



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Al-Waṭan al-murr
Karvas kotimaa

Marokkolainen yhteiskuntakuvaus ja *hogra* Rachid Ninin *Chouf Tchouf*
–kolumneissa ja Mohammed Nassibin animaatioasarjassa *Bouzebalin tarinat*

Lauri Ala-aho
Maisterintutkielma
Alue- ja kulttuurintutkimuksen maisteriohjelma
Afrikan ja Lähi-idän tutkimus
Humanistinen tiedekunta
Helsingin yliopisto
Marraskuu 2020

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Alue- ja kulttuurintutkimuksen maisteriohjelma	
Opintosuunta – Studierinriktning – Study Track Afrikan ja Lähi-idän tutkimus			
Tekijä – Författare – Author Lauri Ala-aho			
Työn nimi – Arbetets titel – Title <i>Al-Waṭan al-murr - Karvas kotimaa</i> : Marokkolainen yhteiskuntakuvaus ja <i>hogra</i> Rachid Ninin <i>Chouf Tchouf</i> –kolumneissa ja Mohammed Nassibin animaatiisarjassa <i>Bouzebalin tarinat</i> .			
Työn laji – Arbetets art – Level Maisterintutkielma		Aika – Datum – Month and year 11/2020	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 51
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Tässä tutkielmassa tarkastelen Maghreb-maiden (Marokko, Algeria, Tunisia) kontekstissa syntynyttä <i>hogran</i> käsitettä kahden eri marokkolaisen aineistokokonaisuuden avulla. <i>Hogran</i> käsitteellä viitataan tilanteeseen, jossa yhteiskunnan hierarkkiset valtasuhteet asettavat osan ihmisistä yhteiskunnallisen arvoasteikon pohjalle, ja näiden ihmisten ihmisarvoa eri tahot voivat loukata ilman rangaistusta. Käsitteeseen sisältyy vahvasti ajatus viranomaisvallan väärinkäytöksistä, korruptiosta sekä näiden ilmiöiden aiheuttamasta päivittäisestä tilasta niille ihmisille, joita valtiolta ei suojele. Termi juontuu arabian kielen verbistä <i>haqara</i>, jolla tarkoitetaan halveksuntaa ja alaspäin katsomista. <i>Hogralla</i> viitataan kuitenkin laajempaan ilmiöön, ja sillä tarkoitetaan tutkija Abdelmajid Hannoumin mukaan valtion syrjivää julkisivua.</p> <p>Tarkastelen tutkielmassani marokkolaisen toimittajan Rachid Ninin vuonna 2008 <i>Al-Masā'</i> –sanomalehdessä julkaisemia yhteiskunnallisia epäkohtia käsitelleitä kolumneja ja piirtäjä Mohammed Nassibin YouTube-animaatiisarjaa <i>Bouzebalin tarinat (Hikāyāt Bouzebal)</i>, jonka ensimmäisen jakson Nassib julkaisi vuonna 2012. Tutkimuskysymykseni on, miten <i>hogran</i> käsitteen voi ymmärtää aineistoni pohjalta jälkikolonialaisen teorian näkökulmasta.</p> <p>Teoreettisena lähtökohtana hyödynnän kamerunilaisen poliittisen teoreetikon Achille Mbemben ajatuksia jälkikolonialaisesta vallankäytöstä. Tutkielmani kannalta tärkeimpiä Mbemben ajatuksia ovat hänen huomionsa siirtomaavalta-ajan jälkeisistä valtion banaaleista vallankäytön muodoista ja eräänlaisesta vulgaarisuuden estetiikasta, jota jälkikolonialaisten hallintojen epälegitiimi vallankäyttö on synnyttänyt hallinnon ja kansalaisten väliseen kanssakäymiseen. Mbemben ajatukset banaaleista vallankäytön muodoista yhdistyvät Rachid Ninin huomioihin yhteiskunnan paradoksaalisesta tilasta, kun jotkin yhteiskunnan osa-alueet eivät toimi niin kuin niiden olettaisi, koska yhteisten ideaalien toteutumisen tielle saattaa ennalta-arvattavasti tulla ne samat tahot, jotka näitä tavoitteita asettavat. Mohammed Nassibin <i>Bouzebalin tarinoissa</i> Mbemben vulgaarisuuden estetiikka tulee puolestaan esille. Bouzebal on Nassibin animaatiisarjan päähenkilö, mutta henkilön nimellä tarkoitetaan Marokon puhekielessä yleisesti yhteiskunnan marginaalissa elävää ”ylijäämäkansalaista”. Täten <i>hogra</i> näyttäytyy aineistossa kahdella tavalla: Ninin artikkeleissa korostuu <i>hogran</i> institutionaalisempi taso yhteiskunnan paradoksaalisina ilmiöinä, kun taas <i>Bouzebalin tarinoissa</i> päähenkilö on itse <i>hogran</i> alainen ihminen (<i>maḥgour</i>), joka tuntee yhteiskunnan syrjivyyden päivittäisessä elämässään ja on tämän vuoksi myös itse karkea ja huonokäyttöinen ihminen.</p> <p>Laajojen arabikevään mielenosoitusten seurauksena vuonna 2011 ulkovaltojen huomio kiinnittyi myös Marokkoon ja mielenosoittajien vaatimuksiin hallinnon uudistamisesta. Tutkielmani tarkoituksena on tuoda esille niin arabikevään yhteydessä kuin myös paljon sitä ennen ja sen jälkeenkin käytetyn <i>hogran</i> käsitteen ulottuvuuksia. Eri yhteiskuntien ilmiöitä on tärkeää pystyä tarkastelemaan myös niiden omilla, niin kutsutuilla emic-tason käsitteillä, jotta ymmärrys näistä ilmiöistä ei jäisi vain ulkopuolisten käsitteellistysten varaan.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Marokko, Rachid Nini, Mohammed Nassib, Bouzebal, Achille Mbembe, jälkikolonialismi, marginalisaatio, hogra, animaatiot, lehdistö, kolumnit, Maghreb-maat			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Sisälllys

