite yhdessä muiden käsitteiden kuten puheyhteisö, puhetilanne, puhetapahtumat ja puheakti täydentävät toisiaan muodostaen kokonaisuuden.

## **4.2 Kieliantropologia, viestintäetnografia ja sosiolingvistiikka**

Seuraavaksi vertailen nykyistä kieliantropologiaa ja sosiolingvistiikkaa itsenäisenä tieteenalana, ja esitän mitä eroa näiden kahden välillä on. Sosiolingvistiikka on kieliantropologian lähin tiede kaikista tieteistä. Kuten esitin edellä, historiallisesti katsottuna on joskus vaikeaa erottaa näitä kahta tieteenalaa toisistaan. Kuitenkin niissä on jonkinlainen ero. Duranti (1997, 13) osoittaa, että yleensä kieliantropologiassa käytetään laadullisia metodeja ja tutkimuskenttänä ovat pienet yhteisöt ja kylät; sosiolingvistiikassa taas käytetään määrällisiä metodeja ja tutkimuskenttänä ovat isot yhteisöt ja kaupungit. Näistä eroista riippumatta kieliantropologisen ja sosiolingvistisen tutkimuksen päämäärät näyttävät hyvin samanlaisilta varsinkin ulkopuolisille tieteilijöille, erityisesti kun kieliantropologitkin tekevät tutkimusta kaupungeissa. Sosiolingvistiikassa on jatkettu kielen valinnan ja vaihdon tutkimusta, ja sen tutkimuskohteet ovat hyvin lähellä formaalisen kieliopin tutkimuskohteita.

On helppoa ymmärtää kieliantropologian ja sosiolingvistiikan ero kun katsotaan niiden historiaa, tällä kertaa kieliantropologian näkökulmasta. Kuten Duranti (1997, 13–14) toteaa, kieliantropologia oli yksi antropologian neljästä haarasta silloin kun yhdysvaltalaisen antropologian perustaja Franz Boas määritteli antropologian 1900-luvun alussa. Sosiolingvistiikka syntyi kaupunkilaisesta dialektologiasta 1950-luvun ja 1960-luvun vaihteessa. Kieliantropologian ja sosiolingvistiikan läheisyyttä korostettiin 1960- ja 1970-luvuilla kieltä yhteisössä tutkivan monitieteisen alan



1970-luvuilla kieltä yhteisössä tutkivan monitieteisen alan "sosiolingvistiikan" (eli mitä edellä määrittelin sosiolingvistiksi tieteiksi) rakentamista varten. Dell Hymesin viestintäetnografian perustamistyö kuuluu siis siihen liikkeeseen.

Vaikka John J. Gumperz ja Dell Hymes pyrkivät siihen, heidän ajatuksensa eivät oikein näytä onnistuneilta ja se on varsinkin selvää kun katsoo nykyisen kieliantropologian ja sosiolingvistiikan keskeisiä teoreettisia suuntia. Kuitenkin tietyissä asioissa kuten puherekisteri, kieli ja sukupuoli, puheakti ja diskurssi, kieliantropologian ja sosiolingvistiikan etäisyys on pieni.

Tämä Durantin näkemys sosiolingvistikista tieteistä on osuva siinä mielessä, ettei ole vielä kukaan kieltä suhteessa yhteisöä tutkivaa eri tieteenalojen yhdistynyttä "sosiolingvistiikkaa". Toisaalta kuten Hymes (1974, 116) selkeästi väittää, "sosiolingvistiikan" päämääränä ei ole perustaa aivan uutta tieteenalaa, vaan tehdä sosiolingvististä eli sellaista kielen tutkimusta, joka suhteessa yhteisöön ja sosiaaliseen elämään. Siinä mielessä sosiolingvistinen suunta ei ollut turha, koska se on vahvistanut sosiaalista näkemystä kielestä, joka on nykyään aika yleistä.

Kieliantropologian ja sosiolingvistiikan ero johtuu osittain myös sosiolingvistien ja kieliantropologien tutkimuskentän erosta. Kieliantropologista tutkimusta tehdään maalaisympäristössä, pienissä yhteisöissä ja sosiolingvististä tutkimusta taas kaupunkilaisympäristössä. Tämä ero on samanlainen kuin sosiaaliantropologian ja sosiologian perinteinen ero. Periaatteessa sosiaaliantropologian tutkimuskenttänä eivät ole pelkästään pienet yhteisöt eikä sosiolingvistiikan ja sosiologian tutkimuskenttinäkään ole vain suuret yhteisöt. Historiallisesti sosiaaliantropologit ovat keskittyneet vain pieniin yhteisöihin ja aloittaneet tutkimusta sellaisessa ympäristössä. Sosiaaliantropologian klassiset tutkimukset on tehty melkein kaikki pienissä, ei-länsimaalaisissa yhteisöissä; myös

yhteisöstä.

Kuitenkin tänä päivänä sosiaalianthropologian tutkimuskenttä on laajentumassa ja esimerkiksi länsimaalaiset suuret kaupungit ja hyvin teollistuneet, monimutkaiset yhteisöt ja yhteiskunnat ovat myös sosiaalianthropologian tutkimuskenttänä. Samalla tavalla viime aikoina yhä useammat kieliantropologitkin ovat tehneet tutkimusta monimutkaisissa yhteiskunnissa ja suurkaupungeissa. Duranti (1997, 280–281) rohkaisee, että uuden sukupolven kieliantropologien on syytä tehdä tutkimusta kaupunkilaisympäristössä. Tein oman tutkimukseni Suomen ja Japanin kaupungeissa, koska haluan kehittää tätä uutta suuntaa ja tietää tästä tutkimattomasta alueesta. Siis kaupunkilaisympäristö, monimutkaiset yhteiskunnat ja länsimaat eivät ole enää vain sosiolingvistiikan, sosiologian ja muiden tutkimuskenttiä vaan sosiaalianthropologiakin osallistuu tänä päivänä siihen kenttään.

### 4.3 Viestintäetnografian keskeiset käsitteet

#### 4.3.1 Kieliyhteisö

Kieliantropologisen tutkimuksen perusyksikkö ei ole kieli vaan yhteisö; se, mitä kutsutaan kieliyhteisöksi tai puheyhteisöksi. Antropologiassa puhuja nähdään ennen kaikkea sosiaalisena toimijana, joka on tietyn yhteisön jäsen (Duranti 1997, 3). Samalla tavoin kuin muissa kulttuuriantropologian haaroissa, kieliantropologiassakin yhteisö on tutkimuksen perusyksikkö. Kieliyhteisön käsite on keskeinen myös sosiolingvistiikassa, jossa sitä on käsitelty ja määritelty. Vaikka sana *puheyhteisö* näyttää yleisemmältä kuin sana *kieliyhteisö*, jota erityisesti Gumperz (1968) käytti, käytän tässä tutkielmassani sanaa *kieliyhteisö*. Se ei johdu siitä, että kannatan erityisesti Gumperzin määrittelyä, vaan käytän sitä välttääkseni ongelmallista kieli-puhe dualismia.

Koska kieliantropologia olettaa tutkimuksen yksikön sosiaalisena eikä kielellisenä olemuksena, Hymesin (1974, 47) mukaan kieliyhteisö

on välttämätön ja keskeinen käsite. Tutkimus aloitetaan yhteisöstä ja tarkastellaan kielellisen toiminnan organisaatiota, eikä niin, että tutkimus aloitettaisiin jostakin "kielestä". Tämä on erittäin tärkeää, koska kielen käsite saa mukaansa erilaisten käsitteiden sekasorron. Pahin sekaannus on puheyhteisön käsitteen ja kielen käsitteen välissä. Kieliyhteisön määrittely kielen kautta on tarpeeton yhteisöjen rajaamisessa sekä ulkoisesti että sisäisesti. Ulkoisesti kielellisiä ja viestinnällisiä rajoja yhteisöjen välissä ei voida määritellä pelkästään kielellisillä ominaisuuksilla. Samanlaisia kielellisten ominaisuuksien eroja pidetään saman kielen murteina toisella alueella ja eri kielenä toisella alueella, alueiden poliittisen, ei kielellisen, historian mukaan.

Sisäisesti, vaikka yleensä oletetaan yhteisön jäsenten välissä olevan "luonnollista" yhtenäisyyttä johtuen identiteetistä tai kielestä, mitään yhteisöä ei ole tuottanut mekaaninen yhtenäisyyden uudelleen toistaminen. Vaikka myös yritettäisiin määritellä yhteisöä määrällisesti viestinnän taajuuden kautta, määrittely tilanteesta, jossa viestintä tapahtuu, ja identiteetti, jonka kautta viestintä tapahtuu, on ratkaisevaa. Tämä on pahin sekavuus kieliyhteisön ja kielen käsitteiden välissä ja nämä täytyy erotella toisistaan. Hymes kirjoittaa siitä näin: "[A] confusion between a linguistic entity and a functional role, between an object defined for purposes of linguistic inquiry and various attributes of the counterpart of that object in social life. The basic confusion as between a speech community and a language manifests itself with regard to three attributes frequently associated with a 'language,' having to do with *provenance of content, intelligibility, and use*" (Hymes 1974, 48).

Hymesin (1974, 48) mukaan sisällön alkuperä (*provenance of content*) on kielen historiallisen muutoksen tuloksen kautta syntynyt asia. Yleensä puhutaan esimerkiksi suomen kielestä ja suomen kielen murteista, vaikka ne voivat olla mitä tahansa puheen muotoina. Suomen kielen sisältö on tullut periaatteessa kielellisen perinteen

murteista, vaikka ne voivat olla mitä tahansa puheen muotoina. Suomen kielen sisältö on tullut periaatteessa kielellisen perinteen linjasta eli kantauralilaisen kielen linjasta ja siksi sitä kutsutaan "suomen kieleksi". Ymmärrettävyyden (*intelligibility*) ominaisuuden suhteen jossakin yhteisössä sanotaan olevan yksi kieli tai eri kieliä, sillä perusteella ymmärtävätkö kaikki yhteisön jäsenet toisiaan tietyllä puheen muodolla vai eivät. Käytön (*use*) suhteen yhtä puheen muotoa kutsutaan joskus yhteisön kieleksi, silloin kun se on yhteisön viestinnän päämuoto. Nämä kolme kielen ominaisuutta eivät ole aina yhtenäisiä.

Kuitenkin Hymesin luokittelussa ymmärrettävyyden ja käytön raja on epäselvä. Hymes toteaa, että ymmärrettävyys ei synny vain sisällön alkuperästä vaan myös käytöstä. En näe mitään syytä erotella käyttöä ja ymmärrettävyyttä, jos käytön tuloksena on ymmärrettävyys. Hymes kirjoittaakin muualla vain puheen kahdesta eri ominaisuudesta, puheen muodoista ja puheen säännöistä. Ymmärrettävyyttä voi ajatella vain tuloksena, joka syntyy käytöstä, ja loppujen lopuksi Hymes päätyy siihen lopputulokseen, että on olemassa kaksi eri "puheen" ominaispiirrettä: muodot ja säännöt.

Hänen muotojen ja sääntöjen käsitteensä perustuu itseasiassa samanlaiseen olettamukseen kuin Saussuren *langue* ja *parole*. Myös Duranti (1997, 15n) osoittaa Hymesin uskovan samanlaiseen olettamukseen kuin Chomsky, vaikka Hymes kritisoikin Chomskyn kompetenssin käsitettä ja kirjoittaa käytännön teoriasta ja hajautetusta kognitiosta. Tämä pitkään vallassa ollut ajatus, että on olemassa sisäinen "kieli" ja ulkoinen "puhe", on erittäin ongelmallinen nykyisen kognition teorian valossa. Puheen muodot tarkoittavat lähinnä mielessä olevaa kielen tietoa ja puheen säännöt kielellistä toimintaa. Tässä tulee esiin juuri sellainen käsitys mielestä ja toiminnasta, jonka mukaan mielessä on valmis kielellinen tieto tai kielioppi ja se ohjaa ihmistä toimimaan.

Kieliyhteisön määritelmä vaihtelee, jopa tieteilijästä toiseen. Esittelen

tässä antropologien määritelmiä, sillä tutkimukseni on antropologinen ja perustuu täten antropologiseen kieliyhteisön määritelmään. Viestintäetnografiassa kieliyhteisö tai puheyhteisö on: "a community sharing knowledge of rules for the conduct and interpretation of speech" (Hymes 1974, 51). Hän jatkaa, että tämän jaetun tiedon pitää sisältää ainakin yksi puheen muoto ja tieto sen käytön malleista. Eli hänen mielestään kieliyhteisö on sellainen yhteisö, jolla on ainakin tieto yhdestä kielellisestä muodosta, kieliopista tai kompetenssista ja sen käytön muodosta tai kielellisen toiminnan säännöistä.

Tämän määritelmän ongelmana on tietysti se, että tänä päivänä tällainen sisäisen (mielessä oleva kielioppi) ja ulkoisen (näkyvä ihmisen toiminta) kielen aspektin selkeä ja tarkka erottaminen näyttää ongelmalliselta. En tiedä, kuinka tarkkana hän ajatteli tästä sisäisen ja ulkoisen rajasta, mutta on ainakin selvää, että hänen tutkimuskohteensa oli nimenomaan vain näkyvä kielellinen toiminta eli ulkoinen kieli. Hän ajatteli, että sisäisen ja ulkoisen alue on erotettavissa ja keskittyi unohdettuun ulkoiseen alueeseen. Tämän määritelmän toinen ongelma on se, että vaikka hän keskittyi ulkoiseen alueeseen, yhteisö koostuu vain sisäisestä tiedosta. Se ei kerro, mistä tämä sisäinen tieto tulee ja menee jollekulle, miten se muuttuu; kieliyhteisön tekijä eli tieto näyttää pysyvältä. Kulttuuri on koko ajan muutoksessa; ideaalista pysyvää kulttuuria ja yhteisöä ei ole.

Vastakkainen määritelmä pysyvälle kieliyhteisön ajatukselle on: "[T]he product of the communicative activities engaged in by a given group of people" (Duranti 1997, 82). Duranti selittää, että tämä määritelmä pitää kieliyhteisöä analyysin näkökulmana eikä etukäteen muodostettuna tutkimuskohteena. Samanlaisen määritelmän, jossa viestintä nähdään kieliyhteisön kriteerinä, teki Gumperz (1968, 463), mutta hänen määritelmässään ei kuitenkaan ole mainittu yhteisön luovaa luonnetta. Durantin käsityksen mukaan yhteisöä ei ole olemassa ennen kuin ihmiset toimivat, vaan ihmiset rakentavat sitä silloin kun he

toimivat. Siksi kieli, joka on ihmisen toiminnassa keskeinen tekijä, on tärkeä yhteisön rakentamisessa. Tähän näkökulmaan kielestä perustuu oma tutkimuksenikin. Kieliyhteisö sinänsä ei ole tutkimuskohde, sillä se muuttuu koko ajan ja kieliyhteisöjen rajat luodaan vain tutkimuksen vuoksi. Tärkeämpää on se, miten kieliyhteisö muodostuu ja miten ihmiset rakentavat kieliyhteisöä toimimalla kielellisesti. Tässä asiassa kieliantropologiassa on samanlainen mielenkiinto kuin keskustelunanalyysissä ja tässä kohdin on oivallinen mahdollisuus yhdistää kieliantropologia ja keskustelunanalyysi.

Nykyisessä kieliantropologiassa kieliyhteisön käsite on edelleenkin tärkeä käsite ja tutkimuksen lähtökohta. Kuitenkin tämän käsitteen määritelmä ja yleisesti näkökulma yhteisöön on muuttunut viestintäetnografian ajoista aika paljon. Vaikka kieliyhteisö voidaan rajata, se ei ole enää etukäteen olemassa oleva pysyvä esine, joka on tutkittavissa, vaan se on enemminkin niin kuin tutkijan luova abstraktinen käsite. Siis kuten Gumperz (1968, 463) totesi, kieliyhteisö voi olla pieni ryhmä, joka on yhdistetty kasvokkaisella kielellisellä toiminnalla, tai laaja alue, koska tutkijan on päätettävää kuinka laajaa aluetta käsitellään. Samalla alueella voi olla yksi kieliyhteisö tai monta kieliyhteisöä, sillä kieliyhteisön rajaus riippuu tieteilijän tutkimuskysymyksestä. Esimerkiksi Suomessa voi olla vain yksi kieliyhteisö, jossa on suomalaiset, suomenruotsalaiset ja muut (esim. minä kuulun tähän), koska nämä toimivat kielellisesti keskenään jollakin tavalla; suomalainen ja suomenruotsalainen puhuvat joko suomeksi tai ruotsiksi, suomalaiset ja japanilaiset joko suomeksi, japaniksi tai englanniksi, jne. Toisaalta esimerkiksi Jyväskylässä voi olla monta kieliyhteisöä: he, jotka usein puhuvat keskustan kahvilassa tai yliopiston kahvilassa tai Jyväskylän japanilainen tai kiinalainen yhteisö.

#### 4.3.2 *Puhetilanne, puhetapahtuma ja puheakti*

Hymes (1974, 51–53) esitti viestintäetnografisen tutkimuksen yksiköiksi

Puhetilanteilta ovat sellaiset tilanteet, joihin puhe tai puheen puute liittyvät. Esimerkiksi juhlat, luennot tai metsästys ovat puhetilanteita. Puhetapahtumat ovat toimintoja, joita puheen käytön säännöt hallitsevat suoraan. Puhetapahtumassa voi olla vain yksi puheakti, mutta yleensä yhdessä puhetapahtumassa niitä on muutama. Esimerkiksi sellaisessa puhetilanteessa kuin juhlissa, jokaisen henkilön puhetta voidaan pitää yhtenä puhetapahtumana. Samoin luonnolla opettajan puhe on yksi puhetapahtuma, mutta jos joku opiskelija esittää kysymyksen, tämä puhe on myös yksi puhetapahtuma. Puheakti on pienin yksikkö. Se ei ole kuitenkaan sama kuin lause ja se voi olla vaikka yksi sana kuten "Kato!". Näiden kolmen yksikön suhdetta kuvaa seuraava esimerkki: juhlat (puhetilanne), juhlissa tapahtuva keskustelu (puhetapahtuma) ja vitsi keskustelussa (puheakti).

Tässä on tärkeää huomata se, että tutkimuksen pienin yksikkö on puheakti. Tässä näkyy hyvin viestintäetnografian kielen toiminnallisen luonteen korostus. Se on aivan erilainen näkemys kielestä kuin kielitieteessä, jossa lause (tai myöhemmin "diskurssi" lauseiden yhdistelmänä) on laajin yksikkö, ja supistuu sanaan, morfeemiin ja lopulta foneemiin. On kuitenkin ikävää, ettei eri näkemysten hyviä puolia voida yhdistää, mutta jotkut uudet kieliantropologiset tutkimukset (esim. Duranti 1994) yhdistävät myös kielitieteelliset luokittelut eli kieliopin etnografiseen tutkimukseen.

Hymes jakoi puhetapahtuman kahdeksaan pääosaan, jotka jakautuvat taas pienempiin osiin, joita on yhteensä 16 ja joita tarkastellaan tutkittaessa puhetapahtumaa. Kahdeksan pääosan muistamista varten hän käytti sanaa *SPEAKING*. Se sisältää *situation, participants, ends, act sequence, key, instrumentalities, norms* ja *genres* (Hymes 1986, 59–65). Näistä osista osallistujat (*participants*) jakautuvat perinteisen puhujan ja kuulijan sijaan neljään osaan eli puhujaan (*speaker* tai *sender*), lähettäjään (*addresser*), kuulijaan (*hearer, receiver* tai *audience*) ja vastaanottajaan (*addressee*) (Hymes 1986, 60; Duranti 1985,

(*speaker* tai *sender*), lähettäjään (*addresser*), kuulijaan (*hearer, receiver* tai *audience*) ja vastaanottajaan (*addressee*) (Hymes 1986, 60; Duranti 1985, 209). Olen käsitellyt näitä osia tarkemmin aikaisemmin (Kuniyoshi 1998) ja nyt keskityn vain yhteen osaan, osallistujaan.

#### 4.3.3 Osallistuminen

Viestintäetnografiassa osallistumisen käsite on tärkeä käsite, joskaan se ei ole viestintäetnografian keskeinen käsite (Duranti 1997, 294). Viestintäetnografia kuitenkin näytti meille selvästi sen, että osallistuminen on yksi tärkeimmistä asioista tutkittaessa kieltä etnografisesti ja avasi ikkunan osallistumisen tutkimukseen. Kielellisen toiminnan osallistujina vain ”puhuja” ja ”kuulija” eivät riittäneet (Hymes 1986, 60). Kolmiosainen jako puhujaan, kuulijaan, ja asiaan, josta puhutaan, oli ollut kauan amerikkalaisessa kulttuurissa. Kielitieteessä ja monella muulla tieteenalalla juuri tämä puhujan ja kuulijan käsite on käytössä ja silloin siis tutkimuksen lähtökohtana on yksilöllinen puhuja tai puhuja ja kuulija (Hymes 1974, 53). Viestintäetnografiassa rakennettiin osallistujan käsite uudestaan ja osallistujat luokiteltiin neljään eli puhujaan, lähettäjään, kuulijaan ja vastaanottajaan. Hymes korostaa osallistujan käsitteen asemaa tutkimuksessa: ”serious ethnographic work shows that there is one general, or universal, dimension to be postulated, that of *participant*” (Hymes 1974, 54).

Onko puhuja aina se, joka todella puhuu, ja kuulija se, joka todella kuuntelee? Kuvitellaan seuraavanlaisia esimerkkejä. Silloin kun lainaa jonkun puhetta, puhuja kyllä puhuu, mutta puheen sisältö ei ole puhujan. Tällöin tämän puheen todellista ”puhujaa” kutsutaan ”lähettäjäksi”. Myös silloin kun on yksi puhuja ja monta kuulijaa, joista jotkut tietävät ja jotkut eivät tiedä puheen sisällöstä, todellisia kuulijoita ovat he, jotka eivät vielä tiedä siitä. Näitä kutsutaan ”vastaanottajaksi”.