1. Johdanto	1
2. Tutkielman konteksti	3
2.1. Marokon poliittinen järjestelmä perinteiden ja nykyajan välissä.....	3
2.2. Marokko ja <i>hōgra</i>	6
2.3. Marokon protektoraattiaika	9
3. Teoreettinen tausta	12
3.1. Achille Mbemben jälkikolonialismi	14
3.2. Sosiaalinen luottamus ja yhteiskunnallinen marginaalisuus	18
4. Aineisto.....	20
5. Metodi ja tutkimuskysymys	22
6. Analyysi	24
6.1. <i>Al-Waṭan al-murr</i> – Karvas kotimaa ja yhteiskunnan paradoksit.....	24
6.2. Poliisi palveluksessanne.....	29
6.2. Bouzebalin tarinat: He söivät meidät ja meidän elantomme.....	34
7. Yhteenveto.....	46
8. Lähteet.....	48

1. Johdanto

وما على اليد الجريحة سوى أن تلتئم بسرعة، لأن جرح الوطن أعمق.

Haavoittuneen käden on parannuttava nopeasti, sillä kotimaan haava on syvempi.

Rachid Nini *Al-Masā'* –sanomalehdessä 6.2.2008

Marokkolainen toimittaja Rachid Nini (s.1970) kirjoitti näin erään kolumninsa loppupuolella *Al-Masā'* –sanomalehdessä helmikuun alussa vuonna 2008. Joitakin päiviä aiemmin veitsellä aseistautuneet kolme miestä olivat käyneet Ninin kimppuun Marokon pääkaupungin Rabatin rautatieasemalla ja pahoinpidelleet tämän (Hespress 2008). Nini julkaisi kyseiseen aikaan *Chouf Tchouf* –nimistä kolumnia (*Katso ja näe*) sanomalehti *Al-Masā'*ssa (per. 2006), jota hän itse myös päätoimitti. Nini lupasi välikohtauksen jälkeisessä kirjoituksessaan jatkaa työtään samaan tapaan ja käsitellä samoja aiheita kuten ennenkin (Nini 2008a), sillä Marokon yhteiskunnallinen tilanne oli hänen mukaansa pahempi kuin hänen itseensä kohdistunut hyökkäys. Nini kritisoi kolumneissaan marokkolaisen valtiovallan väärinkäytöksiä ja keskittyi teksteissään myös laajemmin marokkolaisen yhteiskunnan tilan analysoimiseen. Nini päätyi eräistä kirjoituksistaan vuonna 2011 lopulta yhdeksi vuodeksi vankilaan, josta vapauduttuaan hän perusti uuden sanomalehden *Al-Akhbārin*.

Nini kirjoitti Marokon yhteiskunnan ongelmista ja valtaapitävien väärinkäytöksistä hieman ennen vuoden 2011 arabikevään tapahtumia. Tunisiasta Mohammed Bouazizin polttoitsemurhasta alkunsa saaneet protestit levisivät laajasti ympäri arabimaailman, mikä johti niin Tunisian, Egyptin kuin Libyankin hallintojen kaatumiseen ja Syyrian sisällissodan syttymiseen. Marokkokaan ei selviytynyt tilanteesta ilman laajaa protestiliikettä ja mielenosoittajien asettamia muutospaineita, jotka olivat seurausta hyvin samankaltaisista ongelmista kuin joista esimerkiksi monet tunisialaiset olivat kärsineet. Marokon tapahtumat eivät kuitenkaan johtaneet lopulta niin dramaattisiin muutoksiin valtionhallinnossa kuin muissa jo yllämainituissa maissa, mutta mielenilmausten seurauksena Marokossa järjestettiin kansanäänestys uudesta perustuslaista kesällä 2011.

Tämän luvun alun lainauksessa mainittu ”kotimaan haava” (*jarḥ al-waṭan*) liittyy tulkintani mukaan niihin laajempiin marokkolaisen yhteiskunnan epäkohtiin, joita sekä Nini kirjoituksissaan kritisoi, ja joita vastaan myös marokkolaiset lähtivät osoittamaan mieltään arabikevään liikehdinnoissa. Marokkolaisen yhteiskunnan haava oli Ninin saamia haavoja

syvempi, sillä se näkyi monien marokkolaisten päivittäisessä elämässä kokemuksina yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta, korruption tuomista ongelmista ja valtiovallan piittaamattomuudesta omia kansalaisiaan kohtaan. Tämä marokkolaisten kokema nöyryytys ja epäoikeudenmukaisuus tiivistyy Marokossa, kuten myös muissa Maghreb-alueen maissa (Algeria ja Tunisia), termiin *hogra*, jolla viitataan laajasti valtiovallan kansalaisiin kohdistamaan epälegitiimiin vallankäyttöön, poissulkemiseen ja syyllisten rankaisematta jättämiseen, mutta myös kansalaisten itsensä keskuudessa esiintyvään väheksyntään, kun omaa yhteiskunnallista asemaa halutaan julkituoda tai pönkittää muiden asiattomalla kohtelulla (mm. Hannoum 2013, Pakkala 2017). Tyytymättömyys *hogran* aiheuttamaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen on nostanut marokkolaisten keskuudessa esiin monenlaisia reaktioita, mikä on näkynyt muun muassa toimittajien kirjoituksissa ja esimerkiksi erilaisissa populaarikulttuurin muodoissa, jotka käsittelevät marokkolaisen nuorison tilannetta ja suhtautumista vallitseviin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja ilmapiiriin.