Tällainen osallistujien luokittelu antoi mahdollisuuden tarkastella



osallistumista teoreettisena viitekehyksenä ja siitä tuli nykyisen kieliantropologian yksi keskeisistä tutkimuskysymyksistä. Durantin (1997, 281) mukaan, kun ajatellaan puhujia osallistujina, tutkimuksen kohteena on kieliyhteisön jäsenyys, joka on laajempi yksikkö kuin puhe tai puhe toimintana. Saman aikaan osallistuminen on puhumisen ulottuvuus, jolla on myös kieliopillinen juuri. Osallistuminen teoreettisena viitekehyksenä antaa myös mahdollisuuden käyttää uuden teknologian avulla hyväksi visuaalista tietoa kuten kehon asentoa ja katsetta, joilla voidaan tunnistaa, kuka on vahvistettu vastaanottaja (Duranti 1997, 306). Kun keskitytään osallistumiseen, joka on viestintäetnografian yksi osa dekonstruoimalla ”puhujan” ja ”kuulijan” kategoriat, jotka ovat nykyisen kielitieteen kulmakiviä, kielellistä toimintaa yhteisenä toimintana voidaan ajatella eli ei yksilön tuottamana toimintana vaan sosiaalisesti organisoituna yksikkönä (Duranti 1997, 329).

#### **4.4 Viestintäetnografia ja toisen kielen puhuja**

Samassa kieliyhteisössä voi olla eri ”kielten” käyttäjiä. Kielitieteilijästä tämä näyttää kummalliselta, sillä tutkimuksen yksikköä ei ole rajattu ”kielellä”. Hymes (1974, 47) korostaa sitä, että samassa tutkimusyksikössä voi olla ”monta kieltä”, sillä ”kielellä” ei rajata yksikköä eli kieliyhteisöä antropologiassa ja sosiolingvistisissä tieteissä. Kun soveltava kielitieteessä puhutaan toisen kielen oppimisesta ja opetuksesta, oppimisen ja opetuksen yksikkö on yleensä rajattu kielellä, esimerkiksi suomi toisena kielenä, englannin kieliopin oppiminen, jne. Tämä osoittaa sen, että soveltavassa kielitieteessä näkökulma kieleen on kielitieteellinen eikä antropologinen, yksilöllinen eikä sosiaalinen, mikä on antropologisesti katsottuna ongelmallista edellä esitetystä syystä. Kun puhutaan esimerkiksi englannin oppimisesta ja opetuksesta, kieli, ideaalinen ”englannin kieli” on ensisijaista. Se, missä ja kenen kanssa oppija tulee toimimaan englannin kielellä, on

toissiaista, koska kielitieteellisesti orientoituneet soveltavat kielitieteilijät ajattelevat ensin "kieltä".

Antropologisesti orientoitunut soveltava kielitieteilijä ajattelisi ensin kieliyhteisöä, missä kieliyhteisössä oppija käyttäisi opittavaa kieltä; englannin kielen tapauksessa oppija olisi Yhdysvalloissa, Jamaikassa tai Japanissa. Ajatellaan esimerkkinä tapausta, että oppija on menossa Jamaikaan ja tulee toimimaan jamaikalaisten kanssa. Silloin hänen täytyy oppia ei vain jamaikan englannin kielioppia, sanastoa ja ääntämistä vaan koko jamaikalaista kieltä. Koko kieli sisältyy edellä mainitun kielen piirteen lisäksi edellä esittämäni, mitä Hymes kutsuu puheen käytön säännöiksi. Käytännössä, varsinkin koulussa, tämä on vaikeaa kun ei voi tietää etukäteen mihin oppija menee tai kenen kanssa oppija käyttää toista kieltä. Mutta on totta, että hän tulee käyttämään kieltä *jonkun* kanssa, ja se joku kuuluu johonkin kieliyhteisöön.

Laajennan nyt tätä kieliyhteisön käsitettä vielä eteenpäin; mihin kieliyhteisöön toisen kielen käyttäjä kuuluu? Hän kuuluu ainakin yhteen kieliyhteisöön, varsinkin siihen, jossa hän on kasvanut ja oppinut ensimmäistä kieltä. Entä jos hän oppii toista kieltä tai toisia kieliä? Tätä ei ole paljon pohdittu soveltavassa kielitieteessä ja se koskee myös oppijan identiteettiä, mutta en nyt puutu siihen asiaan. Pohdin sitä, mitä kieliyhteisön käsite merkitsee oppijalle kun hän toimii toisella kielellä. Kieliyhteisön jäsenyyden kannalta häntä ei pidetä aina täydellisenä jäsenenä, sillä jäsenyyden kriteeri voi olla jossain kieliyhteisössä synnynnäinen (Hymes 1974, 51). Vaikka jäsenyyden hankkiminen on mahdotonta, hän kuitenkin osallistuu uuteen kieliyhteisöön, jossa toimitaan toisella kielellä. Tämä on erittäin tärkeää: oppija ei puhu kieltä tyhjiöissä vaan *uudessa kieliyhteisössä*, jossa on eri kulttuuri ja historia kuin hänen omasaan. Silloin hän ei vain *puhu kieltä* vaan *osallistuu kieliyhteisöön ja siinä tapahtuviin toimintoihin*.

Tämä on suuri muutos toisen kielen oppimisen ja opetuksen

kannalta, sillä oppimisen ja opetuksen kohde ei ole vain kielioppi ja sanasto eikä kielen käyttö vaan osallistuminen kieliyhteisöön ja siinä tarvittava tieto. Toisen kielen opetuksen on luovuttava perinteisen kielitieteen ideaalisoidusta kielen käsityksestä ja mietittävä mitä tarvitaan kieliyhteisöön osallistumisessa.

# 5

## KOGNITIIVINEN KESKUSTELUANANTROPOLOGIA

### 5.1 Keskustelu ja kognitiivinen sosiaali antropologia

#### *5.1.1 Keskustelu sosiaali antropologiassa*

Keskustelua on kauan unohdettu tutkia sosiaali antropologiassa. Jopa ne tutkijat, jotka toimivat viestintäetnografian perinteessä eivät tutkineet keskustelua vaan heidän pääpainonsa on ollut monologiassa, esimerkiksi kertomuksessa ja runoudessa (Duranti 1997, 246). Tällainen sosiaali antropologian keskustelun ja yleensä ihmisen interaktion laiminlyönti on vakava virhe, sillä interaktion tutkimus antaa mahdollisuuden tarkastella kieltä, kulttuuria ja sosiaalista organisaatiota integroidusta näkökulmasta (Goodwin 1990, 1–2). Kielitieteilijätäkään eivät olleet kiinnostuneita keskustelusta pitkään aikaan, koska heidän mielestään keskustelu on liian kaoottista, siinä on paljon epäselkeitä lauseita, eikä keskustelu sovi tutkimuskohteeksi kielioppia tutkittaessa.

Keskustelua päätutkimuskohteena pitävä tutkimus ei alkanut sosiaali antropologiassa eikä kielitieteessä, vaan sosiologiassa, varsinkin sosiologian etnometodologisessa suunnassa. Harvey Sacks ja Emanuel Schegloff aloittivat tutkia keskustelua 1970-luvun alussa, ja tätä alaa nimitettiin keskusteluanalyysiksi. Sosiaali antropologiassa

mielenkiinto keskusteluun heräsi vasta sen jälkeen kun sosiologiassa oli alettu tutkia keskustelua.

Kuitenkin sosiaaliantropologien reagointi tähän uuteen suuntaan oli melko nopea ja jo 1980-luvulla tehtiin sosiaaliantropologista keskustelun tutkimusta; Gumperz (1982) tutki keskustelua sosiaaliantropologisesti ottamalla keskustelunanalyysin tuloksia huomioon. Gumperzin tutkimuksen vaikutus on suuri ja sen luoma käsite kontekstuaalisiaation vihjeet (*contextualization cues*) on vielä tänäkin päivänä suosittu.

Vasta 1980- ja 1990-lukujen vaihteessa sosiaaliantropologiassa heräsi yleisesti mielenkiinto keskusteluun. Moermanin (1988) ja Goodwinin (1990) teoksissa on yhdistetty kieliantropologian ja keskustelunanalyysin perinteet ja niissä pohditaan keskustelunanalyttisen tutkimuksen soveltamista kieliantropologiaan. Keskustelua tutkivien sosiaaliantropologien määrä on melko pieni, mutta keskustelu ei kuitenkaan ole enää niin erikoinen aihe sosiaaliantropologiassa kuin ennen ja sen tutkimuksen määrä näyttää lisääntyvän.

Kuten Sacks ja muut (1974) toteavat, keskustelunanalyysin näkökulma on sosiologinen ja sen tutkimuskohteena on vuorottelun organisaatio, sillä vuorottelu on sosiaalisen organisaation keskeinen laji, jonka instanssit esiintyvät muissa toiminnoissa. Keskustelunanalyysi pyrkii kuvaamaan sosiaalista organisaatiota, joka mahdollistaa järjestelmällistä ja ymmärrettävää sosiaalista interaktiota (Goodwin ja Heritage 1990).

Keskustelunanalyysi näyttää tänä päivänä monitieteiseltä alalta kun sosiologien lisäksi yhä useammat antropologit, kielitieteilijät ja kognitiotieteilijät ovat kiinnostuneet keskustelun tutkimuksesta. Kuitenkin keskustelunanalyysi on syntynyt sosiologiassa ja se on edelleen sosiologiaa, sillä sen tutkimuskohteena ei ole kieli itse vaan sosiaalinen organisaatio (Nishizaka 1997a, 3).

Tainion (1997, 10) tapa luokitella keskustelunanalyysia ja muita keskustelua tutkivia tieteenaloja on täsmällinen: "Keskustelunanalyysi viittaa yksinomaan etnometodologiseen keskustelun tutkimuksen perinteeseen." Hän viittaa termillä "keskusteluntutkimus" kaikkiin keskustelun tutkimuksen tapoihin. Tämän luokittelun mukaan tutkimukseni kuuluu keskusteluntutkimukseen, mutta ei keskustelunanalyysiin.

Sosiologian ja sosiaaliantropologian painopisteen eron eli sosiaalisen organisaation ja kulttuurin eron lisäksi, myös keskustelunanalyysin ja keskusteluantropologian välissä on pohjimmainen erimielisyys keskustelun tutkimuksen päämäärästä. Suurin ero keskusteluantropologian ja keskustelunanalyysin välissä ovat kontekstin ja merkityksen käsitteet. Keskustelunanalyysissa konteksti on keskustelussa tapahtuva vuorottelu itse ja merkitys syntyy tästä vuorottelusta. Heitä kiinnostaa vain aineistossa oleva keskustelu; *keskustelija* ei ole tärkeä aihe. Keskusteluantropologiassa keskustelija nähdään ensisijaisesti sosiaalisena toimintajana, ja on tärkeää tietää, keitä keskustelijat ovat ja millainen suhde heillä on, missä ja milloin keskustelu tapahtuu; keskustelun ulkopuolella olevia tapahtumia pidetään myös kontekstina. Keskustelunanalyysin vastaväite tähän on se, että nimenomaan keskustelu rakentaa keskustelijoiden suhdetta ja se, mitä pitää tutkia, on keskustelijoiden itse rakentama sosiaalinen organisaatio. Sosiaalinen organisaatio on interaktiivinen ja siksi on turha olettaa etukäteen, keitä keskustelijat ovat, koska keskustelu jäsentää keskustelijoita sosiaalisesti.

Tällainen keskustelunanalyysin rajattu kontekstin käsite on vastakkainen keskusteluantropologian kanssa. Keskustelun irrottaminen kulttuurisesta kontekstista muistuttaa kielitieteen tekemää kielen irrottamista kontekstista, ja keskusteluantropologeille keskustelunanalyysi näyttää pyrkivän luoda keskustelun "syntaksia" (Duranti 1997, 276). Keskusteluantropologiassa keskustelu ei ole

mitenkään irrotettavissa muista kulttuureista, ja etnografisen metodin kannalta näyttää puutteelliselta kerätä vain keskustelua aineistoksi (Moerman 1988). Verrattuna keskustelunanalyysiin, keskusteluantropologiassa kontekstin käsite on paljon laajempi ja se sisältää keskustelun ulkopuolella tapahtuvia ilmiöitä.

Keskustelunanalyysin kulttuurisesta kontekstista irrotetun keskustelun aineiston tutkimus ei siis ole suoraan sovellettavissa sosiaaliantropologiaan, mutta keskustelunanalyysi antaa sosiaaliantropologialle uuden metodin eli keskustelun tarkan transkription, mitä sosiaaliantropologit itse eivät ole ryhtyneet tekemään. Teoreettisella tasolla on hyvin vaikeaa yhdistää keskustelunanalyysia sosiaaliantropologiaan, mutta keskustelunanalyysi tarjoaa sosiaaliantropologialle kuitenkin uuden tutkimusaiheen, uuden metodin ja uuden näkökulman kulttuuriin.

### 5.1.2 Kieliantropologia ja kulttuurin teoria

Kieliantropologian ja kulttuurin teorian suhde on hämärä. Perinteisessä yhdysvaltalaisessa antropologian luokittelussa, jossa kieliantropologiaa pidetään eri alana kuin sosiaaliantropologiaa, on epävarmaa, miten kulttuurin teoria puuttuu kieliantropologiseen tutkimukseen, verrattuna sosiaaliantropologian ja arkeologian ja kulttuurin teorian suhteeseen. Sosiaaliantropologiassa kieli nähdään ensinnäkin luokittelun ja representaation systeeminä, mikä ei ole kieliantropologien näkökulmasta hyväksyttävää (Duranti 1997, 4). Tämä sosiaaliantropologian näkemys kieleen vetää rajan sosiaaliantropologian ja kieliantropologian väliin ja se on ongelmallista; kieliantropologiassa ei kannateta sosiaaliantropologian kulttuurin teorioita, sillä ne eivät sovi kieleen. Myös sosiaaliantropologiassa ei oteta huomioon kieltä, sillä kielen tutkimus ei kuulu heidän tehtäviinsä. Kieliantropologian edustajana Alessandro Duranti kirjoittaa sosiaaliantropologiasta näin:

[N]ot all views of culture within sociocultural anthropology are equally conducive to the dynamic and complex notion of language presently assumed by most linguistic anthropologists. Many cultural anthropologists continue to see language primarily as a system of classification and representation and when linguistic forms are used in ethnographies, they tend to be used as labels for some independently established meanings. (Duranti 1997, 4.)

Vaikka Duranti ei sanokaan, että sosiaaliantropologiassa ei ole kehitetty kieliantropologialle sopivaa kulttuurin teoriaa, hänen asenteensa sosiaaliantropologian kulttuurin teorioihin on epäilemättä negatiivinen. On totta, että sosiaaliantropologiassa tehdyt kulttuurin teorit eivät ole käyttökelpoisia kieliantropologiassa, sillä sosiaaliantropologiassa ei yleensä oteta vakavasti kieltä huomioon. Vastustan kuitenkin sitä tendenssiä, että vain sen takia kieliantropologian ei tarvitse kehittää kulttuurin teoriaa sosiaaliantropologian ja arkeologian kanssa. Se, että sosiaaliantropologiassa tehdyt kulttuurin teorit ovat huonoja kieliantropologian suhteen, ei tarkoita sitä, ettei kieliantropologian tarvitse osallistua kulttuurin teorian kehittämiseen. Ei voi syyttää vain sosiaaliantropologiaa siitä, ettei siinä ole kieliantropologialle sopivaa kulttuurin teoriaa. Miksei kieliantropologiassa kehitetä kulttuurin teoriaa, joka voi kilpailla sosiaaliantropologian kulttuurin teorian kanssa, koska kieliantropologia on kulttuuriantropologian haara? Sekä sosiaaliantropologit että kieliantropologit ovat syyllisiä sopivan kulttuurin teorian puutteeseen ja ongelma johtuu molempien passiivisesta ongelman ratkaisusta.

Luulen, että tämä ikävä tilanne johtuu siitä, että yhdysvaltalaisessa perinteessä antropologia jaetaan tarkkaan neljän haaraan eli sosiaaliantropologiaan, kieliantropologiaan, arkeologiaan ja bioantropologiaan. Tämä antropologian haarojen jako ei ole ainoa, sillä muiden maiden antropologit sekä jotkut yhdysvaltalaisetkin antropologit jakavat antropologian eri tavalla. Toisaalta kieliantropologiaa on harrastettu pääosin Yhdysvalloissa; muissa maissa ei ole oikeastaan tehty kieliantropologista tutkimusta.



Yhdysvalloissa kieliantropologeilla on usein oma "identiteettinsä", joka erottuu muista kolmesta haarasta, ja he haluavat erottaa kieliantropologian muista antropologian haaroista selvästi.

[T]he very existence of an independent field of linguistic anthropology is justified only to the extent to which it can set its own agenda, which is informed by anthropological issues but needs not be led exclusively by such issues. (1997, 4.)

Toisaalta tällaisessa kieliantropologian asettelussa on se etu, että tutkijat voivat erikoistua oman alansa tutkimukseen, mutta toisaalta tämä johtaa edellä esitettyyn ikävään tilanteeseen; kieliantropologit tuskin osallistuvat sosiaaliantropologien ja arkeologien keskusteluun kulttuurin teoreettisista kysymyksistä; sosiaaliantropologit ja arkeologit puolestaan pitävät kieliantropologeja erikoisina, lähinnä kielitieteilijöinä eikä antropologeina. Jotkut sosiaaliantropologit eivät ymmärrä, miksi antropologiassa pitää tutkia kieltä, esimerkiksi brittiläisessä antropologiassa kieli ei ole tullut tärkeäksi tutkimuskohteeksi.

Antropologian sisälläkään ei ole juuri konsensusta siitä, mikä on kielen asema kulttuuriin nähden. Jos kieli ja kulttuuri ovat aivan eri asioita ja vastakkaisia käsitteitä, kuten joskus ajatellaan (Miyaoaka 1997, 4), kielen tutkimuksella ei ole paljon merkitystä antropologiassa. Mutta vaikka kielen ja kulttuurin suhde on monimutkainen ja niiden suhdetta voidaan ajatella monella eri tavalla, yksi mahdollisuus on se, että kieltä pidetään kulttuurin osana (Lévi-Strauss 1972). Silverstein (1977) vastustaa sellaista kielen ja kulttuurin suhteen näkökulmaa, jossa niiden suhdetta pidetään peilinä vain niiden rakenteellisen samanlaisuuden vuoksi. Hän väittää, että kielen ja kulttuurin suhde on kokonaisuuden ja osan suhde; kieli on kulttuurin osa, ja puhuminen on kulttuurista toimintaa.

Jos kieli olisi kulttuuria, kielen tutkimus pitäisi integroida kulttuurin tutkimukseen eli käytännössä pitäisi integroida kieliantropologia

kulttuuriantropologian muihin haaroihin, sosiaalianthropologiaan ja arkeologiaan. Tässä kohdin olen eri mieltä kuin Duranti (1997, 331); hän jakaa antropologian tutkimuksen päämäärän kolmeen: biologiseen puoleen eli mitä bioantropologiassa tutkitaan, kulttuuriseen puoleen eli mitä sosiaalianthropologiassa ja arkeologiassa tutkitaan, ja kielelliseen puoleen eli mitä kieliantropologiassa tutkitaan. Tällainen ajatus hajottaa kulttuuriantropologian sisäistä solidaarisuutta ja se on antropologian sydäntä, holismia vastaan. Verrattuna bioantropologiaan kulttuuriantropologian haarat ovat hajautuneet ja tuloksena on se, että sosiaalianthropologit, arkeologit ja kieliantropologit tuskin työskentelevät yhdessä kehittääkseen kulttuurin teoriaa.

1980-luvun jälkeen kieliantropologia on lähentynyt sosiaalianthropologiaa (Hill 1992), ja kieliantropologian päämetodi on etnografinen samalla tavoin kuin sosiaalianthropologiassa. Välttääkseni kulttuurin teorian ja kieliantropologian ongelman, sijoitan kieliantropologian sosiaalianthropologian haaraksi. Jotkut kieliantropologit pitävätkin itseään nykyään sosiaalianthropologeina ja valitsen tämän vaihtoehdon sen sijaan, että pitäisin kieliantropologiaa itsenäisenä antropologian haarana.

Antropologian historian alkuvaiheessa kielitiede oli antropologian haara Yhdysvalloissa ja kuten edellä esitin antropologian laitoksella olevat kielitieteilijät olivat yleensä ei-indoeurooppalaisiin varsinkin intiaanien kieliin erikoistuneita. Kielellinen toiminta tapahtuu aina yhdessä muun kehon toiminnan kanssa kuten käsien liikkeiden, ilmeiden jne. Dell Hymes (1967) esitti kerran ajatuksen viestintäantropologiasta, joka on laajempi kuin kieliantropologia. Viestinnän kokonainen etnografinen tutkimus on viestintäetnografia ja se voi olla laajempi kuin kieliantropologia, sillä viestintäetnografiassa ja viestintäantropologiassa kielen lisäksi myös muut ihmisen interaktion aspektit ovat mukana.

Siksi kun kieliantropologia laitetaan sosiaalianthropologisen

tutkimuksen sisään, saadaan mahdollisuus tehdä kieliantropologiaa laajempaa ihmisen interaktion tutkimusta. Kutsun sosiaaliantropologian haaraa, jossa keskustelua tutkitaan, keskusteluantropologiaksi. Keskusteluantropologian tutkimuskohteena ovat kaikki keskustelussa tapahtuvat ilmiöt kuten katse, yskä, nauru, käsien liikkeet jne. Nämä asiat on otettu huomioon keskusteluanalyysissä jo varhaisessa vaiheessa, mutta kieliantropologit, jotka pysyttäytyivät vain kielen tutkimuksessa, eivät ryhtyneet tutkimaan ihmisen interaktiota kokonaisuutena.

Kutsun tutkimusalaani keskusteluantropologiaksi enkä kieliantropologiaksi, ja pidän molempia sosiaaliantropologian haaroina. Koska keskusteluantropologia on sosiaaliantropologian haara, se kuuluu johonkin sosiaaliantropologian teoreettiseen suuntaan kuten strukturaaliseen, funktionaaliseen jne. Kuten esitin kappaleessa 3, tutkimukseni kuuluu kognitiiviseen sosiaaliantropologiaan. Tämä tarkoittaa sitä, että tutkin keskustelua kognitiivis-sosiaaliantropologisesti. Vaikka keskustelun sosiaaliantropologista tutkimusta on tehty aikaisemminkin, tietääkseni kognitiivista sosiaaliantropologista keskustelun tutkimusta ei ole vielä tehty. Tämä johtuu siis edellä esitetystä syystä, kieliantropologian ja sosiaaliantropologian mielenkiinnon puutteesta yhdistää molemmat.

Kun keskustelu nähdään kulttuurisena prosessina, on mahdollista tarkastella keskustelua kognitiivis-sosiaaliantropologisesti. Näytän luvussa 6 miten kieltä ja keskustelua voidaan tutkia tällä tavalla. Haluan myös osoittaa, että kognitiivinen sosiaaliantropologia voi antaa uuden näkökulman keskusteluun.

## 5.2 Toisen ja ensi kielen puhujien keskustelu

### 5.2.1 Interaktio ja ihmiskunta

Se ongelma, että pitää tulla toimeen eri kieltä puhuvien ihmisten

kanssa, on ollut ehkä olemassa ihmiskunnan historian alusta. Varsinkin viime vuosikymmenen aikana ihmiset ovat voineet matkustaa ja liikkua nopeasti laajoilla alueilla teknologian kehityksen myötä. Liikenteen kehitys tekee ihmisten liikkumisen laajoilla alueilla helpoksi ja ehkä ihmisten liikkumisen alueellinen laajuus kasvaa vielä tulevaisuudessa. Siitä seuraa, että yhä useammin ihmiset tapaavat toisia ihmisiä, jotka puhuvat hyvin erilaista kieltä kuin heidän omansa. Koska ihmiset käyttävät kieltä ollakseen vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa, tämä tilanne aiheuttaa ihmisten vuorovaikutusta koskevia ongelmia. Ongelmana ei ole vain se, etteivät ihmiset voi puhua eivätkä olla vuorovaikutuksessa.

Kulttuurin avulla ihmiset sopeutuvat ympäristöön, ja kulttuuri on vain ihmisellä oleva keino sopeutua ympäristöön, joka ehkä mahdollistaa ihmistä sopeutumaan ympäristöön paremmin kuin muita eläimiä. Se, että on kulttuuri, tarkoittaa, että on viestintää, ja se, että on viestintää, tarkoittaa, että voi käyttää kieltä (Duranti 1997, 332). Jos ajatellaan tällä tavoin sellaista tilannetta, että ihmiset puhuvat eri kieltä eikä heillä ole mitään yhteistä kieltä, voidaan ymmärtää ongelman vakavuus; se uhkaa ihmiskunnan elonjääntiä.

Se, että ihmisillä ei ole yhteistä kieltä tarkoittaa sitä, ettei heillä ole viestintää, ja se, ettei heillä ole viestintää tarkoittaa sitä, ettei he voi luoda kulttuuria. Jos he eivät voi luoda kulttuuria, heillä ei ole ihmisen tärkeintä keinoa sopeutua ympäristöön ja se uhkaa heidän elonjääntiään tässä maailmassa. Koska nykyään on yleistä, että eri kieltä puhuvat ihmiset ympäri maailmaa tapaavat, tämän ongelman kanssa kamppailee suurin osaa ihmisistä. Ehkä on vaikeaa huomata ja hyväksyä tällainen näkökulma, sillä se, että tietyillä ihmisillä ei ole yhteistä kieltä, ei näytä niin vakavalta arkielämässä. Mutta loogisesti ajatellen, pitkällä aikavälillä yhteisen kielen puute yhteisössä voi aiheuttaa näin vakavia ongelmia.

On ainakin kaksi vaihtoehtoa ratkaista se ongelma, että kahdella tai

useammalla ihmisellä ei ole yhteistä kieltä: ensimmäinen on se, että joku kolmas henkilö toimii tulkkina heidän välissään ja toinen on se, että jompikumpi heistä puhuu toisen henkilön puhumaa kieltä toisena kielenä. Tämä ongelma voidaan ratkaista molemmilla tavoilla ja vaihtoehdon valitseminen riippuu myös tilanteesta. Esimerkiksi poliittisissa asioissa käytetään usein kääntämistä, kuten EU:n komissiossa, ja Japanin pääministerin ja Suomen presidentin keskustelu etenee tulkin kautta. Arkielämässä on yleisempää ratkaista ongelma sillä tavoin, että jompikumpi tai molemmat keskustelijat käyttävät toista kieltä. Tämä ongelman ratkaisun vaihtoehto on tutkimukseni kohde. Se on arkielämän ongelma, eikä ongelmaan aina löydy täydellistä ratkaisua. Tutkimuskohteenani on tämä ongelma, eli keskustelussa joku keskustelijoista puhuu toista kieltä.

### *5.2.2 Keskustelu toisella kielellä*

Silloin kun on kaksi keskustelijaa, mikä on keskustelun pienin yksikkö, on kaksi vaihtoehtoa toisen kielen valinnassa. Ensimmäinen mahdollisuus on se, että keskustelussa puhuttu kieli on molemmille keskustelijoille toinen kieli. Tämä on hyvin yleistä, koska kun ihmisillä ei ole samaa ensi kieltä, yleisin keino on käyttää englannin kieltä, joka on maailman käytetyin toinen kieli. Esimerkiksi silloin kun japanilainen ja suomalainen puhuvat englantia keskenään, se kuuluu tähän kategoriaan, koska englannin kieli on sekä japanilaiselle että suomalaiselle toinen kieli.

Toinen mahdollisuus on se, että toinen keskustelijoista puhuu ensi kieltä ja toinen toista kieltä. Tämä tarkoittaa sitä, että keskustelussa puhuttu kieli on toiselle ensi kieli ja toiselle toinen kieli. Esimerkiksi silloin kun japanilainen ja suomalainen puhuvat joko japania tai suomea keskenään, se kuuluu tähän kategoriaan. Kun puhutaan japanin kieltä, japanilainen puhuu ensi kieltä ja suomalainen toista kieltä, ja kun puhutaan suomen kieltä, japanilainen puhuu toista kieltä

ja suomalainen ensi kieltä.

Kuitenkin käytännössä tämä luokittelu on vaikeaa ainakin kahdesta syystä. Ensimmäinen syy on se, että jos on useampia ihmisiä keskustelemassa yhdessä, tilanne on monimutkaisempi eikä sitä voida suoraan luokitella kahteen kategoriaan. Kuvitellaan esimerkiksi sellainen tilanne, että amerikkalainen, japanilainen ja suomalainen puhuvat englantia keskenään. Kun amerikkalainen puhuu japanilaisen tai suomalaisen kanssa, tämä keskustelu luokitellaan ensi kielen puhujan ja toisen kielen puhujien keskusteluksi. Mutta kun japanilainen ja suomalainen puhuvat keskenään, se luokitellaan toisen kielen puhujien keskusteluksi.

Toinen syy on se, että ensi ja toisen kielen raja ei ole aina niin selvä, kuten myös kulttuurien raja on hämärä (ks. luku 3). Ihmiset liikkuvat eri kieliä puhuvassa ympäristössä, ja kun joku muuttaa lapsena kasvuympäristönsä kielellisestä ympäristöstä toiseen kielelliseen ympäristöön, on vaikeaa päättää, mitkä ovat hänen ensi kielensä ja toinen kielensä. Todellisessa maailmassa siis tällainen toista kieltä puhuvien keskustelun luokittelu ei ole mitenkään varmaa, mutta analyttisellä tasolla voidaan vetää raja. Tutkijan on mahdollista valita melko selkeästi jompikumpi tapaus ja tutkia sitä. Kuitenkin täytyy muistaa, että tutkimuksessa tehty raja on vain analyttinen eikä se kuvaa täysin todellisuutta.

Tässä tutkimuksessani keskityn sellaiseen tapaukseen, jossa keskustelussa puhuttu kieli on toiselle ensi kieli ja toiselle toinen kieli. Valitsen tämän tapauksen siksi, että luulen sen olevan yksinkertaisempi kuin toinen tapaus. Antropologiassa ensi kielellä puhuttu keskustelu on viime aikoina noussut tutkimuskohteeksi ja tästä aiheesta on julkaistu suuriakin teoksia (esim. Goodwin 1981; Goodwin 1990; Moerman 1988; Sugawara 1998a, 1998b), mutta toisella kielellä puhuttu keskustelu ei ole juurikaan kiinnostanut antropologeja. Sosiologiassa on kuitenkin tehty hieman toisella kielellä puhutun keskustelun

tutkimusta, ja japaninlaisen ja ulkomaalaisen keskusteluakin on jonkin verran tutkittu (Nishizaka 1997b).

Keskustelua sinänsä tarkasteleva tutkimus on tullut vasta viime aikoina antropologiaan ja sen takia keskustelu on vielä uusi tutkimuskysymys antropologiassa. Kuten esitin kappaleessa 4, kieliantropologit ovat tähän asti tehneet tutkimusta yleensä pienissä, tyypillisesti maalaisyhteisöissä (Duranti 1997, 280), jotka ovat kielellisesti melko homogeenisia. Sen takia ensi kielen puhujan ja toisen kielen puhujan keskustelu, joka tyypillisesti tapahtuu monimutkaisemmissa, kaupunkilaisyhteisöissä, on kieliantropologeille vielä hämärä alue. Eli keskustelusta, ensi ja toisella kielellä puhutusta keskustelusta puhumattakaan, ei ole vielä kehitetty kunnollisia antropologisia malleja eikä teorioita.

Koska tilanne on tämä, on syytä aloittaa ensin pikemminkin yksinkertaisesta tapauksesta kuin monimutkaisesta. Määrältään yksinkertaisin tapaus on sellainen, jossa keskusteluun osallistujia on vain kaksi. Kielen kannalta on yksinkertaisinta, jos vain toinen keskustelijoista puhuu toista kieltä, sillä tutkimukseni painopiste on siinä, että toinen keskustelijoista puhuu toista kieltä. Jos molemmat keskustelijat puhuvat toista kieltä, on vaikeampaa löytää, mikä on erikoista toisella kielellä tapahtumassa keskustelussa. Kun tarkastellaan toisen kielen puhujan sisältävän keskustelun ongelmaa, ongelman kasvaa jos molemmat puhuvat toista kieltä.

Tutkimuskohteeni valinnan strategiassa on selvästi kyse ongelman pelkistämisestä, ja olen tietoinen siitä. Mutta olen kuitenkin sitä mieltä, että on tärkeää aloittaa ensin yksinkertaisesta tapauksesta ja edetä siitä monimutkaisempiin tapauksiin.

### 5.2.3 *"Kulttuurien välinen viestintä" ja sen ongelma*

Ensi kieltä puhuvan ja toista kieltä puhuvien ihmisten keskustelua ja yleensä interaktiota on usein tutkittu nimellä "kulttuurien välinen

viestintä". Kun katsotaan kulttuurien välisen viestinnän tutkimuksen yleistä tendenssiä edellä tehdyn luokittelun mukaan, tutkimuskohteena on sellainen tapaus, jossa keskustelijat puhuvat toista kieltä, esimerkiksi japanilais-suomalainen viestintä englannin kielellä. On myös sellaisia tapauksia, joissa toinen on ensi kielen puhuja, mutta usein hän on englannin kielen puhuja. Eli monissa tutkimuksissa vuorovaikutuksessa käytetty kieli on englanti. Tätä tapahtuu ehkä eniten nykymaailmassa ja se heijastaa todellisuutta, eikä siinä sinänsä ole mitään ongelmaa.

Ongelmana on se, että jos ajatellaan maailmassa olevia tuhansia kieliä, englannin kielellä on erittäin erikoinen asema tänä päivänä. On muistettava, että on vaikeaa vetää rajaa ensi ja toisen kielen välille ja erityisen vaikeaa se on englannin kielen tapauksessa. On monta maata, joissa käytetään englannin kieltä enemmän tai vähemmän toisena virallisena kielenä paikallisen kielen lisäksi. Esimerkiksi joissakin maissa käytetään englannin kieltä kouluissa. Myös kun maa on kielellisesti hyvin heterogeeninen, eri kieltä käyttävien ihmisten välillä käytetään englannin kieltä *lingua franca*. Tällaisia *lingua franca* -tyyppisiä kieliä on maailmassa aika vähän. Ongelma nousee tässä kohdin antropologisesta näkökulmasta; miten voidaan oppia tuntemaan toista kieltä ja ensi kieltä puhuvien ihmisten keskustelua tutkimalla aina englanninkielisiä keskusteluita, kun englannin kielellä on niin erikoinen asema? Vaikka tutkittaisiin vain englanninkielisiä keskusteluita, englanti on vain yksi maailman kielistä ja se on myös sosiaalisesti hyvin erikoinen kieli verrattuna muihin kieliin.

Kun ajatellaan kulttuurien välisen viestinnän keskittymistä vain yhteen ja erikoiseen kieleen, teorian ekologinen luotettavuus on epäilyttävää. Kulttuurien välinen viestintä pyrkii ratkaisemaan arkielämää koskevaa ongelmaa eli eri kulttuurien jäsenten viestintää englannin kielellä, mutta se ei ole kehittänyt omaa teoriaa toisen ja ensi kielen puhujien keskustelusta. Englanninkielinen tapaus on liian



monimutkainen ensimmäiseksi tapaukseksi rakentaakseen toisen ja ensi kielen puhujien keskustelun ja yleensä kulttuurien välisen viestinnän teoriaa.

En mielellään kutsuisi tätä tutkimustani kulttuurien välisen viestinnän tutkimukseksi, sillä termi *kulttuurien välinen viestintä* on ongelmallinen. Luvussa 3 esitin kognitiivisen kulttuurin teoriaa ja kulttuurin käsitettä. Siinä kirjoitin, että kulttuurien välinen raja on hämärä, eikä yksilö kuulu yhteen kulttuuriin. Jokainen ihminen on eri kulttuurien kokoelma. Tällaisen kulttuurin käsitteen mukaan on turha puhua kulttuurienvälisyydestä, sillä jokainen kuuluu moniin kulttuureihin.

Kulttuurien välisen viestinnän pohjimmainen olettamuksena on se, että kuulumme eri "kulttuureihin" ja ongelma syntyy silloin kun eri "kulttuurin" jäsenet kohtaavat. Tässä kulttuuri nähdään jonakin konkreettisena olentona tai esineenä; esimerkiksi silloin kun japanilainen ja yhdysvaltalainen liikemiehet tapaavat, syntyy ongelmia, koska he ovat eri "kulttuurin" jäseniä. Väitin luvussa 3, kuinka ongelmallinen tällainen käsitys kulttuurista on, sillä se ei voi selittää sitä, miksi ihmiset ovat samaan aikaan erilaisia ja samanlaisia.

Sen lisäksi kulttuuri ei ole muuttumaton, valmiiksi tehty paketti, joka sijaitsee ihmisissä. Japanilaisen ja yhdysvaltalaisen viestintää on myös se prosessi, jossa kulttuuri tapahtuu. Kulttuuri on prosessi ja se on jatkuvasti muutoksessa. Siksi silloin kun japanilainen ja yhdysvaltalainen puhuvat toistensa kanssa, heidän välissä tapahtuu kulttuuria, joka on *heidän* kulttuuriaan. Keskustelu on yksi tärkeimpiä kulttuurisia prosesseja.

Siksi tutkimukseni ei ole "kulttuurien välinen" siinä mielessä, kuten yleensä tarkoitetaan. Tutkin juuri sitä prosessia, kulttuuria, joka tapahtuu koko ajan ihmisen interaktiossa. Vaikka informanttini ovat japanilaisia ja suomalaisia, jotka ovat kulttuurien välisen viestinnän tutkijoiden mukaan "eri kulttuurin jäseniä", tutkimuksen periaatteena

on tutkia heitä kuin vain suomalaisina tai japanilaisina.

#### 5.2.4 Japanilaisten ja suomalaisten keskustelu

Nykyään sosiaalianthropologia on alkanut tutkia globalismia, maailman taloutta ja kansainvälistä politiikkaa. Ennen kuin tällaisia monimutkaisia ilmiöitä alettiin tutkia, sosiaalianthropologit tutkivat pieniä yhteisöjä, niin sanottuja "koskemattomia" yhteisöjä, joissa on hyvin vähän kontaktia ulkopuolisen maailman kanssa ja jotka muodostavat kokonaisuutensa itse. Eli sosiaalianthropologiassa tutkittiin alussa yksinkertaisia ja pieniä yhteisöjä, mutta noin sadan vuoden jälkeen, tänä päivänä, siinä tutkitaan myös monimutkaisia, suuria yhteiskuntia.

Ehdotan, että tutkittaessa keskusteluakin on syytä aloittaa tutkimus ensin pienissä yhteisöissä ja sitten suurissa yhteiskunnissa. On monta eri tapaa tutkia keskustelua sosiaalianthropologisen tavan lisäksi ja jos tutkimuksen yksikkö ei ole yhteisö, ehkä ei ole syytä aloittaa tutkimusta pienestä yhteisöstä. Mutta jos tutkimus on sosiaalianthropologinen, pitää ottaa yhteisö tutkimuksen yksiköksi. Pieni yhteisö ei välttämättä ole vain jossakin kaukana teollistuneista maista, sillä pienen yhteisön käsite on itseasiassa analyyttinen.

Nykyisessä sosiaalianthropologiassa kritisoidaan aikaisempaa väärää käsitystä siitä, että kaukana teollistuneista maista olevalla pienellä yhteisöllä ei ole kontaktia ulkopuolisen maailman kanssa. Kuitenkin on etua rajoittaa tutkimusta ja aloittaa tutkiminen yksinkertaisemmasta monimutkaisempaan kuten sosiaalianthropologian historia on osoittanut.

Tutkimuskohteenani on japanilaisen ja suomalaisen keskustelu suomen kielellä. Tässä on ensinnäkin sellainen etu, että suomen kieltä tuskin käytetään lingua francana ja yleensä vain Suomessa puhutaan suomea. Eli suomen kielen puhujat ovat sekä paikallisesti että kulttuurisesti suhteellisen homogeeninen väestö verrattuna esimerkiksi

englannin kielen puhujiin. Toinen etu on se, että sekä japanilaiset että suomalaiset kasvavat yleensä hyvin homogeenisessa kielellisessä ympäristössä. Suomessa on noin kuusi prosenttia ruotsin kieltä ensi kielenään puhuvia, mutta alueellisesti suomenruotsalainen asutus keskittyy tiettyihin paikkoihin ja käytännössä suurin osa suomalaisista on yksikielisiä.

Valitsemalla suomalaisia ja japanilaisia informanteiksi voidaan välttää se ongelma, että on vaikeaa rajata ensi ja toista kieltä, sillä sekä japanilaiset että suomalaiset kasvavat yleensä yksikielisessä ympäristössä. Kolmas etu on se, että suomea puhuvat japanilaiset muodostavat erittäin pienen yhteisön. Suomessa asuu tällä hetkellä noin 600 japanilaista. Vaikka minulla ei ole tilastollista tietoa asiasta, luulen, että näistä 600 japanilaisesta suomea arkielämässä puhuvia ei ole paljon. Eli maailmassa on hyvin vähän japanilaisia, jotka puhuvat suomea, mikä helpottaa tutkimustani siten, että tutkimuskohde on tarpeeksi rajattu.

Toisaalta tämä aiheutti tutkimuksessa ongelmia; oli todella vaikeaa saada suomea puhuvia japanilaisia kiinni tutkimustani varten. Vain kaksi japanilaista suostuivat tulemaan informanteiksi. Monet eivät suostuneet, ja tämä ongelma on ratkaistava jatkotutkimuksessa.

### 5.2.5 Todellisen maailman ilmiö

Sosiaaliantropologit pyrkivät tekemään tutkimusta todellisesta arkielämästä. Etnografinen metodi mahdollistaa tämän tavoitteen. Se eroaa pohjimmiltaan kokeellisesta metodista ja perustuu lähes päinvastaiseen ajatukseen. Keskustelua toisella kielellä ei ole tutkittu käyttämällä etnografista metodologiaa johtuen kahdesta syystä.

Ensin sosiaaliantropologit ovat harvoin tutkineet toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua päätutkimuskohteena. Toiseksi toisen kielen oppimisen tutkimus on ollut lähestulkoon ainoa toiseen kieleen liittyviä ilmiöitä tutkiva tieteenala, ja sen pääpaino on oppiminen eikä interaktio

sinänsä. Sen lisäksi toisen kielen oppimisen tutkimuksen näkökulma on yleensä kielitieteellinen tai psykologinen, eikä siinä siksi yleensä käytetä etnografista metodia. Toisin sanoen toisen ja ensi kielen puhujien keskustelun ja ylipäätään interaktion tutkimus on jäänyt eri tieteenalojen väliin eikä sitä sen takia ole otettu huomioon.

Tutkimukseni päämäärä on selvittää tätä unohdettua ilmiötä, toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua. Toisen ja ensi kielen keskustelun tutkimus antaa tietoa, jota tarvitaan, jotta voidaan olla vuorovaikutuksessa eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa. Toisen kielen opetuksen kannalta toisen ja ensi kielen puhujien keskustelun tutkimus antaa tietoa siitä, mitä pitäisi oppia ja opettaa. Viime aikoina ”kulttuurin” tai ”kulttuurien välisen viestinnän” opetus on tullut toisen kielen opetuksessa tärkeäksi. Se tarkoittaa sitä, että monet ihmiset kärsivät interaktion vaikeudesta eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa.

Tällainen liike osoittaa kielitieteellistä kontekstista irrotetun, monologisen ja abstraktisen kielen käsitteen rajaa toisen kielen opetuksessa.<sup>1</sup> Ennen kuin puhutaan vain ”kulttuurin” opetuksesta, on syytä tietää mikä on ongelma ja miten se syntyy. Ongelma syntyy juuri silloin kun toisen ja ensi kielen puhujat keskustelevat. He eivät ymmärrä toisiaan, vaikka ”osaisivat toista kieltä hyvin”. Tämä on ehkä toisen kielen opetuksessa tapahtuvan ”kulttuurien välisen viestinnän” opetuksen ydin. Kuten kirjoitin luvussa 4, tämän ongelman ratkaisuun tarvitaan ajattelun muutosta. Ehdotin, että on hyvä lähteä yksilöllisestä näkökulmasta eli ”osata kieltä” ja asettaa kysymys sosiaalisesta näkökulmasta eli ”osata osallistua kieliyhteisöön”.