Tarkastelen tässä työssä Rachid Ninin kirjoittamia yhteiskunnallisia aiheita käsitelleitä *Chouf Tchouf* –kolumneja sekä marokkolaisen piirtäjän Mohammed Nassibin luomaa, vuonna 2012 alkunsa saanutta *Bouzebalin tarinat (Hikāyāt Bouzebal)* –nimistä animaatio sarjaa ja kysyn, miten *hogran* käsitteen voi ymmärtää näissä aineistoissa jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta. Tutkin aineistoni keinoja kuvata marokkolaista yhteiskuntaa aikana, jolloin arabikevään protestit toivat pinnalle monien arabimaiden asukkaiden tyytymättömyyden autoritäärisiin hallintoihinsa. Tässä tutkielmassa tarkoitukseni on vastata siihen, miten *hogran* käsitteen voi ymmärtää jälkikoloniaalisen teorian valossa sen pohjalta, miten Rachid Nini on kuvannut marokkolaista yhteiskuntaa vuonna 2008, eli muutamaa vuotta ennen niin kutsutun arabikevään tapahtumia, sekä miten Mohammed Nassib kertoo *Bouzebalin tarinoissa* maan olosuhteista hieman myöhemmin, vuodesta 2012 eteenpäin.

Jälkikoloniaalisilla keskusteluilla ja teorioilla on pyritty ymmärtämään niitä piirteitä, jotka yhdistävät monien entisten siirtomaiden ja protektoraattien nykypäivän yhteiskunnallisia olosuhteita. Ranskalaisen poliittisen teoreetikon Achille Mbemben (s. 1957) käsitykset jälkikoloniaalisen vallankäytön muodoista ja sen kuvastoista jälkikoloniaalisissa yhteiskunnissa ovat analyysini teoreettisina lähtökohtina.

2. Tutkielman konteksti

Tutkielmani sijoittuu ajallisesti niin arabikevättä edeltävään kuin sitä seuranneeseen aikaan Marokossa. Arabikevään aikana monien arabimaiden kansalaisten epäluottamus valtaapitäviä kohtaan ja tyytymättömyys yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja rakenteisiin nousivat laajemmin kansainväliseen tietoisuuteen, ja nämä tyytymättömyyteen johtaneet syyt, niitä seuranneet tapahtumat ja niiden seuraukset Marokossa muodostavat kontekstin tutkielmalleni. Esittelen seuraavissa alaluvuissa tarkemmin tutkielmani kontekstia ja teoreettista taustaa. Aloitan ensin kertomalla Marokon poliittisen järjestelmän yleispiirteistä, sillä poliittisen kontekstin ymmärtäminen auttaa myös asettamaan sekä aineistoni että Marokon arabikevään tapahtumat oikeaan yhteyteen. Toinen alaluku keskittyy tarkemmin *hogran* käsitteen luonteeseen. Kolmannessa alaluvussa käyn lyhyesti läpi Marokon protektoraattiajan Ranskan ja Espanjan alaisuudessa. Vaikka työni keskittyy reilusti Marokon itsenäistymisen jälkeiseen aikaan, on protektoraattiajan lyhyt läpikäyminen tärkeää. Protektoraattiaika on oleellinen ajanjakso Marokon historiassa ja on luonnollisesti syy siihen, että aineistoani on mielekästä tarkastella ylipäätään jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta. En kuitenkaan keskity protektoraattiaikaan sen syvemmin, sillä tarkastelen tässä työssä nykypäivän Marokkoa ja keskityn ilmiöihin, jotka ovat valitsemani teoriakeskustelun pohjalta tärkeitä piirteitä jälkikoloniaalisessa nyky-yhteiskunnassa.

2.1. Marokon poliittinen järjestelmä perinteiden ja nykyajan välissä

Nykypäivän Marokossa harjoitetun politiikan keskeinen piirre on perinteisen monarkian ja modernien valtiollisten instituutioiden yhteenkietoutuneisuus. Vuoden 1956 Ranskasta itsenäistymisen jälkeen Marokon perinteiset monarkkiset instituutiot ovat olleet kaiken kattavasti mukana maan politiikassa ja yhteiskunnassa, mutta samaan aikaan myös modernimmat instituutiot kuten parlamentti, vaalijärjestelmä, kansanäänestykset, poliittiset puolueet ja perustuslaki ovat muodostaneet järjestelmän toisen puolen. Näiden kahden puolen samanaikaisella olemassaololla on ollut merkittäviä seurauksia nykypäivän Marokolle. Kuningasperheen ja muun valtionhallinnon välillä ei ole juuri minkäänlaista virallista erottavaa tekijää, sillä monarkia ja sen sisäänsä sulauttama ja hallitsema poliittinen eliitti on ollut lopulta myös modernin valtiokoneiston ohjaksissa luoden maahan omalaatuisen poliittisen järjestelmän. (Sater 2016, 2).

Marokon valtionhallinto monine erilaisine tahoineen tunnetaan termillä *makhzen*. Termi tarkoittaa kirjaimellisesti varastoa, mutta sillä viitataan kuningashuoneen lisäksi kaikkiin muihinkin poliittista ja taloudellista valtaa käyttäviin toimijoihin, sekä esimerkiksi turvallisuuskoneiston elimiin. Marokon valtion perinteinen identiteetti koostuu kuningashuoneesta ja laajemmin *makhzenista*, ja ne ovat edelleen keskeinen osa nykypäivän poliittista toimintaa. Näitä toimijoita voi olla käytännössä mahdoton erottaa toisistaan, sillä ymmärrykseen *makhzenista* ei sisälly analyttistä erontekoa hallituksen, yleisemmän hallintojärjestelmän sekä valtion käsitteiden välillä. Yleisesti ottaen kuitenkin ajatellaan, että varsinainen vallankäyttö on lähtöisin kuningashuoneesta. (Sater 2016, 17; Smolin 2013, 239). James Sater mainitsee itsenäisyyden ajan Marokon poliittista ulossulkemista ja mukaan ottamista käsittelevässä kirjoituksessaan sitä, kuinka niin yksittäisten ihmisten kuin myös puolueidenkin poliittinen valta on ollut aina kuningashuoneelta saatu lahja (*royal gift*), vaikka muodollisilla vaaleilla olisikin saatu kansan legitimaatio tietyn ryhmän tai henkilön mukaan ottamiselle valtionhallinnon toimintaan (Sater 2016, 37-38).