Jotta saadaan tietää, miten toisen kielen puhuja osallistuu ensi kieliyhteisön toimintoihin, on parasta tutkia miten se todella tapahtuu eli miten toisen ja ensi kielen puhujien keskustelu tapahtuu. Jos halutaan tietää, miten toisen ja ensi kielen puhujat keskustelevat

---

1. Välttääkseni väärinkäsityksen toistan vielä tarkoitavani sitä, että kielitieteellä on raja vain tietyssä asoissa toisen kielen opetuksen nähden, kuten ”kulttuurin” opetuksessa. Kielitiedekin on tärkeä ala suhteessa toisen kielen opetukseen.

todellisessa maailmassa, on syytä tutkia sitä käyttämällä etnografista metodia. Haluan tutkia juuri sitä, miten toisen ja ensi kielen puhujat, eli tässä tapauksessa miten Suomessa asuvat japanilaiset puhuvat suomalaisten kanssa arkielämässä. Tutkimukseni kautta voidaan tietää, miten toisen ja ensi kielen puhujien keskustelussa ongelmat, kuten keskustelun katkokset ja puhujien väärinkäsitykset, tapahtuvat. Ennen kuin toisen kielen opetuksen uusi ongelma leimataan vain ”kulttuurin” eroksi, on syytä aloittaa tutkia miten ongelma todella tapahtuu arkielämässä.

## 5.3 Metodi

### 5.3.1 Keskustelun kuvaus

Kun tehdään sosiaaliantropologista tutkimusta, siinä käytetään etnografista metodia kuten osallistuvaa havainnoitua, vapaata haastattelua jne. Kieliantropologiassa käytetään yleensä perinteisesti kielitieteellistä ja etnografista metodia samaan aikaan, ja se on ehkä yksi syy siihen, miksi kieliantropologia luokitellaan eri alaksi kuin sosiaaliantropologia. Mutta muissakin sosiaaliantropologian osissa voidaan käyttää etnografisen metodin lisäksi jotakin toista metodia apuna. Esimerkiksi talousantropologiassa voidaan käyttää taloustieteellistä metodia etnografisen metodin lisäksi; varsinkin suurkaupungeissa, joissa talousantropologit perinteisesti eivät ole tehneet tutkimusta, perinteisesti suuren yhteiskunnan taloutta tutkineen taloustieteen metodi olisi hyvä apuväline talousantropologeille.

Samalla tavoin kieliantropologiassakin voidaan käyttää kielitieteellistä metodia etnografisen metodin lisäksi eikä pidä kieliantropologian kielitieteellisen metodin käyttöä kieliantropologian erikoisuutena verrattuna muihin sosiaaliantropologian haaroihin. Kielitieteellisen metodin lisäksi keskusteluanalyysin metodi on tietysti

tärkeä keskusteluantropologiassa.

Sosiaaliantropologit kritisoivat keskustelunanalyysia siitä, ettei se ole ottanut huomioon muuta kuin omaa kulttuuria (Moerman 1988, 4). Kuitenkin tällaisen antropologisen kritiitin takana on implisiittisesti se perinteinen ajatus, että keskustelunanalyttikot tutkivat omassa yhteiskunnassaan ja keskusteluantropologit vieraassa, eksoottisessa yhteiskunnassa.

Tämä näkemys ei enää pidä paikkaansa. Kuten Duranti (1997) kirjoittaa, kieliantropologian ja sosiolingvistiikan ero ei johdu tutkimuskentän yhteiskunnan koosta vaan jokaisen alan erilaisesta näkökulmasta. Sama koskee keskusteluantropologiaa ja keskustelunanalyysia. Vaikka keskusteluantropologiassa käytettäisiin keskustelunanalyysin metodia etnografisen metodin lisäksi ja tutkittaisiin tutkijan omassa kulttuurissa, se ei muuta keskusteluantropologiaa keskustelunanalyysiksi.

Keskustelun transkription metodi ei ole syntynyt antropologiassa ja esimerkiksi viestintäetnografian perinteessä työskentelevät tutkijat eivät ole käyttäneet tarkkaa transkriptiota metodina. Keskustelunanalyysi aloitti käyttäen tarkkaa transkriptiota päämetodin. Viime aikoina keskustelunanalyysissa käytetään yhä useammin myös visuaalista aineistoa (Yamazaki ja Nishizaka 1997). Visuaalisen aineiston eli valokuvien ja videosta otettujen kuvien käyttö edistäisi myös keskusteluantropologista tutkimusta ja siinä aletaankin käyttää aktiivisesti visuaalista aineistoa transkription ja etnografisen metodin lisäksi.

Marjorie Harness Goodwin (1990) aikoi käyttää videokameraa tutkiessaan lasten keskustelua, mutta koska videokameran läsnäolo häiritsi lapsia, hän ei käyttänyt sitä. Kuitenkin Goodwin (1990) myöntää visuaalisen aineiston tärkeyttä tutkimuksessaan ja artikkelissaan "Byplay: Negotiating evaluation in storytelling" (1997) hän käyttää transkription lisäksi videosta otettuja kuvia aineistona.

Jos merkitys ja konteksti ymmärretään antropologisella tavalla, sellaiset tiedot kuten millainen keskustelijoita ympäröivä tila on, esimerkiksi ovatko keskustelijat hampurilaisravintolassa tai häjäjuhlissa, ovat yhtä tärkeitä kuin kieli. Myös sitä, miten he käyttävät ympäristössä olevaa materiaalia keskustelun aikana, esimerkiksi milloin keskustelijat juovat kahvia jos sitä on, pitäisi ajatella tarkasteltaessa keskustelua. Kielen ja vuorottelujäsennyksen tarkastelu ei riitä keskusteluantropologiassa; keho ja sen ympäristö ovat yhtä tärkeitä kuin kieli ja vuorottelujäsennys. Kuten entinen primatologi ja nykyinen antropologi Sugawara (1993) osoittaa, vaikka ihmisillä on kieli, ihmiset ovat vuorovaikutuksessa omalla kehollaan samalla tavoin kuin muut eläimet eikä kehon liikkeitä saa unohtaa tutkia tarkasteltaessa ihmisen interaktiota.

Kieliantropologiassa on ollut kaksi tapaa käyttää visuaalista aineistoa. Ensinnäkin kuvia käytetään samalla tavoin kuin kaikissa sosiaaliantropologisissa tutkimuksissa. Kuvioita ja valokuvia lisätään tekstiin, jotta voidaan näyttää millainen paikka kenttä on ja millaisessa paikassa tutkittava ilmiö tapahtuu. Tällaista kuvien käyttöä on tapahtunut jo etnografisen metodin kehityksen alkuvaiheessa; esimerkiksi Malinowski ([1922] 1984) käytti valokuvia tällä tavoin. Kieliantropologiassa kuvia on käytetty jo viestintäetnografian ajoista lähtien ja edelleenkin tämä näyttää olevan keskeinen tapa käyttää kuvia (esim. Darnell 1989; Duranti 1994; Goodwin 1995; Sidnell 1997; Sherzer 1983, 1989). Tällaisen kuvien käytön piirteitä on se, ettei niissä ole kuvattu keskustelijoiden toimintaa itse vaan sitä paikkaa, jossa keskustelu tapahtuu.

Toinen tapa käyttää kuvia on se, että lisätään visuaalista aineistoa transkription tueksi. Tämä eroaa paljon perinteisestä etnografisesta metodista ja se on lähtöisin keskusteluanalyysistä. Goodwin (1997) käyttää videosta otettua kuvia transkription yhteydessä ja näyttää kuvien avulla, miten keskustelijoiden katse ja kehon liikkeet muuttuvat

ajasta aikaan.

Itseasiassa on olemassa muitakin tapoja dokumentoida kehon liikkeitä. Yksi keino on kirjoittaa kielen transkription lisäksi kehon liikkeiden transkriptiota. Goodwin (1984) sekä Goodwin ja Goodwin (1992) ovat hyviä esimerkkejä tällaisesta tapauksesta ja näissä erityisesti katse on hyvin transkriptoitu kielen lisäksi. Toinen keino on piirtää kuviota, joka esittää miten esimerkiksi keskustelijan kädet liikkuvat keskustelun yhteydessä. Haviland (1993, 1996) piirtää keskustelijoiden kehon liikkeitä ja laittaa näitä kuvioita transkription viereen.

Kuvioiden käyttö on tietysti tehokasta, sillä se näyttää lukijalle miten keskustelija liikuttaa käsiään, millainen ilme hänellä on, jne. Kuitenkin käytän videosta otettuja kuvia enkä piirrettyjä kuvioita, sillä kuva on tarkempi ja selkeämpi kuin kuvio. Kuvilla voidaan näyttää lukijalle suoraan millainen ilme keskustelijoilla on. Videosta otettujen kuvien lisäksi on hyvä laittaa kehon liikettä transkriptioon ja käytän myös tätä metodia tarvittaessa.

Vaikka on olemassa eri metodeja käyttää kuvia, sitä metodia, jossa kuvia käytetään transkription apuna, on käytetty todella vähän. Halusin käyttää lisäksi myös kehon liikkeiden transkriptiota. Itseasiassa ei ole olemassa näitä kaikkia keinoja käyttävää vakituista metodia ja siksi kehittelin omaa metodiani esittää sekä kielellistä että visuaalista aineistoa (ks. 5.3.4).

### 5.3.2 Videokamera

Käytän analyysissäni kuvia näyttämään varsinkin keskustelijoiden ilmeitä ja katsetta. Yhdistämällä keskustelunanalyysin transkriptio ja visuaalinen metodi etnografiseen metodiin, keskustelua voidaan analysoida niin tarkkaan kuin keskustelunalyysissä tapahtuu ja samalla voidaan tarkastella keskustelua kulttuurina. Kun tutkitaan keskustelua etnografisesti, on tärkeää tutkia luonnollista keskustelua luonnollisessa kontekstissa eikä tutkijan kontrolloimaa keskustelua



kuten kokeellisessa tutkimuksessa tehdään.

Osallistuva havainnointi on keskeinen metodi keskusteluantropologiassakin. Sen vuoksi en itse luo keskustelun tilaisuutta keskustelijoille enkä anna keskustelijoille keskustelun aihetta. Kuten kaikki sosiaaliantropologitkin menevät itse kentälle, osallistuvat yhteisön toimintoihin ja havainnoivat ihmisiä, menen paikkaan, jossa ihmiset keskustelevat ja nauhoitan heidän keskusteluaan. Kuitenkin, vaikka haluan nauhoittaa mahdollisimman luonnollista keskustelua, en voi eettisistä syistä nauhoittaa keskustelua salaa. Pyysin aina etukäteen luvan nauhoittaa ja selitin mitä olin tekemässä. Tarvittaessa pyysin kirjallisesti lupaa ennen keskustelun nauhoitusta.

Jotta sain visuaalista aineistoa äänen lisäksi, käytin yleensä videokameraa enkä kasettinauhuria. Muutamassa tilanteessa oli fyysisesti mahdotonta käyttää videokameraa (esim. oli liian vähän tilaa videokameralle) ja silloin käytin vain kasettinauhuria. Videokameraan oli kytketty erillinen mikrofoni ja sillä oli aika pitkä jatkojohto, mutta silloin kun videokamera piti asettaa hyvin kauas keskustelijoista, käytin videokameran lisäksi kasettinauhuria, jotta pystyin nauhoittamaan ääntä hyvin. Nauhoituksen jälkeen yhdistin videokameralla kuvatun elokuvan<sup>2</sup> ja kasettinahurilla äänitetyn äänen tietokoneessa.

Vaikka kuinka kovasti yritettäisiin saada luonnollista keskustelua nauhoitetuksi, keskustelu ei ole ikinä luonnollista siinä mielessä, että videokameran ja tutkijan läsnäolo vaikuttaa keskusteluun. Tätä Duranti (1997, 118) kutsuu osallistuvan havainnoitsijan paradoksiksi; täytyy havainnoida keskustelua kerätäkseen aineistoa, mutta täytyy olla itse paikalla havainnoidakseen keskustelua. Täysin luonnollista keskustelua siis ei voida nauhoittaa, mutta voidaan pyrkiä mahdollisimman luonnolliseen keskusteluun. Siksi yritin asettaa videokameran ja nauhoittaa keskustelua mahdollisimman

---

2. Tarkoitan sanalla *elokuva* tietokoneessa digitaalisoitua videota.

huomaamattomasta paikasta. Tällä tavoin voidaan vähentää havainnoitsijan paradoksin ongelmaa.

Keskusteluantropologiassa on yksi erikoinen piire, joka eroaa tavallisesta etnografisesta metodista. Edellä kirjoitin osallistuvasta havainnoinnista ja sen tärkeydestä. On tärkeää, että tutkija itse menee kentälle ja osallistuu siihen yhteisöön jota havainnoi, ja tämä pitää paikkansa keskusteluantropologiassakin. Mutta silloin kun nauhoitetaan keskustelua, tutkija ei yleensä osallistu keskusteluun ja havainnoi informantteja hiljaa. Goodwin (1990) kirjoittaa, että silloin kun tutkija havainnoi ja nauhoittaa keskustelua, hän ei ole osallistuva havainnoitsija vaan vain havainnoitsija. Silloin kun nauhoitin ja havainnoin suomalaisten keskustelua, en osallistunut keskusteluun, sillä se selvästi vaikuttaa suomalaiset keskusteluun.

### 5.3.3 Tietokoneavusteinen analyysi

Koska kehon liikkeet ja ilmeet tapahtuvat samaan aikaan kielen kanssa, on hyvä esittää kuvat ja transkriptiot yhdessä. Halusin laittaa kuvat ja transkriptiot vielä kiinteämmin toistensa yhteyteen kuin Goodwin (1997) on tehnyt. Goodwin laittaa transkriptioon merkin, joka osoittaa kuvan paikan keskustelussa, mutta kuvat eivät ole lähellä transkriptiota. Päätin laittaa kuvat ja transkriptiot samalle riville, silloin kun näytän visuaalista aineistoa. Tällä tavoin voidaan helposti tunnistaa mistä keskustelun kohdasta kuva on otettu ja voidaan tarkastella miten keskustelijoiden kehon liikkeet ovat muuttuneet riveittäin.

Kuvia ei ole otettu suoraan videokamerasta. Kaikki videonauhat on ensin muutettu tietokoneessa digitaaliseksi elokuvaksi ja kuvat on sen jälkeen otettu siitä elokuvasta. Tällä tavoin voidaan ottaa elokuvasta kuvaa hyvällä laadulla ja oikeasta paikasta. Analyysi on siis tehty pääosin tietokoneella ja analyysin aikana tietokoneen työpöytä näyttää seuraavalta.



Kuvio 6. Työpöytä

Vasemmalla ylhäällä on varsinainen paikka, jossa elokuva näkyy. Tässä elokuvaa voidaan katsoa samalla tavoin kuin television ruudussa katsotaan videota. Sen lisäksi tässä voidaan katsoa elokuvaa hitaammin (myös nopeammin) kuin normaalilla nopeudella, mikä antaa mahdollisuuden tarkastella tiettyjä kohtia hyvin tarkkaan. Alla olevassa paikassa voidaan muokata elokuvaa ja siinä näkyy ajan pituus. Silloin kun haluan mitata tauon pituutta, mittaan sen tässä; haluttaessa voidaan mitata 1/100 sekunnin tarkkuudella.

Tällaisen elokuvaohjelman käytön etu verrattuna videolaitteeseen on se, että vaikka katsottaisiin kuinka monta kertaa tahansa samaa pätkää, kuva tai äänen laatu ei huonone. Sen lisäksi elokuvassa on helpompaa kuin videolaitteessa katsoa samaa kohtaa uudestaan ja uudestaan, mikä on tärkeää keskustelun tutkimuksessa. Tauon mittaaminen voidaan tehdä tarkemmin ja luotettavammin kuin käyttämällä sekuntikelloa, sillä tietokone laskee tauon pituuden.

1990-luvun alussa Goodwin (1993) mainitsi elokuvaohjelman käytön mahdollisuuden ihmisen interaktion tutkimuksessa, vaikka silloin hän

ei ollut käyttänyt sitä. Nyt 1990-luvun lopussa elokuvaohjelman käyttö on paljon helpompaa kuin 1990-luvun alussa ja tietokoneavusteinen keskustelun tutkimus näyttää tehokkaalta.

#### 5.3.4 Transkriptio

Transkriptiossa käytin melkein samoja keinoja kuin mitä keskusteluanalyysissa yleensä käytetään. Transkription säännöt ovat seuraavat.

##### Esimerkki

2 (.2)  
 3 EA: °ja spinatti?=  
 4 AH: =mhmh spinaat[ti  
 5 EA: [pinaatti?

- Sulussa on tauon pituus (1/10 sekuntia). "(.)" tarkoittaa lyhyempää taukoa kuin 0,2 sekuntia.
- Hiljaisella äänellä sanottuun sanaan on laitettu "°".
- Kysymysmerkki "?" tarkoittaa intonaation nousua.
- "=" osoittaa, että seuraava puhe jatkuu ilman taukoa.
- "[" on paikka, jossa puheet menevät päällekkäin.
- Lihavoidussa kohdassa ääni on voimakas.

Silloin kun kuvat ja transkriptiot on laitettu yhteen, se näyttää esimerkiksi seuraavalta.



5 EA: pinaatti?  
 ((kulmakarvat ylös))

Tämä tapa ei ole keskusteluanalyysin varsinainen tapa vaan oma keksintöni. Sain perusidean Goodwinilta (1997), mutta laitan itse kuvat ja transkriptiot samaan riviin, jotta lukija voi katsoa miten kehon

liikkeetkin etenevät riveittäin samalla tavoin kuin kieli. Paransin myös kuvien laatua digitaalisoinnalla videota ja piirsin kuvien päälle liikkeitä osoittavia nuolia.

Vasemmalla palstalla on kuva ja oikealla transkriptio, ja kuva on otettu siinä transkription kohdassa, jossa on merkki "●" (kamera). Kuviin on lisätty piirroksia, jotka osoittavat, mihin kuvassa pitää kiinnittää huomiota. Piirrokset myös osoittavat, miten keskustelija liikkuu. Siksi oikealla olevaan transkriptioonkin on laitettu kaksoissuluissa "(( ))" selitys, miten keskustelijan keho liikkuu.

## 6

# AINEISTO JA ANALYYSI

### 6.1 Keskustelu toisella ja ensi kielellä

Tutkimukseni pääaineisto koostuu suomenkielisestä japanilais-suomalaisesta keskustelusta. Vaikka osallistuva havainnointi on tärkeä metodi tutkimuksessani, on itse asiassa melko mahdotonta kerätä japanilais-suomalaista keskustelua vain osallistumalla yhteisöön. Ensinnäkin suomea puhuvia japanilaisia on vain vähän. Toiseksi he ovat maantieteellisesti levinneet laajalle alueelle. Tarkoituksenani oli nauhoittaa Suomessa japanilais-suomalaista keskustelua, ja käytännössä oli mahdotonta löytää sellaista tilannetta, jossa japanilaiset ja suomalaiset keskustelevat suomeksi.

Vaikka pitäisi kerätä mahdollisimman luonnollista keskustelua, oli mahdotonta löytää sattumalta sopivaa tilannetta ja siksi päätin pyytää japanilaisia puhumaan suomalaisten kanssa. Kuitenkaan en kontrolloinut mitään keskustelun sisältöä koskevia asioita. Pyysin vain japanilaisia ja suomalaisia keskustelemaan toistensa kanssa. Keskustelijat ovat periaatteessa tuttuja toisilleen. Olen yrittänyt saada suomea puhuvia japanilaisia tulemaan videoitaviksi, mutta tuloksena on, että vain kaksi japanilaista suostui pyyntöni.

Olen siis nauhoittanut kaksi japanilais-suomalaista keskustelua, joista yksi on seuraava keskustelu. AH on suomalainen ja EA on japanilainen. AH ja EA keskustelevat AH:n kaverin luona Helsingissa.

AH ja EA ovat nähneet toisiensa kerran aikaisemmin, mutta eivät ole vielä jutelleet toistensa kanssa.

### 6.1.1 "Spinaatti"

Seruaavan kesksteulun ainaka AH ja EA keskustelevat vihanneksista. EA kysyy AH:lta, mitä vihanneksia suomalaiset syövät talvella. EA valittaa, ettei Suomessa näy talvella erilaisia tuoreita vihanneksia, varsinkaan vihreitä vihanneksia kaupoissa. Vaikka Suomessa on porkkanoita, sipuleita ja perunoita talvellakin, hänen ongelmansa on se, ettei hän pidä porkkanoista ja sipuleista, ja hän kyllästyi perunoihin. Sitten AH kysyy, millaisia vihanneksia Japanissa syödään. EA sanoo, että Japanissa syödään munakoisoja, mutta Suomessa munakoiso on kallista ja se on suurempi kuin japanilainen munakoiso. Eli munakoisokaan ei oikein kelpaa hänelle arkielämän vihannekseksi Suomessa. EA näyttää AH:lle minkäkokoinen japanilainen munakoiso on ja sen jälkeen tulee seuraava keskustelu.

#### Keskustelu 1

- |   |     |  |
|---|-----|--|
| 1 | EA: | °ja °ja:                               |
| 2 |     | (.2)                                   |
| 3 |     | °ja (.) spinaatti?=<br>=mhmh spinaatti |
| 4 | AH: |  |

EA haluaa selittää sitä, että Japanissa on talvellakin tuoretta pinaattia saatavissa. Hän yrittää jatkaa puhettaan käyttämällä konjuktiota *ja* kaksi kertaa ja hän myös venyttää toista sanaa *ja*. Hänellä on aikomus jatkaa lausettaan ja hän haluaa pitää vielä puheenvuoronsa. Sen jälkeen tulee lyhyt tauko, noin 0,2 sekunnin mittainen, ja tämän tauon jälkeen EA vielä sanoo *ja*. Tämän 0,2 sekunnin tauon aikana EA miettii, mitä hän sanoo seuraavaksi.

Tämä osoittaa sen, että vaikka hän haluaa jatkaa puheenvuoroaan ja hänen pitäisi jatkaa ilman taukoa kun kerran lausuu konjuktiota *ja*, hän ei voi jostakin syystä jatkaa puhettaan heti. Tällöin hän miettii ja lopuksi sanoo sanan *spinaatti*, jota ei ole suomen kielessä.