Marokon nykyinen alavi-dynastia¹ juontaa juurensa 1600-luvun alkupuoliskolle, ja sen jäsenet katsovat polveutuvansa profeetta Muhammadista hänen tyttärensä Fatima al-Zahran ja tämän miehen Ali ibn Abi Talibin kautta. Kuningashuoneen legitimitetti perustuu tälle sukulinjalle sekä myös kuninkaan asemalle uskovaisten johtajana (*amīr al-mu'minīn*): kuuliaisuus tälle pyhälle auktoriteetille auttaa monarkian kannattajien mukaan yhteisöä ylittämään kaikki sen sisäiset jakolinjat. Monarkian jäsenet ja kannattajat väittävät voimakkaasti, että kansallisvaltio saattaisi hajota ilman johtajaa, jonka uskonnollinen asema asettaa hänet kansalaisyhteiskunnan ja sen eri ryhmien välisten jännitteiden yläpuolelle. (Hammoudi 1997, 13).

Marokon poliittinen järjestelmä on läpikäynyt laajoja poliittisia uudistuksia maan itsenäistymisen jälkeen, jotta perinteiset hallintotavat ja -käytänteet saataisiin vaikuttamaan enemmän ”laillirationaaliseen” (*legal-rational*) legitimitettiin perustuvalta. Kun valta siirtyi protektoraattihallinnolta Marokolle, tärkeimpinä kysymyksinä tuolloin olivat, millainen perustuslaillinen monarkia Marokosta tulisi, mikä suhde monarkialla olisi maan nationalistiseen liikkeeseen (etenkin *Istīqlāl*- eli Itsenäisyyspuolueeseen) sekä perinteisiin vallankäyttäjiin eli maaseudun johtajahenkilöihin sekä *qā'idethin* ja *pašoihin*. Vuoden 1956

¹ Marokon alavi-dynastiaa (*salālat al-'alawīyyīn al-filāliyyīn*) ei tule sekoittaa šiialaiseen alaviittien haaraan (*'alawīyya*)

itsenäistymisen jälkeiset uudistukset pyrkivät vakiinnuttamaan monarkian vallan etenkin poliittisilla ja taloudellisilla suojelijan ja suojellun (*patron-client*) välisillä klientelistisillä suhteilla unohtamatta kuitenkaan moderneja poliittisia instituutioita. (Sater 2016, 2–3, 29).

Klientelisminä tunnettu suojelijan ja suojeltujen välinen suhde perustuu osapuolten henkilökohtaisiin, mutta epäsymmetrisiin ja vastavuoroisiin suhteisiin, joiden puitteissa isäntä tarjoaa asiakkailleen suojelua tai materiaalista hyötyä, joiden saaminen olisi asiakkaalle muuten hankalaa tai mahdotonta. Klientelismissä asiakas maksaa isännälleen saaduista hyödykkeistä esimerkiksi äänestämällä tätä vaaleissa, osoittamalla hänelle kunnioitusta julkisesti tai hankkimalla isännälleen uusia asiakkaita. Klientelistisellä isännällä on yksinomainen pääsy sellaisiin tavaroihin ja palveluihin, joiden kysyntä on suuri, mutta joita ei ole tarjolla paljoa. Nämä palvelut eivät ole myynnissä, vaan isäntä tarjoaa näitä hyödykkeitä laajalle ja uskolliselle asiakasverkostolleen vahvistaakseen omaa asemaansa klientelistisessä järjestelmässä. Erilaiset klientelistiset järjestelmät ovat hyvin vanhoja, eivätkä ne ole kadonneet moderneista yhteiskunnista. Kolonialismin jälkeisissä valtioissa perinteiset maanomistajien ja maanviljelijöiden väliset perinteiset suhteet rikkoontuivat ja valtiosta tuli tärkein klientelistinen isäntä. (Černý & Jones 2017, 165-166, Richards & Waterbury 2008, 327). Valtiovallan roolin kasvu yhteiskunnassa (*étatisation of society*) niin siirtomaa-aikana kuin sen jälkeenkin perustui kuitenkin Achille Mbemben mukaan vanhemmille hierarkioille ja klientelistisille verkostoille (*patronage networks*) (Mbembe 2001, 32).

Perinteisen monarkian ja uudempien instituutioiden rinnakkaiselo voidaan nähdä laajemmin tuloksena yleisestä monarkioiden kyvystä sopeutua monenlaisiin olosuhteisiin ja niiden mahdollisuudesta vetää puoleensa lukuisia poliittisia, sosiaalisia ja taloudellisia toimijoita. Monarkiat painottavat sukulaisuussuhteiden merkitystä vallanperimyksessä, sillä ne symboloivat yhteyttä ylimaalliseen käsitykseen vallan alkuperästä, mistä puolestaan seuraa monarkian vallan jumalallinen oikeutus. Monarkiat voivat näin juhlistaa ja vahvistaa alamaistensa lopulta hyvin pienelle piirille eli kuningasperheelle rakentuvaa identifikaatiota, joka samanaikaisesti rakentuu myös kaikkein laajimmalle olemassa olevalle yhteydelle eli transsendentille jumalalle. Tällä tavalla monarkia voi hylätä ajatuksen ulossulkevasta tai muuten tietylle etniselle, kielelliselle tai kulttuuriselle ryhmälle perustuvasta identiteetistä sinänsä (Anderson 2000, 57) pitäen vallan kuitenkin itsellään. Tämän vuoksi voidaan sanoa, että monarkiat, päinvastoin kuin nationalistiset hallinnot, eivät yritä asettaa tarkkaan määriteltyä näkemystä valtiosta, mikä saatettaisiin asettaa [muiden kansalaisten puolelta]

kiistanalaiseksi (Sater 2016, 2). Näin Marokon monarkia on nähdäkseni voinut esimerkiksi hyväksyä maan poliittiseen järjestelmään mukaan lukusia puolueita ja myös sulauttaa omaan toimintaansa tiettyjä vastahegemonisia diskursseja, kuten esimerkiksi naisten aseman parantamisen, tehden niistä näin osan omaa politiikkaansa (ks. esim. Maghraoui 2011, Moreno Almeida 2013). Myös klientelistiset järjestelmät pystyvät olemaan osa moderneja valtioita, sillä ne ovat osoittautuneet hyvin joustaviksi sopeutumaan modernien valtioiden muutoksiin (Černý & Jones 2017, 166).

Marokon monarkian on myös sen symbolisen pääoman vuoksi jatkuvasti oltava muutosten ensisijainen liikkeellepanija, mistä seuraa sisäsyntyinen este suhteessa maan ”demokraattiseen siirtymään”: monarkkinen hallinto näkee itsensä välttämättömänä osana mitä tahansa modernia ja demokraattista projektia Marokossa, joten sen tehtävänä on näissä tilanteissa itse antaa kansalaisille tietyt muutokset, joita ihmisten ei odoteta oma-aloitteisesti ottavan (Maghraoui 2011, 681). Vuodesta 1999 lähtien hallinnut kuningas Mohammed VI:n pyrkimykset poistaa aiemman kuninkaan Hassan II:n hallinnon pahimpia piirteitä ovat onnistuneet luomaan kuvaa Marokosta edistyksellisenä perustuslaillisenä monarkiana. Monet marokkolaiset jäivät kuitenkin kaipaamaan aitoja poliittisia ja taloudellisia uudistuksia, joita hänen valtaannousunsa jälkeen odotettiin. Kuninkaan uudistukset 2010-luvulle tultaessa eivät olleet onnistuneet ratkaisemaan kysymyksiä, jotka liittyivät esimerkiksi julkisen hallinnon ongelmiin sekä oikeusjärjestelmän ja institutionaalisen vastuunkannon laajoihin puutteisiin. (Boukhars 2010, xi).

2.2. Marokko ja *hogra*

Joulukuussa vuonna 2010 tunisialainen 26-vuotias vihanneskauppias Mohammad Bouazizi sytytti itsensä tuleen Sidi Bouzidin kaupungissa protestina häneen kohdistuneelle virkavallan välinpitämättömyydelle ja omalle mahdottomalle tilanteelleen elättää itseään vihannesmyyjänä. Mohammad Bouazizi oli työtön 26-vuotias mies, joka yritti ansaita elantoaan myymällä vihannuksia kaduilla, mutta joutui monesti maksamaan poliiseille lahjuksia saadakseen pitää myyntikojuaan, jonka pystyttämiseen hän ei ollut saanut lupaa (Fisher 2011). Bouazizi joutui lopulta sanaharkkaan hänen myyntikojuaan takavarikoimaan tulleiden poliisien kanssa. Takavarikointiin liittyneet yksityiskohdat ja väitteet esimerkiksi häneen kohdistuneesta poliisin läimäytyksestä ovat jääneet epäselviksi, mutta Bouazizi päätti joka tapauksessa lähteä hakemaan oikeutta kokemalleen Sidi Bouzidin kaupungin viranomaisilta. Hänen valitustaan ei

kuitenkaan kuunneltu, ja hän päätyi lopulta äärimmäiseen tekoonsa kotikaupunkinsa virastotalon edessä ja sytytti itsensä palamaan.

Bouazizin polttoitsemurha sai suuret määrät ihmisiä vastustamaan julkisesti kaikkea sitä, mikä presidentti Zine al-Abidine Ben Alin Tunisiassa oli vialla: ihmiset hyökkäsivät voimakkaasti korruptiota, vallan väärinkäyttöä ja sitä välinpitämättömyyttä vastaan, jota maan hallinto osoitti kansalaisiaan kohtaan. Tunisian heikko talous ei myöskään tarjonnut mahdollisuuksia maan nuorisolle. Tieto Tunisian tapahtumista levisi nopeasti muuhun arabimaailmaan, mikä sähköisti näiden maiden ilmapiiiriä, sillä samat kokemukset olivat tuttuja ihmisille myös muualla. (Rogan 2018, 1–3).

Bouazizin polttoitsemurhan jälkeiset protestit levisivät myös Marokkoon, jossa poliittisia uudistuksia alkoi vaatia erityisesti nuorten alullepanema Helmikuun 20. päivän liike (*Ḥarakāt 20 Fabrāyir*). Protesteissa kritisoitiin voimakkaasti muun muassa poliisin liiallista voimankäyttöä, ihmisten nöyryyttämistä, maan sosiaalista jakautuneisuutta, sensuuria ja poliittisten oikeuksien rajoittamista sekä maan laajaa työttömyystilannetta. Protestit vastusivat koko marokkolaisen yhteiskunnan perustoja ja maan valtaeliittiä *makhzenia* (Hannoum 2013, 275).