Miksi tätä taukoa ei keskeytetty, vaikka periaatteessa AH:n on mahdollista sanoa jotain tai ottaa puheenvuoro? Se, että tässä on puhdas tauko ja EA:n puheenvuoro jatkuu, osoittaa sen, että sana *ja* ja sen toistaminen signalisoi AH:lle, että EA miettii. Itse asiassa AH tietää, että EA:lle suomi on toinen kieli. Sanan *ja* toisto, sitä seuraava tauko ja sen jälkeen tuleva *ja spinaatti* osoittaa AH:lle, että EA miettii mitä sanoisi. AH tietää, että sanan *ja* jälkeen pitäisi tulla joku sana. Siksi AH reagoi sanomalla *mhm* hyvin nopeasti kun EA sanoo sen sanan, mitä hän on odottanut.

Se, ettei AH sano mitään riveillä 1–3 ja sanoo *mhmh spinaatti* rivillä 4 osoittaa meille sen, että AH tietää EA:n miettivän ja etsivän jotakin sanaa. Tämä on se syy, miksi EA voi pitää puheenvuoronsa siihen saakka, että löytää sanan.

Katsotaan aineistosta uudestaan, miten tämä prosessi tapahtui. Kuvien avulla voidaan tietää varmemmin, oliko EA etsimässä sanaa ja ymmärsikö AH sen. Riveillä 1 ja 2 EA ei katso AH:ta. Kun hän muisti tai keksi sanan *spinaatti*, hän kääntyy ja katsoo AH:ta suoraan silmiin.



1 EA: °ja °ja:  
2     ■ (.2)  
      ((kääntyy))



3     °ja (.) spina ■atti?=  
      ((miettivä ilme))





4 AH: =mh mh spinaatti  
((nyökkää))

On huomattava, ettei AH sano oikeaa suomen kielen sanaa *pinaatti*, vaan hän sanoo *spinaatti*, vaikka onkin suomalainen. Sellaista sanaa ei ole suomen kielessä, mutta toistamalla saman sanan AH osoittaa, että hän ymmärtää mitä EA tarkoittaa. Tässä tapauksessa on ainakin kaksi mahdollisuutta selittää, miksi hän sanoi *spinaatti* eikä *pinaatti*. Ensimmäinen mahdollisuus on se, että AH sanoi *spinaatti* puhtaasti vahingossa. AH odottaa EA:n jatkuvaa puhettaan seuraavaksi jollain sanalla ja hän reagoi nopeasti siihen, koska hän ymmärtää, mitä EA haluaa sanoa. Siksi hän myöntelee sanomalla *mhmh* ja toistaa sitten saman sanan *spinaatti*.

Toinen mahdollisuus on se, että AH sanoo *spinaatti* tahallaan. AH haluaa osoittaa ymmärryksensä kohteliaasti sanomalla aivan saman sanan kuin minkä EA sanoo, vaikka se onkin väärin. AH olisi voinut sanoa esimerkiksi ”*mhmh pinaatti*” korjaamalla tuon sanan epäsuoraan. Tästä aineistosta ei voida päätellä, kumpi mahdollisuus näyttää todennäköisemmältä, mutta jos ajatellaan sitä, että sana *spinaatti* on hyvin lähellä sanaa *pinaatti*, ja AH reagoi heti kun EA sanoo *spinaatti*, on suurempi todennäköisyys, että se oli vahinko. Tämä asia ei ole kuitenkaan niin tärkeä tässä tapauksessa, sillä en aio ottaa selville sitä, onko AH kohtelias EA:lle vai ei.

Tärkeää on, että AH ymmärtää EA:n väärin sanoman sanan kontekstista. Tässä kontekstina on se, että puhutaan japanilaisista vihanneksista. Tämä ehkä riittää siihen, että sana *spinaatti* ymmärretään, sen lisäksi, että se on hyvin lähellä sanaa *pinaatti*. Myös se, että AH tietää EA:n olevan toisen kielen puhuja, auttaa AH:ta

ymmärtämään epätäydellistä tietoa.

Keskustelu 1

- |   |     |   |                      |
|---|-----|---|----------------------|
| 1 | EA: | °ja °ja:                                |                      |
| 2 |     | (.2)                                    |                      |
| 3 |     | °ja (.) spinaatti?=<br>=mhmh spinaat[ti |                      |
| 4 | AH: |   |                      |
| 5 | EA: |   | [pinaatti? [pinaatti |
| 6 | AH: |   | [joo                 |
| 7 | EA: | mmm                                     |                      |

EA ehkä muistaa, että oikea suomen kielen sana, jonka hän haluaa sanoa, on *pinaatti*, koska hän sanoo sen itse rivillä 5. Täten edellä kirjoittamani arvaus, että hän muistaa kyseisen sanan, näyttäisi olevan oikein. Vaikka AH ymmärtää, mitä EA tarkoittaa väärällä sanalla *spinaatti*, EA ei huomaa sitä heti rivin 4 aikana. AH:n *mhmh* ei riitä EA:lle huomaamaan, että AH ymmärtää sanan. EA haluaa vielä varmistaa, että AH ymmärtää, mitä EA haluaa ilmaista, ja sanoo kovalla äänellä *pinaatti?*.

Tämä ensin sanottu *pinaatti* kuulostaa, ja näyttää vielä epävarmalta, onko se oikea suomen kielen sana vai ei. Sanan *pinaatti* intonaatio on ylöspäin eli EA kysyy jotakin ja hänellä on kysyvä ilmekin. Mutta aineiston täytyy todistaa, että hän todella kysyy. Ensimmäisen sanan *pinaatti* jälkeen EA toistaa saman sanan, tällä kertaa intonaatio on alaspäin. AH puolestaan varmistaa, että hän ymmärtää mitä EA sanoo, ja osoittaa sen EA:lle sanomalla *joo*, joka on vahvempi kuin *mhmh*. Tämä *joo* tapahtuu melko samaan aikaan kuin EA:n kovalla äänellä toistama sana *pinaatti*.

Tästä voidaan tietää, että EA:n ensimmäinen sana *pinaatti* onkin kysymys, ja se, että hänen ilmeensä näyttää kysyvältä, on uskottavaa. Eli vasta rivillä 5 toisen sanan ilmaisemisen aikana EA on varma siitä, että AH ymmärtää mitä hän tarkoittaa. EA:n intonaatio laskee siksi juuri rivillä 5 toisen sanan *pinaatti* aikana. Rivillä 5 olevan ensimmäisen sanan aikana on EA:lle siis kysyvä ilme ja toisen sanan aikana sellainen ilme, että hän ymmärtää jotakin.



5 EA: pinaatti?  
((kulmakarvat ylös))



piinaatti  
((nyökkää))

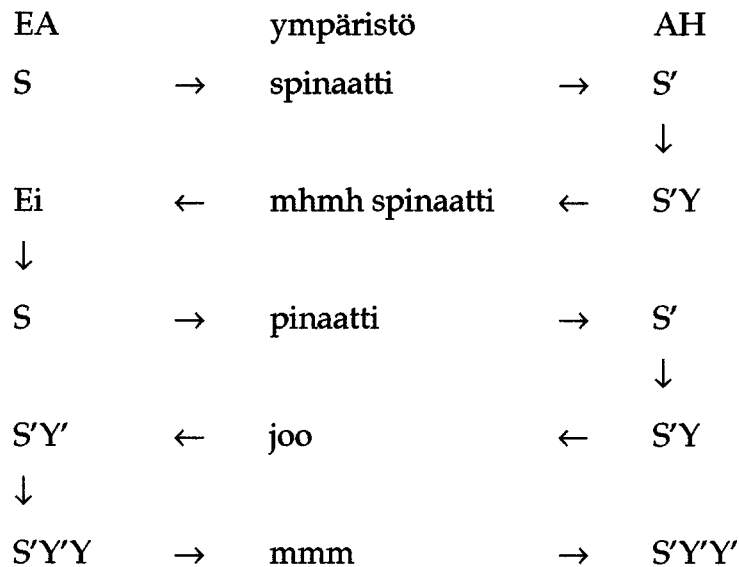
Tämän asian varmistaa myös EA:n *mmm* rivillä 7. Rivillä 6 AH sanoo *joo* ja rivillä 7 EA sanoo *mmm*, eli nyt ongelma on ratkaistu ja AH:lle ja EA:lle on syntynyt kulttuurinen merkitys. Analysoidaan tätä keskustelua tarkemmin antropologisesta näkökulmasta ja yritetään katsoa miten tämä kulttuurinen prosessi tapahtuu.

#### Keskustelu 1

1	EA:	°ja °ja:	
2		(.2)	
3		°ja (.) spinaatti?= =mhmh spinaat[ti	
4	AH:		
5	EA:		[pinaatti? [pinaatti
6	AH:		[joo
7	EA:	mmm	

Riveillä 1 ja 2 EA:lla on oma sisäinen representaatio, mutta hän ei osaa ilmaista sitä ulos ympäristöön. AH ei tiedä, mitä EA tarkoittaa, sillä sen merkitys on vain EA:n sisällä, joten AH ei voi tietää sitä. Eli tässä kohdin kulttuurinen merkitys ei ole vielä syntynyt. Rivillä 3 EA ilmaisee sisäisen representaationsa sanoilla ulos ympäristöön, ja AH voi havainnoida, mitä EA saattaa tarkoittaa. EA ei ole vielä varma, onko hänen merkityksensä jaettu AH:n kanssa vai ei. Ilmeisesti AH ymmärsi EA:n merkityksen ja osoittaa tätä ymmärrystään EA:lle rivillä

4. EA ei vielä ymmärtänyt sitä, että AH ymmärsi mitä hän tarkoitti, ja jatkaa oman merkityksensä ilmaisemista rivillä 5. Siksi AH vahvistaa rivillä 6, että hän ymmärtää mitä EA tarkoittaa rivillä 5. Sitten EA:kin ymmärtää sen, että AH ymmärsi hänen merkityksensä ja ilmaisee tämän rivillä 7. Tätä voidaan kuvata seuraavalla tavoin.



S on EA:n sisäinen representaatio, joka on ympäristössä toiminnan kautta eli sanomalla sana *spinaatti*. Kuten esitin edellä, AH ymmärsi tämän. Siksi AH:lla on samanlainen sisäinen representaatio kuin EA:lla ja se on S' eli S:n transformoitu versio. On huomattava, ettei AH:n sisäinen representaatio ole sama kuin EA:n, vaikka AH ymmärsi EA:n tarkoituksen. Kuten Sperber (1996) toteaa, silloin kun yhden ihmisen sisäinen representaatio siirtyy toisen ihmisen sisäiseksi representaatioksi, tapahtuu transformaatio. Mutta kuten Strauss ja Quinn (1997) toteavat, transformaatio ei haittaa kulttuurin rakentumisessa, koska representaation samanlaisuus riittää; lisäksi aivan saman representaation rakentuminen kahdessa ihmisessä on mahdotonta. Transformaatio on normi, eikä vahinko kulttuurin leviämisessä (Sperber 1996).

Vaikka EA:n sisäinen representaatio siirtyi AH:lle, AH:n ymmärryksen osoittaminen eli S'Y epäonnistui leviämään EA:lle. EA:lla on nyt toinen representaatio, jonka merkitys on sama, mutta sana on eri

eli *pinaatti*. Tämä meni taas perille AH:lle ja AH:n ymmärtämisen osoittaminenkin onnistui tällä kertaa eli EA:lla on nyt S'Y', AH:n ymmärtäminen. EA haluaa osoittaa ymmärtävänsä (S'Y'Y) ja sana *mmm* meni perille muodossa S'Y'Y'.

Tietysti EA:lla oleva representaatio S ja AH:lla oleva representaatio S' ovat hieman erilaiset. Mutta emme voi tietää, millainen pinaatti heidän mielessään on. Esimerkiksi Suomessa ja Japanissa oleva pinaatti saattaa olla erikokoista tai -väristä. Assosiaatiot pinaattiin saattavat olla hyvin erilaisia. Japanilaiset syövät pinaattia eri tavalla kuin suomalaiset. Esimerkiksi Japanissa pinaattia keitetään kuumassa vedessä vähän aikaa ja kun se on keitetty, se jäähdytetään. Sen jälkeen sitä laitetaan jokaisen ruokailijan pienelle lautaselle, ja sen päälle kaadetaan soijakastiketta. Tämä ruoka on nimeltään *ohitashi*, mutta Suomessa ei yleensä syödä pinaattia tällä tavoin.

Kysymykseni tässä on se, että vaikka pinaatit ovat erilaisia ja assosiaatiot pinaattiinkin ovat erilaisia suomalaisille ja japanilaisille, miksi tässä aineistossa EA ja AH kuitenkin ymmärtävät toisiaan? Vastaus itse on aika helppo. Siksi, että tässä keskustelussa aiheena on talvella kaupoissa olevat vihannekset Japanissa, ja jos viitataan kielellisesti siihen vihannekseen, se *riittää* heidän keskustelussaan.

Mutta tästä voidaan tietää, kuinka voimakas tekijä konteksti on merkityksen tulkitsemisessa. Tässä tapauksessa konteksti on se, mitä nämä kaksi keskustelijaa tietävät tai sopivat epäsuoraan tästä keskustelusta. Ajatellaan esimerkiksi sellaista kontekstia, jossa molemmat ovat kauppiaita ja toinen haluaa tietää tarkemmin millaisia vihanneksia Japanissa on. Silloin ei ehkä riitä sanoa vain *pinaatti*, vaan tarvitaan lisää tietoa pinaatista, jotta näiden kahden väliin syntyy tarvittava kulttuurinen merkitys.

Konteksti on kuitenkin dynaaminen. Se ei ole mikään pysyvä esine, vaan se on enemmän jatkuva prosessi. Tämän hetken konteksti tuottaa seuraavan hetken kontekstia. Kuten Goodwin ja Duranti (1992)

osoittavat, keskustelu tapahtuu tietyssä kontekstissa ja konteksti ohjaa keskustelua, mutta myös keskustelu muuttaa kontekstia. Koska konteksti on prosessi, tämän hetken keskustelu muuttaa seuraavan hetken prosessia.

### 6.1.2 Tuore pinaatti

Katsotaan mitä edellisen keskustelun jälkeen tapahtuu.

#### Keskustelu 1

- |    |     |  |
|----|-----|--|
| 7  | EA: | [mmm   |
| 8  | AH: | [niin justi meillä sitä on vain pakastet[tuna              |
| 9  | EA: | [mmm mmm   |
| 10 | AH: | °joo   |
| 11 | EA: | mmm  |
| 12 |     | (.)  |
| 13 | AH: | niin te saatte sit tuoreena sitä (.) talvellakin Japanissa |
| 14 |     | (.)  |
| 15 | EA: | <b>tuoreena</b>  |
| 16 | AH: | joo  |
| 17 | EA: | joo ja kurpitsa ja kaikki                                  |
| 18 | AH: | just   |

Vaikka äsken se tieto, että pinaattia on kaupassa Japanissa, oli tarpeellinen EA:n ja AH:n keskustelussa, nyt tilanne on erilainen. Äskeinen keskustelu on luonut uuden kontekstin, jossa tämä keskustelu tapahtuu. AH:lle tulee mieleen, että Suomessa pinaattia saa kaupasta vain pakastettuna. EA ymmärtää tämän heti, koska hän sanoo rivillä 9 *mmm* eli "ymmärrän" hyvin nopeasti, melko päällekkäin AH:n sanan *pakastettuna* kanssa. Riveillä 10 ja 11 tämä aihe loppuu. Rivin 12 lyhyen tauon jälkeen rivillä 13 AH puhuu japanilaisen pinaatin muodosta, vaikka tästä asiasta ei ole puhuttu tätä ennen heidän keskustelussaan. Tästä seuraa lyhyt tauko rivillä 14.

Mikä on rivin 13 lauseen merkitys? Voidaan ajatella, että sen merkitys on oikeastaan sekä AH:lle että EA:lle epävarma; syntaktisesti tämä lause ei ole kysymysmuodossa, mutta tässä kontekstissa se ei näytä ihan väitelauseeltaan. Miten voidaan tietää, onko tämä väitevai kysymyslause? Perinteisen kielitieteellisen selityksen mukaan tämä

ei ole kysymyslause, koska sillä ei ole kysymyslauseen muotoa. Mutta *ketkä* päättävät, onko tämä väite- vai kysymyslause? Eivät tieteilijät vaan puhujat tulkitsevat, ja siksi on syytä tarkastella sitä, miten puhujat tulkitsevat tämä lauseen.

Eli antropologisesti katsottuna tässä ei ole kysymys siitä, onko lause sinänsä kysymyslause vai ei. Kysymys on pikemminkin siitä, miten puhujat eli osallistujat ymmärtävät tai eivät ymmärrä kieltä. Yhdessä sanassa, lauseessa tai diskurssissa on loputtomasti merkityksiä. Haluan nimenomaan tietää osallistujien ymmärtämästä merkityksestä ja siitä, miten osallistujat tulkitsevat toimintaansa. Osallistujien tulkitsemasta merkityksestä voidaan tietää tutkimalla vaihe vaiheelta kielellistä toimintaa.

Antropologian kielellä puhuttaessa ei ole tarpeellista analysoida keskustelua tai mitä tahansa inhimillistä toimintaa vain etisistisesti alusta loppuun asti. Kun tutkitaan keskustelua antropologisesti täytyy liikkua sekä etisistisen että emisistisen näkökulman välissä. Pelkkä etisistinen tutkimus voi helposti laiminlyödä tärkeää kulttuurista merkitystä. Kun yritetään tarkastella aineistoa emisistisesti, se on juuri samaa kuin mitä edellä kirjoitin; etsiä *heidän* merkitystään, keskustelun osallistujien merkitystä, aineiston syvästä analyysistä. Mutta silti ei kannata lopettaa siihen; kun se on tehty, voidaan siirtyä toiseen asiaan, etisistiseen tarkasteluun. Naturalistisessa tutkimuksessa täytyy vielä pyrkiä selvittämään, miten ilmiö on tapahtunut. Ensin täytyy etsiä merkitystä ja sitten selvittää sitä mekanismia, miten merkitys syntyy.

Kun etsitään merkitystä, konteksti on tärkeä käsite, mutta kuten Hanks (1996, 140) toteaa, kontekstin käsite on vaikea ja se on niin kuin varjo; konteksti pakenee, joka seuraa sitä, ja se seuraa sitä, joka sitä pakenee. Loppujen lopuksi konteksti on teoreettinen konstruktio, eikä se ole muuta kuin se maailma, jossa kielellinen toiminta tapahtuu. Kuitenkin tutkimusta tehdessä kontekstin käsite auttaa paljon.

Antropologiassa keskustelu nähdään sosiaalisena toimintana. Se

tarkoittaa, että ihmiset toimivat interaktiivisesti, ja siksi täytyy tarkastella keskustelun interaktiivisesti tapahtuvaa tasoa, eikä pelkkää yksilön puheen tasoa. Siksi keskustelussa tapahtuvien toimintojen merkitys on interaktiivisesti rakennettu. Mielestäni lause, joka on aineistostani rivillä 13, on kysymyslause. Tämän lauseen intonaatio on laskeva eikä se syntaktisestikaan näytä kysymyslauseelta. Se ei ole sinänsä kysymyslause irrotettuna kontekstista. Kuitenkin tästä aineistosta voidaan todistaa, että osallistujat tulkitsevat tämän lauseen kysymyslauseeksi heidän interaktiossaan. Seuraavaksi esitän aineiston avulla, miten tämä lause on ymmärretty kysymyslauseena.

Kun katsotaan vain riviä 13, on aika vaikeaa arvata, onko AH sanonut lauseen kysymyksenä vai ei. Mutta kun lausetta ja sen ympäristöä katsotaan tarkemmin, siellä on tärkeä vihje, joka tukee ajatusta, että AH itseasiassa kysyy tällä lauseella jotakin EA:lta. Sanan *tuoreena* päälle on laitettu painopiste ja sen jälkeen tapahtuu lyhyt kauko. Tämän lauseen tärkein sana on *tuoreena*, sillä se on painotetuin. Ennen tätä ei ole puhuttu siitä, onko Japanissa oleva pinaatti tuoretta, ja tämän jälkeen keskustelijat puhuvat siitä, että Japanissa on myös kuivattua pinaattia. Eli tässä keskustelussa japanilaisen pinaatin muoto, se, että sitä saa tuoreena, on uusi aihe.

Rivillä 8 AH sanoi ”meillä sitä on vain pakastettuna”. Tämä aikaisempi puhe on johtanut rivin 13 lausetta, sillä jos pinaattia ei ole pakastettuna, toinen mahdollisuus on se, että sitä on tuoreena. Rivi 8 toimii siis rivin 13 kontekstina ja tästä kontekstista voidaan myös tietää, että rivin 13 lauseen pääsana on *tuoreena*, joka on kontrastoitu sanan *pakastettuna* kanssa.

Se, että AH kysyy juuri siitä, onko pinaattia saatavana tuoreena Japanissa, on paremmin osoitettavissa kuvien avulla.





13 AH: niin te saatte ☹ sit  
((ei hymyä))



tuoreena sitä ☺(.)  
((hymyilee))



talvellakin ☺ Japanissa  
((hymy jatkuu))

Siihen asti kun AH sanoo *sitä*, hänen ilmeensä on samanlainen. Mutta juuri silloin kun hän sanoo sanan *sitä* loppuun asti, hän hymyilee EA:lle. Sen jälkeen kun AH sanoo *sitä* ja hymyilee, tulee lyhyt tauko. Miksi tässä on tauko?

AH haluaa tässä kohdin jonkinlaista reaktiota EA:lta, mutta EA ei reagoi millään tavalla. Eli sanan *sitä* jälkeen ilmaisemallaan hymyllä AH yrittää saada EA:ta reagoimaan jotenkin. Tauko syntyy siksi, että vaikka AH pyrkii saamaan EA:n reagoimaan hymyilemällä, EA ei ymmärrä sitä, että AH haluaa sillä tavoin hänen reagoivan. Millaista reaktiota AH sitten odottaa? Edellä mainitusta rivin 13 sanan *tuoreena* painottamisesta on loogista ajatella niin, että AH kysyy EA:lta, "saako pinaatti tuoreena?".

Jos EA ymmärtäisi heti, että AH oikeastaan kysyy, hänellä olisi mahdollisuus sanoa jotakin myönteistä nopeasti AH:n puheenvuoron

jälkeen kuten esimerkiksi *joo*. AH:n aikomus kysyä pinaatin muodosta ei mene perille heti sen jälkeen kuin hän sanoo *sitä*. Koska AH ei saa reaktiota, hän jatkaa puhettaan ”talvellakin Japanissa” vielä hymyilemällä, mutta silti EA ei huomaa, että AH kysyy häneltä jotakin. Siksi seuraa taas lyhyt tauko sen jälkeen kun AH sanoo *Japanissa*.