Näihin nöyryyttäviin ja ihmisiä alaspäin katsoviin toimintatapoihin ja ilmiöihin viitataan usein Marokossa ja muissa Maghrebien alueen maissa *hogran* käsitteellä. Termin alkuperä on arabian kielen verbissä *haqara*, jolla tarkoitetaan halveksumista ja ylenkatsomista, mutta termi *hogra* viittaa laajemmin yhteiskunnan epäoikeudenmukaisiin rakenteisiin ja ilmiöihin (Pakkala 2017). Yhteiskunnan hierarkkiset valtasuhteet asettavat osan ihmisistä yhteiskunnan arvoasteikon pohjalle, ja näiden henkilöiden ihmisarvoa eri tahot voivat loukata ilman rangaistusta. Abdelmajid Hannoum mainitsee artikkelissaan sosiologi Janet Abu-Lughoudin huomion, jonka mukaan *hogra* tarkoitti esimerkiksi Marokon pääkaupunki Rabatissa urbaania ”apartheidia”; apartheid oli kuitenkin alkuperäiseltä merkitykseltään lakitermi, jonka perusteella ihmiset jaoteltiin ihonvärin perusteella, ja tämän vuoksi ilmiön saattoi nähdä suoraan ja sitä saattoi pystyä vastustamaan. *Hogra* on kuitenkin Abdelmajid Hannoumin mukaan näkymätön ilmiö muille paitsi niille, jotka elävät sen vaikutuksen alaisina. Se tarkoittaa päivittäistä tilaa niille ihmisille, joita valtion eri tahot eivät suojele ja joita hyväksikäytetään niiden lakien nojalla, jotka lupaavat oikeudenmukaisen kohtelun kaikille. *Hogra* saattaa ilmetä hierarkkisesti ylhäältä alaspäin kuin myös horisontaalisesti tavallisten kansalaisten keskuudessa, kun esimerkiksi

liikenteessä stop-merkin eteen ei pysähdytä, mutta silti kirotaan edestä ajavat muut ihmiset, tai kun omat sisarukset tai jopa vanhemmat asettavat työttömäksi jääneen poikansa paheksunnan ja halveksinnan kohteeksi. (Hannoum 2013, 275). Käsitteellä on hyvin laajoja diskursiivisia ulottuvuuksia, koska sillä viitataan kokonaisvaltaiseen yhteiskunnalliseen tilaan: Hannoumin mukaan *hogra* on se julkisivu, joka valtion syrjivästä luonteesta välittyy ulospäin (*discriminatory face of the state*), eikä *hogra* käänny terminä vain epäoikeudenmukaisuudeksi (Hannoum 2013, 274-275).

Marokkolaiset ja eurooppalaiset oli protektoraattiaikana erotettu toisistaan, ja vain pieni osa yläluokkaisista marokkolaisista pystyi liikkumaan näiden ryhmien välillä. Ranskan alaisen protektoraattiaseman päättymisen jälkeen vuodesta 1956 eteenpäin *hogra* on näkynyt Marokossa Hannoumin mukaan edelleen asuinalueiden selkeärajausena jakautumisena. Maalta kaupunkeihin työn perässä muuttaneet ihmiset asuvat lähiöiden hökkelilyllyissä, kun taas 1990-luvulta lähtien kaupunkien vanhat keskustat ja linnoitusalueet eli *medinat* ja *qasbat* erityisesti Tangerin ja Marrakechin kaupungeissa ovat muodostuneet eurooppalaisten uudisasukkaiden luksuskohteiksi; Hannoumin mukaan ”eurooppalaiset ’löysivät uudelleen’ näistä paikoista ’alkuperäisen Marokon’”. On huomattava, että protektoraattiajan hallintoa ei kuitenkaan voi syyttää *hogran* luomisesta, vaan se ennemmin uudisti ilmiötä käyttäessään kyseisen ajan yhteiskunnan esikolonialaisia symbolisia järjestyksiä hyväkseen. (Hannoum 2013, 275, 290).

Hogra on samaan aikaan sekä abstrakti että konkreettisempi käsite. Sillä tarkoitetaan jo edellä kuvaamani yhteiskunnallisia olosuhteita, mutta sitä voidaan käyttää myös puhuttaessa *hogran* alaisesta ihmisestä: *hogra*-sanasta johdettu termi *mahgour* tarkoittaa *hogran* alaista ihmistä, joka saa tuntoa säännöllisesti oman yhteiskunnallisen osattomuutensa ja häneen kohdistuvan nöyryytyksen. Tässä työssä tarkasteleman piirroshahmo Bouzebal on juuri tällainen henkilö, jonka elämä työttömänä ja kouluttautumattomana on hahmon omien sanojen mukaan ”yksi umpisolmu” (Nassib 2013b).

Yksi viimeaikaisista paljon huomiota herättäneistä ja marokkolaisten *hogra*-tunteen jälleen julkisesti pinnalle nostattaneista tapauksista oli 31-vuotiaan kalakauppiaan Mouhcine Fikrin kuolema vuonna 2016. Marokon köyhässä pohjoisosassa Rifissä, Al Hoceiman kaupungissa kaloja myynyt Fikri joutui poliisin kanssa vaikeuksiin, kun hän myi kadulla miekkakaloja luvatta. Poliisi oli takavarikoinut kalat ja heittänyt ne roska-autoon, ja protestina Fikri oli lähtenyt noutamaan niitä itselleen takaisin. Fikri kuitenkin kuoli roska-auton koneistoihin, ja

tieto tapahtumasta levisi nopeasti sosiaalisen median välityksellä. Samassa yhteydessä levisi tieto, että yksi poliiseista olisi käskenyt roska-auton kuljettajaa käynnistämään auton jätäkoneiston Fikrin vielä ollessa sen sisällä sanomalla *than mmu* eli *murskaa se paskiainen* (Pakkala 2017). Sosiaalisessa mediassa alkoi levitä kirjoituksia mm. tunnisteilla *than mmu* sekä *šahīd al-ḥogra* eli *ḥogran marttyyri* (BBC 2016).

Ḥogran käsite niputtaa yhteen monien epäoikeudenmukaisuuden muotojen erityisen luonteen ja joka on terminä syntynyt näiden olosuhteiden omassa kontekstissa. Vaikka saman tyyppistä tyytymättömyyttä korruption, välinpitämättömyyteen ja ihmisten tarpeiden sivuuttamiseen löytyy myös muualta maailmasta, *ḥogralla* voi kuitenkin viitata juuri Maghrebin alueen kontekstiin, sillä se sisältää tietyn käsityksen tästä 'alaspäin katsomisen' luonteesta, vaikka sille rinnakkaisia merkityksiä löytyy epäilemättä myös muista saman tyyppisiä ongelmia kokevista yhteiskunnista.

2.3. Marokon protektoraattiaika

Marokko oli ainoa Pohjois-Afrikan valtio, joka oli pysynyt itsenäisenä alueena Osmanien valtakunnasta tämän olemassaolon aikana vuodesta 1299 vuoteen 1923. Ranska kuitenkin sai vuonna 1912 muilta suurilta Euroopan valtioilta luvan perustaa protektoraatti Marokkoon. Fezin sopimuksen mukaisesti Ranska suojelisi Marokon hallintoa ulkopuolisilta uhilta, mutta käytännössä Ranska hallitsi maata täysivaltaisesti Marokon sulttaanin ja hänen hallituksensa välityksellä. Samaan aikaan myös Espanjalla oli pyrkimyksiä protektoraatin saamiseksi Marokkoon, missä se onnistui myös vuonna 1912, kun Ranskan ja Espanjan välinen Madridin sopimus solmittiin, ja Espanja sai hallintaansa Marokon pohjoisimmat ja eteläisimmät osat. Gibraltarin salmella sijaitseva Tangerin kaupunki asetettiin kansainväliseen hallintaan. (Rogan 2018, 276-277).

Ranskalaishallinto pyrki toimimaan Marokossa eri tavalla kuin esimerkiksi naapurimaa Algeriassa ja pyrki voittamaan marokkolaiset puolelleen säilyttämällä paikallisia instituutioita sekä työskentelemällä marokkolaisen valtaeliitin itsensä, eli *makhzenin*, kanssa. Ranskalaiset hallitsivat kaikkia niin kutsutun modernin hallinnon osa-alueita, kuten taloutta, terveydenhuoltoa, koulutusta ja oikeuslaitosta. Marokkolaisille itselleen jäivät muun muassa uskonnolliset hallintotehtävät, kuten islamilainen oikeuslaitos ja muut uskontoon liittyvät hallinnonalat.

Ranskan protektoraattialueita Marokossa hallitsi kolmentoista vuoden ajan kenraali ja marsalkka Hubert Lyautey (1854—1934), joka pyrki rekrytoimaan marokkolaisia sotilaita Ranskan riveihin ja keskittyi Marokon taloudellisesti merkittävimpien alueiden hallintaan, joita hän kutsui hyödylliseksi Marokoksi (*le Maroc utile*). Hyödyllisen Marokon käsite on edelleen tunnettu, mikä on myös omanlaisensa *hogran* jakolinjan merkki ja jonka vastakohtana on niin kutsuttu ”hyödytön” Marokko, jolla ei katsota olevan sosiologis-taloudellisesta merkitystä (Rogan 2018, 279, Pakkala 2017).

Lyauteyn sekä Espanjan protektoraattihallinnon alkupuolen suurin uhka syntyi Marokon pohjoisosan Rifin alueen asukkaiden vastustuksesta ulkopuolista hallintoa kohtaan. Suuri osa Rifin asukkaista koostui berbereistä eli amazigheista, jotka ovat arabeista erillinen ryhmä ja elävät vähemmistönä pääosin Pohjois-Afrikan alueella. Vuonna 1914 oli sovittu, että amazigh-heimoja hallittaisiin heidän omien lakiensa ja tapojensa mukaan Ranskan valvonnassa, sillä amazihilaiset olivat yksi kolmesta tärkeästä tekijästä, jolle ranskalaiset perustivat Marokon maaseudun hallintansa muiden heimojohtajien ja islamilaisten mystikkoveljeskuntien lisäksi. (Rogan 2018, 278-279). Vuosien 1921—1926 aikana rifiläiset kävivät sotaa ranskalaista ja espanjalaista protektoraattihallintoa vastaan päällikkönsä Abd el-Krimin johdolla, ja he olivat julistaneet Pohjois-Marokossa sijainneet asuinalueensa itsenäiseksi Rifin tasavallaksi. Rifiläiset päihittivät aluksi espanjalaiset, mutta eivät lopulta pystyneet voittamaan espanjalaisten ja ranskalaisten sekä ranskalaishallinnolle uskollisten marokkolaisten joukkoja, ja Rifin sota päättyi Rif-vuoriston piiritykseen. Vaikka eurooppalaiset voittivat sodan, Abd el-Krimin joukkojen vastarinta lisäsi arabikansojen nationalistisia pyrkimyksiä muualla Pohjois-Afrikassa ja Lähi-idässä. (Rogan 2018, 283).