Rivien 13–14 aikana AH:n ja EA:n ilmeet ovat erilaiset. AH aloittaa hymyillä rivillä 13 ja jatkaa hymyään tauon aikanakin rivillä 14, mutta EA:n ilme pysyy samana rivien 13–14 aikana, keskittyen katsomaan AH:ta, kuten yllä olevat kuvat näyttävät. Tästäkin voidaan päätellä, että EA ei ymmärrä mitä AH tarkoittaa rivien 13–14 aikana.

Vasta rivillä 15 EA huomaa sen, että häneltä on kysytty jotakin. Hänen ilmeensä muuttuu yhtäkkiä; hän laajentaa silmiään ja nostaa kulmakarvojaan. Tämä osoittaa, että hän huomaa jotakin.



14 (.)



15 EA: tuo reena  
((Kulmakarvat ylös))

EA huomaa siis rivillä 15, että hänelle on esitetty kysymys, mutta hän ei kuitenkaan ole vielä varma siitä, mistä AH on kysynyt. Jos EA olisi ymmärtänyt täysin, mistä on kysymys, hän olisi vastannut vain myönteisesti kuten hän tekee rivillä 17. Tässä hän vain arvaa AH:n kysyvän sitä, saako Japanissa pinaattia tuoreena. Mutta koska hän ei ole kuitenkaan varma siitä, hän varmistaa sen toistamalla samaa sanaa

ja odottaa vastausta AH:lta. Tärkeää tässä on se, että EA sanoo vain *tuoreena*, eikä hän sano sitä kysymysmuodossa ”tuoreenako?”. Tämä on epätäydellinen tieto, mutta rivin 13 aikana tapahtuneen tauon ja rivin 14 tauon takia AH ymmärtää, että EA vasta nyt huomaa hänen kysymyksensä. AH tulkitsee rivin 15 heti kysymyksenä, sillä AH vastaa rivillä 16 *joo*.

EA:n ilme on myös helpottanut AH:n ymmärtämistä. Kuten edellä kirjoitin, rivillä 15 EA:lla on kysyvä ilme; tämä ilme jatkuu vielä silloin kun AH sanoo *joo* rivillä 16. Rivillä 17:llä EA:lla ei ole enää kysyvä ilme; riveillä 17–18 keskustelu sujuu hyvin ja tämä keskustelun osa loppuu tähän.



16 AH: *joo* ☛  
((EA:lla kysyvä ilme))

Riviä 13 voidaan tarkastella vielä yhden kysymyksen valossa. Esitin, että lause ymmärretään tässä keskustelussa kysymyslauseena, ja siksi on taukoja ja ilmeen muutoksia. Mutta itseasiassa rivin 13 aikana ei voida sanoa keskustelijoiden kannalta vielä niin, että lause on kysymys. Vain tutkija tietää nyt sen, että se oli kysymyslause. Silloin kun tätä lausetta puhuttiin, ei kukaan, ei edes AH, ole ollut varma siitä, onko se kysymyslause. Voidaan tietää, että se on kysymyslause siksi, että siitä *tehtiin* kysymyslause interaktiivisesti. Tarkoitetaan siis sitä, että koska rivillä 15 EA tulkitsee rivin 13 kysymyksenä, siitä tuli kysymyslause. Eli se, mikä tuottaa rivin 13 merkityksen, on ajallisesti myöhemmin tuleva rivi 15. AH yksin ei voinut päättää rivin 13 merkitystä ja tästä merkityksestä neuvoteltiin näiden kahden keskustelijoiden välillä, interaktiivisesti ja sosiaalisesti.

Tämä aineisto ja analyysi tukee antropologian kritiikkiä puheaktiteoriaa vastaan. Antropologisen keskustelun tutkimuksen tutkimuksen yksikkö, osallistuminen, on päinvastainen kuin puheaktiteorian perinteinen mielenkiinto eli puhujat yksilöinä ja heidän intentionaalisuutensa (Duranti 1997, 317). Jos riviä 13 tulkitaan puheaktiteorian mukaan, edellä kirjoittamani väite on väärin, koska yksilöllinen puhuja eli AH on se, joka antaa merkityksen puheeseen ja siksi lause oli väitelause. Antropologisesti katsottuna, kuten esitin edellä, tämän lauseen merkitystä tutkitaan ottamalla huomioon se, miten AH ja EA tekivät merkityksen yhdessä. Koska rivin 13 jälkeen seuraa kysymyksen varmistaminen ja sen jälkeen vastaus, rivistä 13 tulee kysymyslause. Jos esimerkiksi rivin 13 jälkeen EA ei reagoi yhtään ja aloittaa uuden puheen aiheen, silloin rivi 13 ei olisi kysymyslause vaan väitelause, vaikka rivillä 13 pysyy samana.

### 6.1.3 Kasvihuone

Joskus ei tarvitse sanoa yhtään sanaa, mutta kuitenkin ihmiset voivat ymmärtää toisiaan. Edellisen keskustelun osan jälkeen, vähän ajan päästä AH ja EA puhuvat siitä, miten pinaattia kasvatetaan Japanissa. Kun EA yrittää selittää, että Japanissa pinaattia kasvatetaan kasvihuoneessa, hän ei ilmeisesti tiedä sanaa *kasvihuone*. Mutta hän ilmaisee tämän asian liikuttamalla käsiään ja käyttämällä AH:n apua. Tämän keskustelun transkriptio näyttää seuraavalta.

#### Keskustelu 2

- |    |     |                      |
|----|-----|----------------------|
| 1  | EA: | pinaattikin tuoreena |
| 2  | AH: | joo [just            |
| 3  | EA: | [°joo mmm            |
| 4  | AH: | [joo just            |
| 5  | EA: | [mutta kasvattaa     |
| 6  |     | (1.0)                |
| 7  | EA: | [mm                  |
| 8  | AH: | [kasvihuoneessa=     |
| 9  | EA: | =kasvihuonees[sa     |
| 10 | AH: | [mhmh=               |
| 11 | EA: | =mmm                 |
| 12 | AH: | °joo just            |

Kun näkee vain transkription, on vaikeaa ymmärtää, mitä riveillä 5–8 tapahtuu. EA ei sano muuta kuin *kasvattaa* ja *mmm*, mutta AH ymmärtää, mitä hän todella tarkoittaa, ja sanoo sanan EA:n sijaan. EA:kin heti vahvistaa AH:n arvauksen toistamalla saman sanan rivillä 9. Katsotaan tarkemmin mitä tässä tapahtuu kuvien ja kehon liikkeiden kuvauksen avulla.



6      ☐ (1.0)  
((EA:n kädet liikkuvat))

7 EA: [m ☐ m  
8 AH: [kasvihuoneessa=

9 EA: =ka ☐ svihuoneessa

Tämä on hyvä esimerkki siitä, miten kehon liike toimii keskustelussa. Oikeastaan kielikin on kehon liikettä, sillä se on suun liikettä ja siitä syntyvää ympäristön muutosta eli ilman tilan muutosta. Nyt kuitenkin katsotaan miten muut kehon liikkeet kuin kieli toimivat keskustelussa. EA ei tiennyt tai muistanut sanaa *kasvihuone*, ja hän liikuttaa käsiään rivillä 5. Vaikka EA ei sano sanaakaan ja vain liikuttaa käsiään, hänen kolmiota kuvaavan käsien liikkeen ja aikaisemmin sanotun sanan

*kasvattaa* avulla AH arvaa, että EA haluaa sanoa *kasvihuone*. Tällöin AH ei siis ole vielä varma, tarkoittaako EA kasvihuonetta vai ei, ja EA tietää sen. Hän varmistaa rivillä 7 hyvin nopeasti sen, että AH:n sanoma sana on juuri se, mitä hän etsii. Koska EA reagoi hyvin nopeasti ja ilman epävarmuutta, luulen, että hän tiesi sanan *kasvihuone*, mutta ei muistanut sitä.

Kuinka AH ymmärtää, että EA haluaa sanoa sanan *kasvihuone*? Ymmärtämisen tekijöinä ovat ensin sen hetken toiminta eli sana *kasvattaa* ja käsien liike. Tämä ei kuitenkaan ole kaikki. Tässä kohdin AH:n mielessä toimii myös se tieto, mistä aikaisemmin keskustelussa puhuttiin. Aihe on pinaatti, pinaattia on tuoreena Japanissa talvellakin, jne. Samassa keskustelussa aikaisemmin tapahtuneet asiatkin rakentavat siis rivin 5 kontekstia. AH:n mielessä pitää olla vielä lisää tietoa, jonka avulla hän voi ymmärtää, mitä EA tarkoittaa rivillä 5. AH:n pitäisi tietää, että Japanissakin talvella on kylmä; jos ulkona on kylmä, on vaikeaa kasvattaa vihanneksia ulkona; jos pinaatti kasvatetaan kasvihuoneessa, jonka sisällä on aina lämmintä, sitä voidaan kasvattaa talvellakin, jne.

Ennen kun rivi 5 alkaa, AH:lla on olemassa tästä keskustelusta tullut tieto, joka on ollut riviin 4 asti, ja myös se tieto, jonka hän on oppinut syntymänsä jälkeen. Ennen kun rivi 5 alkaa, häntä ympäröivä konteksti ovat juuri nämä tiedot. Kun rivi 5 alkaa, konteksti muuttuu, sillä mukaan tulee uusi tapahtuma eli EA:n toiminta. On muistettava se, että merkitys syntyy silloin kun sisäinen ja ulkoinen ala ovat vuorovaikutuksessa (Strauss ja Quinn 1997). AH:n kaikki tieto eli AH:n mielessä olevat tiedot ja EA:n tämän hetken toiminta eli AH:n ulkoinen ympäristö ovat vuorovaikutuksessa, ja AH:lle syntyy uusi merkitys. Kun EA puhuu, EA:n kaikki tieto, hänen oma puheensa ja AH:n toiminta eli ulkoinen ympäristö ovat vuorovaikutuksessa ja EA:llekin syntyy uusi merkitys. Koska tämä EA:n merkitys on jollakin tavalla jaettu AH:n kanssa, se on AH:lle ja EA:lle kulttuurinen merkitys, joka

tarkoittaa myös sitä, että he ymmärtävät toisiaan.

AH ymmärtää EA:n toiminnan myös kontekstin kautta, ja tämä konteksti muuttuu silloin kun EA alkaa puhua. Tämän selitykseni mukaan konteksti ja se tieto, mitä AH ja EA tietävät maailmasta, ovat suhteessa toisiinsa. Se, että AH ymmärtää tällä tiedolla EA:n toiminnan ja se, että sen hetken kontekstin kautta AH ymmärtää EA:n toiminnan, ovat rinnakkaisia. Kuten Hanks (1996) toteaa, konteksti on se maailma, jossa kielellinen toiminta tapahtuu. Mutta maailma ei ole olemassa, jos subjekti ei ole olemassa. AH:n maailma eli mieli tuottaa siis AH:lle kontekstin ja se muuttuu koko ajan, koska AH:n mieli on koko ajan vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Näin ollen hänen tietonsa maailmasta muuttuu koko ajan.

Perinteisesti katsottuna EA:n käsien liikuttaminen ei ole mitään muuta kuin kielitaidon puutetta. Hän ei osaa suomen kieltä hyvin ja käyttää siksi käsiään. Se on osittain totta. Mutta vaikka hänen kielitaitonsa ei ole riittävä (hän ei tiennyt tai todennäköisemmin muistanut sanaa *kasvihuone*), *heidän* keskustelunsa eli AH:n ja EA:n välinen vuorovaikutus ei kuitenkaan katkea sillä hetkellä. Keskustelu menee eteenpäin, ja kuten riveillä 10–12 näkyy, keskustelijat ymmärtävät toisiaan. Keskustelu ei ole vain yksilön tehtävän suorittamista. Keskustelu on sosiaalista toimintaa ja se on siis yhteisön eikä yksilön toiminta.

Tässä tapauksessa EA:n yksilöllinen toiminta ei onnistu suomen kielen kannalta. Hän ei osaa sanoa yhtäkkiä mitään, mutta keskustelu kokonaisuudestaan sujuu. Miksi? Koska ei ole vain EA, joka keskustelee, vaan EA *ja* AH, jotka keskustelevat. Keskustelun sujuminen ja onnistuminen riippuu sekä EA:n että AH:n yhtenäisestä toiminnasta, molemmat ovat vastuussa keskustelusta. Siksi vaikka EA:lla on ongelma, AH auttaa ja keskustelu kulkee eteenpäin.

Toisaalta meillä kaikilla on ehkä ensimmäistä kieltä käyttäessämme samanlainen kokemus, että joskus keskustelussa

emme muista, mitä haluamme sanoa seuraavaksi, ja toinen keskustelija auttaa. Tätä ei tapahdu vain toisessa kielessä vaan se on yleinen ilmiö keskustelussa. Tämä kuvaa hyvin sitä, että keskustelua tehdään yhdessä minän ja muiden keskustelijoiden kanssa. Mutta toisaalta kun ajatellaan miten toisen kielen puhujaa ja kielitaitoa käsitellään toisen kielen opetuksen maailmassa, edellä oleva asia ei ole itsestään selvä. Silloin kun toisen kielen puhuja ei osaa ilmaista itseään kielellä, kuten edellä olevassa esimerkissä tapahtuu, häntä syytetään kielitaidon puutteesta. Se on osittain totta, enkä väitäkään, ettei lisä sanaston oppiminen auttaisi hänen kielen sujuvuuttaan. Mutta jos toisen kielen puhujan tarkoituksena on suorittaa tehtävä tai ratkaista ongelma vuorovaikutuksessa, ja jos otetaan huomioon vain kielen formaalinen puoli, tämä on liian kapea käsitys toisen kielen käytöstä ja kielen ymmärtämisestä.

Ensinnäkin ensimmäistä kieltä käyttäessämmeikin käytämme muuta kuin kieltä keskustelussa eikä ole sinänsä "huonoa" käyttää muuta kuin kieltä keskustelussa, koska kenelläkään ei ole "täydellistä" kielitaitoa, ei edes ensimmäisessä kielessä. Puhujan, sekä ensimmäisen kielen että toisen kielen puhujan, tavoitetta voi täyttää käyttämällä muuta kuin kieltä tietyssä tilanteessa. Toiseksi, ja vielä tärkeämpää, on se, että ongelman asettelu on jo väärin. Tarkoitan sitä, että toisen kielen puhujan yksilöllisellä kielitaidolla ja hänen osallistumisellaan *ei* ole suoraviivaista suhdetta keskustelun onnistumiseen. Jos joku uskoo näin olevan, hän luulee toisen kielen puhujan puhuvan aina yksin. Toisen kielen puhuja puhuu jonkun kanssa ja näin ollen keskustelu ei ole vain hänen keskusteluaan vaan se on *heidän*, kaikkien keskustelijoiden. Kun keskustelu sujuu tai ei suju, se ei ole *vain* toisen kielen puhujasta kiinni. Siksi vaikka toisen kielen puhujalla on tietyllä hetkellä viestintäongelma, on mahdollista, että keskustelu sujuu.

Kieliantropologiassa ei enää kannateta sellaista paradigmaa, joka asettaa merkityksen aseman yksilölliselle puhujalle, vaan



interaktiivisempaa lähestymistapaa, jonka mukaan merkitys rakentuu interaktiivisessa prosessissa (Hill ja Irvine 1992). Myös tutkittaessa toisen kielen toimintaa, kannattaa nähdä toisen kielen puhuja sosiaalisena olentona ja tarkastella kuinka puhujat toimivat interaktiivisesti, jotta voidaan ymmärtää miten merkitys syntyy.

Edellä oleva EA:n "kasvihuone"-ongelma kuvaa juuri sellaista tapausta, että toisen kielen puhujalla on ongelma, mutta keskustelu kokonaisuutena etenee kuitenkin hyvin. Voidaanko sanoa sitten niin, että EA ei tässä osaa suomea? Ehkä voidaan, jos on kysymys hänen yksilöllisestä suomen kielen taidostaan. Mutta jos kysytään, osaako hän keskustella ja keskustelevatko he hyvin tässä, vastaus on "kyllä". Miksi syntyy tällainen ristiriitaiselta näyttävä tilanne? Kappaleessa 3 esitin kieliantropologian keskeistä käsitettä, *osallistumista*. Kun kysytään ensimmäistä kysymystä, painopiste on EA:n taidossa tuottaa ja ymmärtää kieltä yksilönä. Toisessa kysymyksessä painopiste on hänen taidossaan osallistua keskusteluun eli yhteisölliseen, sosiaaliseen toimintaan. Itse asiassa hänen yksilöllistä kielen tuottamistaan ja ymmärtämistään ei voida erottaa hänen sosiaalisesta toiminnastaan, sillä todellisessa maailmassa molemmat tapahtuvat samaan aikaan. Mutta analyttisesti voidaan kuitenkin erottaa nämä kaksi asiaa, koska sosiaalisen toiminnan redusointi yksilölliseen toimintaan on mahdotonta ja siksi täytyy tutkia, mitä sosiaalisella tasolla tapahtuu.

Voidaan todeta, että puhuttaessa toisen kielen käytöstä puhutaan yleensä vain ensimmäisestä tapauksesta, yksilöllisestä kielitaidosta, eli kysymys kuuluu: "osaako hän suomea hyvin?". Väitän, että tämä näkökulma on puutteellinen. Tällainen käsitys toisesta kielestä suosii sellaista toisen kielen puhujaa, joka osaa rakentaa foneettisesti ja kieliopillisesti kaunista kieltä. Mutta se ei suosi sellaista, toisen kielen puhujaa, joka ei edes puhu vaan liikuttaa käsiään, puhuu ja äänтелеe öö, nauraa ja yskii, ja suorittaa tehtävänsä keskustelussa. Ehkä yleensä ei olla tietoisia siitä, että toisen kielen maailman valtasuunta on

yksilökeskeisen toisen kielen käsityksen mukainen. Jos foneettisesti ja kieliopillisesti kauniiseen puheeseen pyrkivä toisen kielen oppija ja opettaja ei näytä tarkoituksen mukaiselta, kannattaa tarkastella toisen kielen käyttöä sosiaalisena ilmiönä, ja on syytä ottaa yhteisö, jossa toisen kielen puhuja on, tutkimuksen yksiköksi.

En kuitenkaan tarkoita sitä, että yksilöllisen tason tutkimus toisesta kielestä on hyödytöntä. Tarkoitan vain sitä, ettei sosiaalista näkökulmaa toiseen kieleen ole otettu tarpeeksi huomioon tähän asti. Ehkä se johtuu osittain myös siitä, että toisen kielen käytön tutkimusta tehdään toisen kielen oppimisen tutkimuksen ohella. Toisen kielen oppimisen tutkimus on yksilökeskeistä tutkimusta ja tutkimuksen yksikkö on toisen kielen oppija, tietysti yksilönä. Itseasiassa on tehty sellaisiakin tutkimuksia, joissa tarkastellaan sitä, kuinka toisen kielen oppija oppii vuorovaikutuksessa; toisen kielen käyttöäkin on tutkittu sosiolingvistiikan ja pragmatiikan näkökulmasta. Toisen kielen oppimisen tutkimuksessa toisen kielen käytön tutkimusta usein kutsutaan nimellä välikielen pragmatiikka. Kasper (1996) toteaa, että toisen kielen pragmatiikkaa on tutkittu melko paljon, varsinkin pragmatiikan, puheaktiteorian ja sosiolingvistiikan perinteen mukaan, ja valittaa, ettei toisen kielen oppimisen tutkimusta ole tehty kunnolla. Kasper on toisaalta liian optimistinen, sillä toisen kielen käytön tutkimustakaan ei ole vielä tehty niin hyvin verrattuna ensimmäistä kieltä käsitteleviin tutkimuksiin.

Kuten esitin kappaleessa 3, sosiolingvistiikka pyrkii loppujen lopuksi vastaamaan formaalisen kielitieteen kysymyksiin. Pragmatiikka ja puheaktiteoria noudattavat vielä selkeämmin yksilökeskeistä tutkimustapaa eivätkä ota yhteisöä tutkimuksen yksiköksi. Ongelmana on myös se, että vaikka kieliantropologialla olisi paljon mahdollisuuksia tutkia toista kieltä, kieliantropologit ovat valitettavan harvoin kiinnostuneita toisen kielen tutkimuksesta. Burtonin ja muiden (1994) tutkimus on harvinainen antropologinen toisen kielen tutkimus,

mutta kuten Gaudio (1997) kritisoi, he eivät käytä nykyisiä kieliantropologian metodeja eivätkä teoreettisia kysymyksiä tutkimuksessaan.

## 6.2 Keskustelu ensi kielellä

Kun tutkin japanilais-suomalaista keskustelua, on hyvä tarkastella rinnalla myös pelkästään japanilaisten ja suomalaisten keskustelua. Sillä tavoin voidaan vertailla toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua ja ensi kielen puhujien keskustelua.

### 6.2.1 Vitsi vitsinä

Seuraava aineisto on kerätty Japanissa. Siinä kaksi japanilaista tyttöä SK ja IR keskustelevat SK:n kotona. He pelaavat peliä. Erityisen mielenkiintoista tässä keskustelussa on se prosessi, miten he alkavat nauraa.

#### Keskustelu 3

- 1 IR: 確率としては奇数で上がるんじゃない？これ？  
*eikö tää lopu parittomalla numerolla, tää?*
- 2 (2.2)
- 3 SK: でもそれって関係ないじゃん入れるとき  
*mutta se ei haittaa kun laitetaan sisään*
- 4 (.)
- 5 IR: ああ中にコンピュータとか入ってないのか  
*ahaa sisällä ei ole tietokonetta*
- 6 (.)
- 7 SK: hh[h 入ってるわけないじゃん  
*ei varmasti oo*
- 8 IR: [hehe hhh

Rivillä 1 IR esittää kysymyksen pelistä; voittaako aina se, joka lopettaa pelin parittomalla numerolla. SK miettii rivin 2 aikana ja vastaa kysymykseen kielteisesti rivillä 3, ettei parittomalla numerolla ole mitään merkitystä tässä pelissä. Rivin 4 lyhyen tauon jälkeen rivillä 5 IR sanoo vitsin, ettei pelin laitteessa ole tietokonetta. Tämä pelin laite näyttää aika vanhalta eikä selvästikään siltä, että siinä olisi tietokone.

Rivin 6 lyhyen tauon jälkeen SK kieltää IR:n mahdottoman ajatuksen ja ymmärtää sen vitsinä.

Kuinka SK tuli ymmärtämään IR:n vitsin? Rivillä 5 IR:n tapa puhua on normaali ja asiallinen. SK ei siis ole ajatellut, että IR sanoi vitsin siksi, että se on mainittu rivillä 5. Rivillä 5 ei ole mitään merkkiä siitä, että puhe olisi vitsi. Tämä tarkoittaa sitä, että vasta rivillä 7 SK *teki* rivin 5 puheen vitsiksi. Vaikka IR sanoi vitsin rivillä 5, SK ei voinut tietää sitä. Vasta silloin kun SK rupesi nauramaan ja kieltämään rivin 5 IR:n ajatuksen kovaan ääneen, IR:kin rupesi nauramaan. Tämä prosessi näyttää seuraavalta.



6      ☐(.)  
((vakavat ilmeet))

7 SK: h☐h[h *ei varmasti oo*  
((alkaa hymyillä))

8 IR:      [hehe☐ hhh  
((alkaa hymyillä))

Mielenkiintoista on se, että ensin SK (vasen) alkaa hymyillä ja kun IR (oikea) huomaa sen, hänkin alkaa hymyillä. Tässä prosessissa tapahtuu merkityksen neuvottelu. Rivillä 5 IR sanoo vitsin, mutta se on vitsi tässä

keskustelussa vain jos SK ymmärtää sen vitsinä. Vaikka IR:llä olisi aikomus sanoa vitsi, hänellä itsellä ei ole mahdollisuutta tehdä oma puhettaan eli riviä 5 vitsiksi. Jos IR sanoisi vitsin ja SK ei pitäisi sitä vitsinä, olisiko se enää vitsi tässä keskustelussa? Vitsi ei ole vitsi jos molemmat keskustelijat eivät tulkitse sitä vitsinä.

IR lausui lauseen, joka on hänen mielestään vitsi, mutta hän ei ole varma, tulkitseeko SK sen vitsiksi vai ei. Siksi SK eikä IR hymyilee ensin kuten kuvassa näkyy. Vasta sen jälkeen kun IR näkee, että SK tulkitsee hänen puheensa vitsiksi, IR alkaa hymyillä. Tämäkin on hyvä esimerkki siitä, kuinka puhujan intentionaalisuus ei ole tärkeintä keskustelussa, vaan osallistuminen. Tämän keskustelun osallistujat SK ja IR ovat vastuussa tässä tilanteessa rivin 5 IR:n puheesta. Kuten analyysistä selviää, ei ole vain IR, joka sanoi vitsin. IR:n ja SK:n merkityksen neuvottelu teki IR:n puheen vitsiksi.

Kuten Duranti (1997, 320–321) toteaa, yksilökeskeinen puheen tulkinnan tutkimus johtuu länsimaalaisesta uskomuksesta ihmisestä, jossa yksilö on tärkein ja keskeinen. Puheaktiteorian ja yleensä kielifilosofian tavalla tutkia puhetta on teoreettinen ja metodinen raja. Tulkinta on sosiaalista eikä osallistujan intentionaalisuus ole aina tärkeintä. Vaikka IR:llä on intentionaalisuus sanoa vitsi, hän ensin katsoo kuinka SK reagoi hänen puheeseensa. Tämä osoittaa, kuinka keskustelussa tapahtuva tulkinta on sosiaalista eikä yksilön intentionaalisuus ole tärkeintä.

### 6.2.2 Huono disko

Seuraava keskustelu on nauhoitettu kahviossa. Sain luvan nauhoittaa silloin kun kaksi opiskelijapoikaa olivat jo alkaneet keskustella. He keskustelevat diskosta.

#### Keskustelu 4

- |   |     |  |
|---|-----|--|
| 1 | AP: | . . . en mee toista kertaa jos ei oo pakko |
| 2 | TT: | mikä siin oli oikeen vikana                |
| 3 | AP: | siis                                       |

- 4 (.)  
 5 AP: emmää tiä siellä oli ihan jumalattomasti porukkaa  
 6 TT: nii justii  
 7 AP: siellei mahtunu ees [käveleen emmää tykkää  
 8 TT: ( ) [se on varmaan sulle niinku  
 savolainen luonne ehkä vähän hankalaa tottuu muihin  
 ihmisii=  
 9 AP: =no niin  
 10 TT: sellaisessa paikassa pienessä tilassa  
 11 AP: joo joo emmä sitä tarkota kun mua vituttaa sellane  
 paikka [(jossa) ( )  
 12 TT: [mut se on ainoo mun mielest Jyväskylässä . . .

Tässä keskustelussa AP puhuu omasta kokemuksestaan diskossa ja TT esittää kysymyksiä siitä, miksi AP ajattelee kyseisestä diskosta kielteisesti. Tässä AP ja TT ovat periaatteessa eri mieltä. AP ei pidä kyseisestä diskosta; TT:n mielestä se on hyvä paikka. Rivillä 2 TT ensin vain kysyy, miksi AP:n mielestä kyseinen disko on huono. Hän ei sanokaan tässä olevansa vastakkaista mieltä. Rivillä 8 TT:n puhe menee päällekkäin rivin 7 AP:n puheen kanssa ja se on epäkohteliasta, mutta hän vain jatkaa. Tässä hän ei vielääkään sano vastakkaista mielipidettä, mutta yrittää vähätellä AP:n rivin 7 puhetta vitsailemalla. Miten AP ymmärsi, että TT:n puhe rivillä 8 on vitsi?

Ensinnäkin tietysti TT näyttelee tulkitsevansa AP:n puheen aivan eri tavoin kuin mitä AP tarkoitti. TT oikeastaan tietää, mitä AP halusi ilmaista, mutta ei oikein halua hyväksyä sitä. TT näyttää siksi AP:lle, että TT on ymmärtänyt AP:n puheen eri tavoin kuin AP todella tarkoitti. AP:kin huomaa sen, ettei TT todella ajattele sillä tavalla kuin hän sanoo rivillä 8. Siksi AP sanoo *joo joo* rivillä 11 ja alkaa ilmaista selkeämmin vastakkaista mielipidettä.

Rivin 8 TT:n puheen tulkitsemiseksi myös katse on tärkeä.



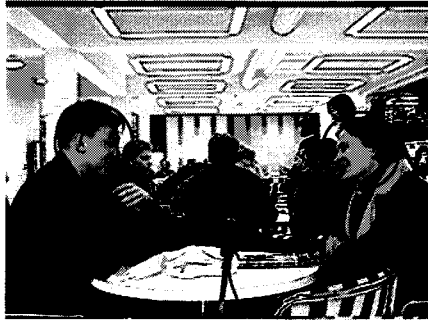
7 AP: siellei mahtunu ees [käveleen  
8 TT: ( ) [se on  
((kääntyy))



7 AP: emmää tykkää  
8 TT: varmaan sulle niinku

Rivit 7 ja 8 menevät kielellisesti päällekkäin, mutta TT käyttää katsetta strategiana, jotta hän voi jatkaa omaa puhettaan. Ennen kun TT aloittaa vitsiään rivillä 8, TT ja AP katsovat toisiaan silmiin. Mutta kun TT aloittaa sanaa vitsiä, hän kääntyy nopeasti vasemmalle ja puhuu vähän aikaa katsomatta AP:ta. Tämä TT:n puhe on sivutoiminta, se ei kuulu keskustelun "varsinaiseen" osaan, sillä TT näyttää ettei hän muka osallistu nyt tähän keskusteluun vaihtamalla katseen suuntaa rivillä 8.

Tämä tapahtuma osoittaa, kuinka konteksti voidaan muuttaa kielen lisäksi katseella. Se, joka muuttaa rivin 8 sivupuheeksi eli sellaiseksi, jota ei tulkita kirjaimellisesti, on TT:n katse. AP ymmärtää tämän vuoksi sen, että TT ei todella tarkoita mitä hän sanoo rivillä 8. Siksi rivillä 9 AP kerran hyväksyy TT:n puheen sanomalla heti *no niin* ja hymyilemällä. Tämä osoittaa TT:lle, että AP ymmärsi mitä TT todella tarkoitti, eli että se oli vitsi eikä TT ole tosissaan. TT:kin hymyilee hymyilee. Tässä TT:n tarkoitus sanoa vitsi on mennyt perille AP:lle.



ihmisii=  
9 AP: =no ni in

Mutta koska TT vitsaili, AP:n ajatusta ei ole vielä hyväksytty tässä keskustelussa. On mahdollista, että TT tietää AP:n ajattelevan kielteisesti kyseisestä diskosta, mutta vielä ei ole ollut molempien keskustelijoiden yhtenäistä sopimusta siitä. AP sanoo suoraan mielipiteensä rivillä 10. Rivin 10 aikana AP:kin käyttää katsetta tehdäkseen kontekstia.



11 AP: joo joo emmä sitä tarkota

AP:n sanoo suoraan, ettei hän tarkoittanut mitä TT muka ajatteli. Tärkeää on se, että tällä kertaa AP muuttaa katseensa suuntaa. Hän ei halua katsoa TT:tä, vaikka TT katsoo AP:tä suoraan silmiin. Tämän keskustelun alusta asti AP on halunnut sanoa, ettei hän pidä kyseisestä diskosta. Silloin kun hän ei sanonut mielipidettään suoraan, hän katsoi TT:tä silmiin. Mutta silloin kun hän sanoo suoraan mielipiteensä, hän ei katso TT:tä silmiin.

AP katsoo alaspäin lehteen ja näyttlee, ettei hänen puheensa ole tärkeää. Kuitenkin rivin 11 puhe on tärkeä, sillä se ilmaisee suoraan mitä hän on halunnut sanoa keskustelun alusta saakka. Vaikka rivillä 11 AP näyttlee, ettei hänen puheensa ole tärkeä, TT huomaa, että nyt AP sanoo suoraan vastakkaisen mielipiteensä hänen mielipiteeseensä.



Siksi rivillä 12 TT aloittaa sanoa omaa mielipidettään ja hänen puheensa menee AP:n puheen kanssa päällekkäin.

Katse tekee kontekstia. Kielen lisäksi katse on aina läsnä oleva toiminta keskustelussa, ja kielellinen toiminta ja katse tapahtuvat samaan aikaan. Myös materiaallinen ympäristö, edellisessä esimerkissä AP:n lehti, tekee kontekstia. Se, että AP katselee lehteä puhuessaan, on eri asia kuin että AP vain puhuu. Lehti, jossa ei ole vakavia asioita, tarkoittaa paljon tässä esimerkissä. Katselemalla sellaista lehtiä, AP halusi pehmentää puhettaan. Lehti on siis osallistunut kontekstin tekemiseen. Tällä tavoin ihminen keskustelee materiaalisessa ympäristössä ja sekin pitää ottaa huomioon.

### 6.2.3 Synkroninen toiminta

Aineistossani oli sellaisia tapauksia, jossa keskustelijat toimivat aivan samalla tavoin samaan aikaan. Kutsun tätä synkroniseksi toiminnaksi. Tätä tapahtui sekä ensi kielen puhujien keskustelussa että toisen ja ensi kielen puhujien keskustelussa. Seuraava keskustelu on nauhoitettu erään tukiolaisen yliopiston ruokalassa. Siinä nauru alkaa aivan samaan aikaan.



1



2



3



4

Vaikka tytöt eivät sopineet etukäteen miten nauretaan, heidän kehon liikkeensä ovat ällistyttävän samanlaiset. Kuvassa 1 he keskustelevat ja kuvassa 2 alkavat hymyillä. Kuvan 3 aikana he nauravat kovasti ja kumartuvat toisiaan kohden. Kuten kuvassa 4 näkyy, samaan aikaan heidän kehon asentonsa ovat taas samat.

Löysin tämän ilmiön myös japanilaisen ja suomalaisen keskustelussa. Tässä molemmat aloittavat juoda kahvia juuri samaan aikaan, vaikka he eivät ole sopineet sitä etukäteen.



1



2



3

Tällaiset toiminnot tapahtuvat spontaanisti. Koska sekä toisen kielen puhujien että ensi kielen puhujien keskustelussa synkronisia toimintoja tapahtuu, siinä saattaa näkyä jotakin ihmisen universaalisesta luonteesta. Synkroninen toiminta ei ole mielestäni vain sattumaa, sillä aineistossani on esiintynyt muitakin synkronisia toimintoja. Tämä on mielenkiintoista ja ihmeellistä, mutta en tiedä miten näin kaunis synkroninen toiminta on mahdollista eri ihmisten välissä.

Tästä tutkimuksesta voidaan todeta, että toisen kielen ja ensi kielen puhujien keskustelussa ja ensi kielen puhujien keskustelussa keskustelun mekanismi itse on aivan sama. Vaikka keskustelisi toisella kielellä, merkitystä rakennetaan yhdessä muiden keskustelijoiden

kanssa samalla tavalla kuin ensi kielen puhujien keskustelussa. Keskustelijat, sekä toisen että ensi kielen, käyttävät kehoa ja ympäristössä olevaa materiaalista resurssia merkityksen rakentamisessa. Keskustelun merkityksen mekanisme ei voida tietää tarkastelemalla vain kieltä; puhuja, jolla on keho, rakentaa muiden puhujien kanssa merkitystä sosiaalisessa ja materiaalisessa ympäristössä.

## 7

# PÄÄTÄNTÖ

Miten toisen ja ensi kielen puhujat keskustelevat? Tämä oli tutkimukseni keskeinen kysymys. Tarkastelin toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua yhtenä keskustelun lajina, enkä "huonojen" ja "hyvien" puhujien keskusteluna. Osoitin kuinka toisen kielen puhuja tulee toimeen ensi kielen puhujan kanssa rakentamalla merkitystä interaktiivisesti. Vaikka toisen kielen puhujalla on huonompi kielitaito kuin ensi kielen puhujalla, *he* voivat keskustella toimimalla yhdessä, ratkaisemalla jokaisen keskustelun vaikeuden yhdessä.

Määrittelin kulttuurin prosessiksi enkä yhdy sellaiseen käsitteeseen toisen ja ensi kielen puhujien keskustelusta, että vain koska heillä on "eri kulttuuri", keskustelu on vaikeaa. Se, mitä pitäisi tutkia, ei ole "kulttuurin ero", vaan se miten keskustelijat rakentavat omaa kulttuurista merkitystään interaktiivisesti. Se tapahtuma, jossa keskustelijat keskustelevat keskenään, on kulttuuria, ja siksi tämä prosessi oli tutkimuskohteeni.

Keskustelu voi olla kognitiivisen sosiaalianthropologian ja ylipäätään sosiaalianthropologian tutkimusaihe. Jos naturalistinen kognitiivinen sosiaalianthropologia pyrkii selittämään kulttuuria mikro-tason miljoonien yksilöllisten toimintojen kautta (Sperber 1996), keskustelun tutkimuksen pitäisi olla keskeinen kognitiivisessa sosiaalianthropologiassa. Keskustelu tapahtuu kahden tai useamman ihmisen välillä ja keskustelijat koostuvat siis hyvin pienestä yhteisöstä. Keskustelu on sosiaalista toimintaa, mutta se on hyvin lähellä

yksilöllistä toimintaa, varsinkin silloin kun keskustelijoita on vain kaksi. Keskustelun tutkimus on lähellä sosiaalisen ja yksilöllisen tutkimuksen rajaa ja se sopii kognitiivisen sosiaaliantropologian tutkimuskohteeksi.

Keskustelu on myös hyvin dynaaminen tapahtuma. Silloin kun kaksi ihmistä keskustelevat, yhteisö koostuu näistä kahdesta keskustelijasta. Mutta jos keskusteluun liittyy joku kolmas henkilö, yhteisö koostuu näistä kolmesta keskustelijasta. Kieliyhteisön dynaaminen määrittely, eli että kieliyhteisö ei ole olemassa pysyvänä esineenä, vaan sitä koko ajan rakennetaan, on varsin sopiva keskustelun tutkimukseen. Vaikka kieliantropologit usein valittavat, ettei kieliantropologille sopivaa kulttuurin teoriaa ole olemassa, dynaamisen kulttuurin käsite on kehitteillä ja kieliantropologinkin on syytä kehittää sitä suuntaa muiden sosiaaliantropologien kanssa. Kognitiivisen sosiaaliantropologian dynaaminen näkemys kulttuurista sopii keskustelun tutkimukseen hyvin.

Keskustelua voidaan tutkia hyvin tarkkaan metodisesti, sillä se on mikrotason ilmiö ja sitä voidaan katsoa uudestaan ja uudestaan videossa tai tietokoneessa. Tämä antaa uuden näkökulman kulttuurin tutkimukseen. Mikrotason sosiaalisen toiminnan tutkimuksessa voidaan tarkastella kulttuurin dynaamista luonnetta hyvin, ja keskustelun tutkimuksesta kehittynyt kulttuurin teoria voidaan myöhemmin kytkeä makro-tason ilmiöiden teorioihin kuten politiikkaan, talouteen jne. Durantin (1994) kieliantropologinen tutkimus morfologian ja politiikan suhteesta osoittaa tällaisen ajatuksen mahdollisuuden.

Vaikka viestintäetnografia itse ei ryhtynyt tutkimaan keskustelua, sen näkökulma on pätevä keskustelun tutkimuksessakin. Yhdistämällä keskusteluanalyysin metodi viestintäetnografian ja nykyisen kieliantropologian teoreettiseen viitekehykseen, voidaan rakentaa keskusteluantropologiaa. Keskusteluantropologian ja keskusteluanalyysin erimielisyys merkityksestä ja kontekstista ehkä

jatkuu edelleenkin ja näiden kahden alan yhdistäminen on ongelmallista, mutta on mahdollista käyttää toisen alan hyviä puolia osittain, ja niin teinkin tutkimuksessani.

Tutkimuksessani on yhdistetty monta erilaista näkökulmaa: kognitiivinen sosiaalianthropologia, kognitiotiede, kieliantropologia, viestintäetnografia ja keskustelunanalyysi. Kuitenkin pääajatukseni on ollut aina se, että tutkin keskustelua kulttuurina. Uskon, että on hyvä tietää erilaisista aloista ja yhdistää erilaisia näkökulmia silloin kun se on mahdollista. Kuitenkaan ei voida tarkastella samaa ilmiötä monesta näkökulmasta samaan aikaan. Pitäisi olla jokin päänäkökulma, josta ilmiötä tarkastellaan. Antropologinen näkökulma on ollut koko ajan läsnä tutkimuksessani. Mutta en pitäytynyt pelkästään antropologiassa vaan yhdistin muiden tieteenalojen teorioita ja metodeja antropologiaan kun se oli mahdollista. Vaikka käytin antropologisen teorian ja metodin lisäksi keskustelunanalyysin ja kognitiotieteen, varsinkin filosofian tutkimustapoja, tutkimukseni ei ole keskustelunanalyysia eikä filosofiaa, vaan se on antropologiaa.

Tutkimuksessani empiirinen osa on suppeampi verrattuna teoreettiseen osaan, mutta se johtuu juuri siitä, ettei aikaisemmin ole tehty toisen ja ensi kielen puhujien keskustelun sosiaalianthropologista tutkimusta. Tutkimukseni ensimmäinen tarkoitus oli yhdistää eri tieteen perinteitä ja rakentaa teoreettista viitekehystä eli kognitiivista keskusteluantropologiaa, jonka pohjalta voidaan tehdä empiiristä tutkimusta. Työssäni oli kaksi teoreettisesti tärkeää tehtävää: kognitiivisen sosiaalianthropologian ja kieliantropologian, ja kieliantropologian ja keskustelunanalyysin yhdistäminen. Kieliantropologian ja keskustelunanalyysin yhdistäminen on alkanut vasta 1980- ja 1990-lukujen vaihteessa. Kieliantropologian ja 1990-luvun uuden kognitiivisen sosiaalianthropologian yhdistämistä ei liene vielä yritetty.

Näiden eri alojen yhdistäminen oli keskeistä, sillä ei ole olemassa

valmista tapaa tutkia toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua sosiaaliantropologiasesti ja minun oli mahdotonta aloittaa empiiristä tutkimusta ennen kuin kehitin omaa teoreettista viitekehystä. Empiirinen tutkimukseni on siinä mielessä kokeilu siitä, toimiiko näiden eri alojen yhdistäminen vai ei. Periaatteessa se näyttää mahdolliselta, mutta vielä on työtä tehtävänä.

Ensinnäkin on vielä kehitettävä konnektionistista viitekehystä keskustelun tutkimukseen. Vaikka kognitiivisessa sosiaaliantropologiassa konnektionistinen näkökulma on kasvamassa, en voinut soveltaa sitä konkreettisella tasolla keskustelun tutkimuksessa. Toiseksi on yhdistettävä kognitiotieteessä tehty kielen tutkimus (varsinkin kognitiivinen kielitiede) kieliantropologiaan. Jos halutaan kehittää kognitiivista keskusteluantropologiaa, on syytä pohtia kognitiivisen kielitieteen ja kieliantropologian suhdetta.

Koska keskustelu on mikrotason ilmiö ja lyhyessä ajassa on paljon merkittäviä tapahtumia, perinteinen etnografinen metodi, kuten osallistuva havainnointi ja kenttävihkon kirjoittaminen, ei riitä keskustelun tutkimuksessa. Tietysti käytin osallistuvaa havainnointia, mutta käytin myös keskusteluanalyttistä metodia, videokameraa ja tietokonetta. Kehittelin omaa metodiani tutkia kielen ja kehon toimintaa mahdollisimman yhtenäisesti.

Jos naturalistisen sosiaaliantropologian tavoitteena on selittää kulttuuria, ja siinä on mahdollista käyttää jonkin verran luonnontieteessä käytettyä metodia, on vielä olemassa yksi mahdollinen metodi: simulaatio tietokoneessa.

Kielen tietokonemallia kehitetään tietokonelingvistiikassa. Tietokonelingvistiikan yleinen painopiste on kieliopin kuten morfologian ja syntaksin mallin kehittämässä. Perinteisesti keskustelu ei ole ollut tietokonelingvistiikan tutkimusaihe. Mutta viime aikoina tilanne on muuttunut ja keskusteluakin on alettu tutkia komputaationaalaisesti. Tilanteen muutoksen syynä on ensinnäkin se,

että tietokone-lingvistiikassa mielenkiinto diskurssin ja dialogin tutkimukseen on kasvamassa. Ihmisten kanssa keskustelevalle koneelle ja robottien kehittäminen on tullut viime aikoina tärkeäksi teemaksi tietokone-lingvistiikassa, NLP:ssä (*Natural Language Processing*) ja robotiikassa. Tietokone-lingvistit laajentavat vähitellen lauseen tason tutkimuksia diskurssin ja dialogin tasoon, ja se siis lähenee keskustelun tutkimusta.

Toinen syy on se, että yhteiskuntatieteessä simulaation käyttö metodina kasvaa koko ajan (Gilbert ja Troitzsch 1999). Sosiologiassa käytetään vähitellen simulaatiota uutena metodina ja keskusteluanalyysissäkin sitä on jo käytetty jonkin verran (esim. Fordham ja Hutchby 1993, 1994; Hutchby ja muut 1994). Myös teko-yhteiskunnan tutkimuksen ja yhteiskuntatieteen suhde on mielenkiintoisimpia asioita lähitulevaisuuden yhteiskuntatieteessä. Kulttuuriantropologiassakin on alettu käyttää simulaatiota, mutta ei vielä kieliantropologiassa.

Kieliantropologian kannalta tilanne on hyvin monimutkainen; se kuuluu yhteiskuntatieteisiin, mutta tutkii kieltä, jota yleensä käsitellään yksilön näkökulmasta. Komputaationaalisen kieliantropologian ja keskusteluanthropologian pitäisi tehdä yhteiskuntatieteellistä simulaatiota, mutta samaan aikaan pitäisi ottaa huomioon se, miten kieltä on käsitelty tietokone-lingvistiikassa. Koska kieliantropologille keho on tärkeä, robotiikan ja kieliantropologian välilläkin on itse asiassa yhteyksiä. Viime aikoina on yritetty laittaa robotin sisään kulttuurista tietoa; antropologia ja robotiikkakin saattavat lähentyä toisiaan. Komputaationaalisen kieliantropologian rakentaminen on monimutkaista ja työlästä, mutta vain kieliantropologiassa on mahdollisuutta tehdä kielen simulaatiota, jossa kieli nähdään sosiaalisena ilmiönä kulttuurisessa kontekstissa.

En suinkaan tarkoita sitä, ettei enää tarvitse nauhoittaa aitoa toisen ja ensi kielen puhujien keskustelua. Tarkoitan vain sitä, että samalla



tavoin kuin käytin keskusteluanalyttista metodia etnografisen metodin lisäksi, simulaation käyttö voisi edistää keskustelun tutkimusta. Jos simulaatio tulisi tärkeäksi metodiksi keskustelun tutkimuksessa, keskusteluantropologiankin on syytä osallistua siihen liikkeeseen.

Koska tutkin käytännön ongelmaa, on syytä lopuksi pohtia miten tutkimukseni on suhteessa käytäntöön. Kulttuurien välisen viestinnän opetuksen liike toisen kielen opetuksessa kuvaa hyvin todellisuutta. Toisen kielen opetuksessa alettiin vakavasti miettiä sitä, ettei tieto toisesta kielestä riitä silloin kun oppija toimii eri kieltä puhuvien ihmisten kanssa. Esimerkiksi kun opetetaan japania suomalaisille, siinä käsitellään japanin kielioppia, sanastoa ja ääntämistä. Tämä on japanin kielen opetusta. Mutta kun opetetaan ”käytännöllisempää viestintää”, eli kuinka japanilaisten kanssa tulisi toimia, käsitellään ”käytännön asioita”, esimerkiksi ”kengät otetaan pois kun mennään kodin sisään”, ”japanilaiset kumartavat tervehtiessään” tai ”hymyile usein”.

Opetuksessa on samalla tunnilla kielen ja ”käytännön asioiden” opetusta, jotka näyttävät aivan eri asioilta. Oppijilla on sellainen käsitys, että kielen opiskelu ja tällaisten ”käytännön asioiden” opiskelu on aivan eri asia. Tämä johtuu siitä, ettei opettajilla ole välttämättä paljon tietoa siitä, miten näin erilaiset asiat ovat suhteessa toisiinsa, esimerkiksi hymy ja kieliopillinen ilmiö. Tutkimuksessani yritin tarkastella tällaisia yleensä eri asioina pidettyjä ilmiöitä samaan aikaan, sillä todellisessa maailmassa kaikki kehon liikkeet, esimerkiksi hymy ja kieliopillinen ilmiö, tapahtuvat samaan aikaan. Tieteenala, jolla on perinteisesti ollut kiinteä suhde tähän kysymykseen, on kieliantropologia, vaikka sekään ei ole täydellinen kuten jouduin yhdistämään muita tieteenaloja siihen tutkimuksessani. Ongelmana on se, että kieliantropologia ja toisen kielen opetus ovat hyvin kaukana toisistaan. Esimerkiksi kielten opettajaksi opiskelevat tuskin opiskelevat kieliantropologiaa. He opiskelevat pääosin kielitiedettä ja

kirjallisuutta kielten laitoksissa ja kasvatustiedettä opettajankoulutuksessa. Mutta koska kieliantropologia on antropologiaa eikä se kuulu kielten opettajakoulutukseen, kielten opettajaksi opiskeleville se on tuntematon tieteenala.

Käytännössä toisen kielen opettajat kuitenkin joutuvat tilanteisiin, joissa kielitieteellinen näkökulma kieleen ei ole riittävä opetuksessa. Pitäisi siis opettaa myös "käytännön asioita", jotka ovat opettajille tuntemattomampia verrattuna esimerkiksi kieliopin opetukseen. Jos soveltava kielitiede on oikeasti monitieteinen, ja se haluaa antaa tietoa toisen kielen opettajillekin eikä vain tieteilijöille, soveltavan kielitieteilijän on syytä tarttua tähän todellisuuteen.

Kirjoitin tutkielmassani toisen kielen oppimisen tutkimuksen puutteesta toisen kielen opetuksessa ja esitin toisella kielellä tapahtuvan interaktion tutkimusta. Mutta en halunnut kritisoida toisen kielen oppimisen tutkimusta sinänsä. Totesin vain, että toisen kielen oppimisen tutkimuksen lisäksi tarvitaan toisen ja ensi kielen puhujien interaktion tutkimusta. Toisen kielen oppimisen tutkimusta tarvitaan edelleenkin, jotta voidaan antaa hyödyllistä tietoa toisen kielen opetukseen.

Toisen kielen oppimisen tutkimus ja interaktion tutkimus eivät ole itse asiassa aivan eri asioita, sillä interaktiossakin opitaan toista kieltä ja oppimisessa ollaan vuorovaikutuksessa opettajien ja muiden oppijoiden kanssa. Tutkimuksessani erotin selkeästi oppimisen ja interaktion tutkimuksen, mutta se johtuu siitä, ettei interaktio sinänsä ole saanut tarpeeksi huomiota. Jos halutaan tietää todellisesta maailmasta, oppimisen ja interaktion suhdettakin pitäisi tarkastella. Se, että keskityin interaktioon enkä oppimiseen, johtuu siis vain analyyttisestä syystä.

Olen itse elänyt neljä vuotta Suomessa puhuen suomea ja ajattelin, ettei soveltavan kielitieteen valtasuunnan käsitys kielestä sovi oman ongelmani kuvaukseen. Kieliantropologia tuntui sopivammalta

tieteenalalta kuin kielitiede oman ongelmani ratkaisemiseksi. Silloin kun puhun suomea, kyse ei ole siitä, osaanko suomea hyvin. Kyse on enemmänkin siitä, miksen ymmärrä suomalaista, miten voin olla kohtelias suomalaiselle, miksi suomalainen suuttuu vaikka en halua suuttuttaa, mitä minun pitää sanoa nyt tässä tilanteessa, jne.

En varmasti ole ainoa, jolla on tällainen ongelma. Ehkä kaikilla, jotka puhuvat toista kieltä päivittäin, on samanlainen ongelma. Kirjoitin tutkielmani alussa, että soveltavan kielitieteen on aloitettava katsoa ensin todellisuutta ja tutkia käytännön ongelmia. Ehkä minulla on onnea tässä asiassa; tutkin ongelmaa, josta itse kärsin. Tai oikeastaan lähdin itse ulkomaille kokeakseni ongelman, jota aioin tutkia. Halusin itse kokea ja tuntea tutkimusongelmani.

Toivon, että tutkimukseni voisi olla apuna opettajille, jotka haluavat tietää miten interaktion ongelma toisessa kielessä tapahtuu, ja jotka haluavat ratkaista tämän ongelman. Olisin iloinen, jos opettajat voisivat käyttää tutkimustani hyväkseen työssään. Toivon, että tämän seurauksena hyvin erilaisten ihmisten interaktio ympäri maailmaa voisi parantua, ja se auttaisi edistämään arkielämän tasolla ihmiskunnan rauhaa.

# KIRJALLISUUTTA

Bauman, Richard, and Joel Sherzer, eds.

1989 *Explorations in the ethnography of speaking*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice E. F.

1998 *How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Bonvillain, Nancy

1997 *Language, culture, and communication: The meaning of messages*. 2d ed. Upper Saddle River, N.J.: Prentice-Hall.

Borofsky, Robert

1994 Introduction. In *Assessing cultural anthropology*, edited by Robert Borofsky, 1–21. New York: McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a theory of practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Brumfit, Christopher

1997 How applied linguistics is the same as any other science. *International Journal of Applied Linguistics* 7(1):86–94.

Burton, Pauline, Ketaki Kushari Dyson, and Shirley Ardener, eds.

1994 *Bilingual women: Anthropological approaches to second language use*. Oxford: Oxford University Press.

Clark, Andy

1997 *Being there: Putting brain, body, and world together again*. Cambridge: MIT Press.

D'Andrade, Roy

1995 *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Darnell, Regna

1989 Correlates of Cree narrative performance. In *Explorations in the ethnography of speaking*, 2d ed., edited by Richard Bauman and Joel Sherzer, 351–336. Cambridge: Cambridge University Press.

Duranti, Alessandro

1985 Sociocultural dimensions of discourse. In *Handbook of discourse analysis*, vol. 1, *Disciplines of discourse*, edited by Teun A. van Dijk, 193–230. New York: Academic Press.

1994 *From grammar to politics: Linguistic anthropology in a Western Samoan village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1997 *Linguistic anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis, Rod

1995 Appraising second language acquisition theory in relation to language pedagogy. In *Principle and practice in applied linguistics: Studies in honour of H. G. Widdowson*, 73–89. Oxford: Oxford University Press.

1997 SLA and language pedagogy: An educational perspective. *Studies in Second Language Acquisition* 19(1):69–92.

Foley, William A.

1997 *Anthropological linguistics: An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Fordham, Andrew, and Ian Hutchby

1993 *On computing closings*. Technical Report, Social and Computer Sciences Research Group, University of Surrey.

1994 *Sticking to the path: A computational model for conversation*. Technical Report, Social and Computer Sciences Research Group, University of Surrey.

Gaudio, Rudolf P.

1997 Review of *Bilingual women: Anthropological approaches to second language use*, edited by Puline Burton, Ketaki Kushari Dyson and Shirley Ardener. *Journal of Linguistic Anthropology* 7(2):241–244.

Geertz, Clifford

1988 *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.

Gilbert, Nigel, and Klaus G. Troitzsch

1999 *Simulation for the social scientist*. Buckingham: Open University Press.

Goodwin, Charles

1984 Notes on story structure and the organization of participation. In *Structures of social action*, edited by J. Maxwell Atkinson and John Heritage, 225–46. Cambridge: Cambridge University Press.

1993 Recording human interaction in natural settings. *Pragmatics* 3(2):181–209.

Goodwin, Charles, and Alessandro Duranti

1992 Rethinking context: an introduction. In *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*, edited by Charles Goodwin and Alessandro Duranti, 1–42. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodwin, Charles, and Marjorie Harness Goodwin

1992 Assessments and the construction of context. In *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*, edited by Charles Goodwin and Alessandro Duranti, 1–42. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodwin, Charles, and John Heritage

1990 Conversation analysis. *Annual Reviews of Anthropology* 19:283–307.

Goodwin, Marjorie Harness

1990 *He-said-she-said: Talk as social organization among Black children*.

Bloomington: Indiana University Press.

1995 Assembling a response: Setting and collaboratively constructed work talk. In *Situated order: Studies in the social organization of talk and embodied activities*. Washington, D.C.: International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis; Lanham, Md.: University Press of America.

1997 Byplay: Negotiating evaluation in storytelling. In *Towards a social science of language: Papers in honor of William Labov*, vol. 2, *Social interaction and discourse structures*, edited Gregory R. Guy, Crawford Feagin, Deborah Schiffrin, and John Baugh, 77–102. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Gumperz, John J.

1968 Types of linguistic communities. In *Readings in the sociology of language*, edited by Joshua A. Fishman, 460–472. The Hague: Mouton.

1982 *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

1997 On the interactional bases of speech community membership. In *Towards a social science of language: Papers in honor of William Labov*, vol. 2, *Social interaction and discourse structures*, edited by Gregory R. Guy, Crawford Feagin, Deborah Schiffrin, and John Baugh, 181–203. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Gumperz, John J., and Dell Hymes, eds.

1986 *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. Rev. ed. Oxford: Basil Blackwell.

Hanks, William F.

1996 *Language and communicative practices*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Haviland, John B.

1993 Anchoring, iconicity, and orientation in Guugu Yimithirr pointing gestures. *Journal of Linguistic Anthropology* 3(1):3–45.

1996 Projections, transpositions, and relativity. In *Rethinking linguistic*

*relativity*, edited by John J. Gumperz and Stephen C. Levinson, 271–323. Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, Jane H.

1992 Anthropological linguistics: An overview. In *International encyclopedia of linguistics*, edited by William Bright, 65–68. New York: Oxford University Press.

Hill, Jane H., and Judith T. Irvine, eds.

1992 Introduction. In *Responsibility and evidence in oral discourse*, edited by Jane H. Hill and Judith T. Irvine, 1–23. Cambridge: Cambridge University Press.

Hutchby, Ian, Andrew Fordham, Nigel Gilbert, and Robin Wooffitt

1994 *Modelling talk in context: On the computational modelling of correction sequences in dialogue*. Occasional Papers in Sociology and Social Research. Department of Sociology, University of Surrey.

Hutchins, Edwin

1995 *Cognition in the wild*. Cambridge: MIT Press.

Hutchins, Edwin, and Brian Hazlehurst

1991 Learning in the cultural process. In *Artificial life II: The proceedings of an interdisciplinary workshop on the synthesis and simulation of living systems held 1990 in Los Alamos, New Mexico*, edited by Christopher G. Langton, Charles Taylor, J. Doyne Farmer, and Steen Rasmussen, 689–706. Redwood City, Calif.: Addison-Wesley.

1995 How to invent a lexicon: The development of shared symbols in interaction. In *Artificial societies: The computer simulation of social life*, edited by Nigel Gilbert and Rosaria Conte, 157–189. London: UCL Press.

Hymes, Dell

1964 Introduction: Toward ethnographies of communication. In *The ethnography of communication*, edited by John J. Gumperz and Dell Hymes, 1–34. *American Anthropologist*, Special Publication 66, no. 6,



pt. 2.

1967 The anthropology of communication. In *Human communication theory: Original essays*, edited by Frank E. X. Dance, 1–39. New York: Holt, Rinehart and Winston.

1968 The ethnography of speaking. In *Readings in the sociology of language*, edited by Joshua A. Fishman, 99–138. The Hague: Mouton.

1974 *Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1996 *Ethnography, linguistics, narrative inequality: Toward an understanding of voice*. London: Taylor and Francis.

石黒広昭 (Ishiguro, Hiroaki)

1998a 「心理学を实践から遠ざけるもの」 (Se, joka pitää psykologiaa kaukana käytännöstä.) 『心理学と教育実践の間で』 (*Rethinking psychology and educational practice: Mutual dialogue and cooperation.*) 佐伯胖・宮崎清孝・佐藤学・石黒広昭著 東京大学出版会

1998b 「実践」の概念と「教育心理学」 (“käytännön” käsite ja “kasvatuspsykologia”) 『心理学と教育実践の間で』 (*Rethinking psychology and educational practice: Mutual dialogue and cooperation.*) 佐伯胖・宮崎清孝・佐藤学・石黒広昭著 東京大学出版会

Kasper, Gabriele

1996 Introduction: Interlanguage pragmatics and SLA. *Studies in Second Language Acquisition* 18(2):145–148.

Kirsh, David, and Paul Maglio

1994 On distinguishing epistemic from pragmatic action. *Cognitive Science* 18(4):513–549.

Kramsch, Claire

1995 The applied linguist and the foreign language teacher: Can they talk to each other? In *Principle and practice in applied linguistics: Studies in honour of H. G. Widdowson*, 43–56. Oxford: Oxford University Press.

Lave, Jean

1988 *Cognition in practice: Mind, mathematics and culture in everyday life.*  
Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1972 『構造人類学』 (*Anthropologie structurale*.) 荒川幾男・生松敬三  
・川田順造・佐々木明・田島節男共訳 みすず書房

Little, Daniel

1991 *Varieties of social explanation: An introduction to the philosophy of  
social science.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Malinowski, Bronislaw

[1922] 1984 *Argonauts of the western Pacific: An account of native  
enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New  
Guinea.* Reprint, Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

宮岡伯人 (Miyaoaka, Osahito)

1996 「文化のしくみと言語のはたらき」 (*Kulttuurin mekanismi ja  
kielen funktio*.) 『言語人類学を学ぶ人のために』 (*Johdatus kieli-  
antropologiaan*.) 宮岡伯人編 3-41 世界思想社

宮岡伯人編 (Miyaoaka, Osahito, toim.)

1996 『言語人類学を学ぶ人のために』 (*Johdatus kieli-antropologiaan*.)  
世界思想社

Moerman, Michael

1988 *Talking culture: Ethnography and conversation analysis.*  
Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

西坂仰 (Nishizaka, Aogu)

1997a 「語る身体・見る身体」 (*Puhuva keho, katsova keho*.) 『語る  
身体・見る身体』 (*Puhuva keho, katsova keho*.) 山崎敬一・西坂仰編  
3-29 ハーベスト社

1997b 『相互行為分析という視点—文化と心の社会学的記述』 (*Inte-  
raktioanalyttinen näkökulma: kulttuurin ja mielen sosiologinen  
kuvaus*.) 金子書房

Read, Dwight W.

1998 Kinship based demographic simulation of societal processes.  
*Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 1(1).  
<http://www.soc.surrey.ac.uk/JASSS/1/1/1.html>

Rosenberg, Alexander

1995 *Philosophy of social science*. 2d ed. Boulder, Colo.: Westview Press.

Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff, and Gail Jefferson

1974 A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation. *Language* 50(4):696–735.

Salzmann, Zdenek

1998 *Language, culture, and society: An introduction to linguistic anthropology*. 2d ed. Boulder, Colo.: Westview Press.

Sapir, Edward

[1949] 1985 *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*. Edited by David G. Mandelmaum. Reprint, with a new forward by David G. Mandelmaum and an epilogue by Dell Hymes, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

佐藤公治 (Satô, Kimiharu)

1998 「心理学者は何を反省すべきなのか」 (Mitä psykologin pitäisi katua?) 『心理学と教育実践の間で』 (*Rethinking psychology and educational practice: Mutual dialogue and cooperation.*) 佐伯胖・宮崎清孝・佐藤学・石黒広昭著 東京大学出版会

佐藤学 (Satô, Manabu)

1998 「教師の実践的思考の中の心理学」 (Psykologia opettajan käytännöllisessä ajattelussa.) 『心理学と教育実践の間で』 (*Rethinking psychology and educational practice: Mutual dialogue and cooperation.*) 佐伯胖・宮崎清孝・佐藤学・石黒広昭著 東京大学出版会

Saville-Troike, Muriel

1989 *The ethnography of communication: An introduction*. 2d ed. Oxford: Basil Blackwell.

Sherzer, Joel

1983 *Kuna ways of speaking: An ethnographic perspective*. Austin: University of Texas Press.

1989 Namakke, sunmakke, kormakke: Three types of cuna speech event. In *Explorations in the ethnography of speaking*, 2d ed., edited by Richard Bauman and Joel Sherzer, 351–336. Cambridge: Cambridge University Press.

Shore, Bradd

1996 *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. New York: Oxford University Press.

Sidnell, Jack

1997 Organizing social and spatial location: Elicitations in Indo-Guyanese village talk. *Journal of Linguistic Anthropology* 7(2):143–165.

Silverstein, Michael

1977 Language as a part of culture. In *Horizons of anthropology*, 2d ed., edited by Sol Tax and Leslie G. Freeman, 119–131. Chicago: Aldine Publishing Company.

Sperber, Dan

1985 *On anthropological knowledge: Three essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996 *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell Publishers.

Strauss, Claudia, and Naomi Quinn

1997 *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

菅原和孝 (Sugawara, Kazuyoshi)

1993 『身体の人類学』 (*Kehon antropologia*.) 河出書房新社

1998a 『語る身体の民族誌—ブッシュマンの生活世界 (1)』 (*Kertovan kehon etnografia: Bushmannien elämän maailma 1.*) 京都大学出版会

1998b 『会話の人類学—ブッシュマンの生活世界 (2)』 (*Keskustelun antropologia: Bushmannien elämän maailma 2.*) 京都大学出版会

Tainio, Liisa

1997 Alkusanat. Teoksessa *Keskustelunanalyysin perusteet*, toimittanut Liisa Tainio, 9–11. Tampere: Vastapaino.

Tylor, Edward B.

1871 *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray.

山田孝子 (Yamada, Takako)

1994 『アイヌの世界観』 (*Ainun maailmankuva*.) 講談社

van Els, Theo, Theo Bongaerts, Guus Extra, Charles van Os, and Anne-Mieke Janssen-van Dieten

1984 *Applied linguistics and the learning and teaching of foreign languages*. Translated by R. R. van Qirsouw. London: Edward Arnold.

Wood, Peter Wyatt

1997 Anthropology, cultural and social. In *The dictionary of anthropology*, edited by Thomas Barfield, 17–21. Oxford: Blackwell Publishers.