Marokon itsenäisyyspyrkimykset alkoivat vahvistua, kun maan kuningashuone ja nationalistit alkoivat tehdä yhteistyötä. Marokon sulttaani ja myöhemmin kuningas Mohammed V antoi täyden tukensa vuonna 1944 perustetulle *Istiqlal*-puolueelle (Itsenäisyyspuolue), ja 1940-luvun loppupuolella nationalistinen liike alkoi saada kannattajia poliittisen eliitin lisäksi myös ammattiyhdistysliikkeissä sekä laajemmissa kansanjoukoissa. Ranskalaiset kielsivät itsenäisyyspuolueen toiminnan Marokossa ja karkottivat satoja poliittisia aktivisteja maanpakoon, ja sulttaani Mohammed V päätyi Madagaskarin saarelle vuonna 1953. Nationalistinen liike ei kuitenkaan hiipunut karkotusten seurauksena, vaan se alkoi toimia maan alla samaan aikaan, kun Ranska menetti Indokiinan hallintansa ja Algerian itsenäisyysota alkoi

vuonna 1954. Tapahtumat tiesivät loppua Marokon protektoraatille ja laajemmin Ranskan siirtomaa-ajalle, ja sulttaani Mohammed V päästettiin takaisin Marokkoon vuonna 1955. Marokko itsenäistyi 2. maaliskuuta 1956. (Rogan 2018, 369-374).

3. Teoreettinen tausta

Jälkikoloniaalisella teoriolla viitataan moniin erilaisiin keskusteluihin yrittää selittää eurooppalaisen kolonialismin poliittisia, taloudellisia, historiallisia ja sosiaalisia vaikutuksia maailmassa 1700-luvulta läpi 1900-luvun (Elam 2019). Ania Loomban mukaan jälkikolonialismin käsitettä on pyritty selittämään monin eri tavoin, ja sen merkitys sisältää edelleen sisäisiä ristiriitaisia määrittelyjä. Tähän vaikuttaa entisten siirtomaiden erilaisten historioiden lisäksi myös erilaiset ymmärrykset kolonialismin ja imperialismien merkityksistä yleensä. Jo termin alkua *jälki-* (*post*) monimutkaistaa käsitteenmäärittelyä, koska se merkitsee jotakin jälkeen tulevaa asiaa niin ajallisesti kuin ideologisestikin tarkasteltuna. Jälkikolonialismin käsite on kyseenalaistettu etenkin sen ideologisen ulottuvuutensa vuoksi, sillä jos siirtomaavaltiojen tuottamia epäoikeudenmukaisia ilmiöitä on edelleen olemassa, on kenties ennen aikaista puhua kolonialismin poismenosta. Jälkikolonialismin termillä ei myöskään voi välttämättä viitata yhteiskunnallisen hierarkian pohjalla oleviin ihmisiin, jotka saattavat olla yhtä kolonisoituja kuin varsinaisen siirtomaavallan aikanaikin. Jokin valtio saattaa myös olla jälkikoloniaalinen siinä mielessä, että se on muodollisesti itsenäinen, mutta samaan aikaan se saattaa olla taloudellisesti ja/tai kulttuurisesti riippuvainen toisesta valtiosta. Tämän vuoksi on otettava huomioon entisten siirtomaiden muodollinen de-kolonisaatio, kuten myös se, että kolonialismin ajan epäoikeudenmukaiset suhteet on uudelleenkirjoitettu nykyisten ”ensimmäisen” ja ”kolmannen” maailman maiden välisiin suhteisiin. (Loomba 2005, 12-13).

Vaikka näkökulmia aiheeseen on monia, ne jakavat kuitenkin sen ajatuksen, että nyky maailmaa on mahdoton ymmärtää ilman sen suhdetta imperialismiin ja kolonialismin historiaan. Kolonialismin ajan maailma on Vivienne Jabrin mukaan eräänlainen globaalin maailman unohdettu keskus. Jabrin mukaan jälkikoloniaalisiin subjekteihin vaikuttaa myös edelleen sellainen koloniaalinen rationaliteetti, joka asettaa heidät diskursiivisesti ja materiaalisesti alisteiseen asemaan maailmanlaajuisesti. Jälkikoloniaalinen subjekti ei myöskään ole se, joka päättäisi niistä säännöistä, jotka määrittelevät kansainvälisiä diskursiivisia ja institutionaalisia normeja, vaan joutuu seuraamaan niitä itse perästä (Jabri 2013, 134). Vaikka jälkikoloniaalinen teoria terminä sisältää ajatuksen jostakin kolonialismin jälkeisestä ajasta, se ei ole koskaan pyrkinyt väittämään, että koloniaalisen vaikutusvallan piilevät muodot olisivat kadonneet. Se on päinvastoin juuri kiinnostunut näistä piilevästi vallalla olevista kolonialismin sidoksissa olevista diskursiivisista ja materiaalisista rakenteista (Elam 2019). Tämän vuoksi on myös huomioitava, että ajanjaksojen murroksissa tietyn ajanjakson sisällölliset ominaisuudet eivät

yleensä muutu täysin toisenlaisiksi, vaan niissä tapahtuu yleensä jo olemassa olevien elementtien uudelleenjärjestäytymistä, kuten esimerkiksi Fredric Jameson kirjoittaa modernin ja postmodernin eroa käsittelevässä tekstissään (Jameson 1991). Näin on myös kolonialismin ja jälkikolonialismin kohdalla, sillä koloniaaliselle järjestelmälle tyypilliset hallintotavat jäivät elämään itsenäistyneisiin entisiin siirtomaihin. *Hogran* käsitteen osalta on kuitenkin huomattava, että vaikka siirtomaahallinto käytti *hograa* hyväkseen ja modernisoi sen merkitystä, siirtomaahallintoa ei voi syyttää sen keksimisestä tai synnyttämisestä, sillä esikoloniaalinen poliittinen järjestys oli osaltaan *hogran* muodostamaa. (Hannoum 2013, 275).

Ania Loomban mukaan kolonialismia ei voida ajatella vain siten, että se olisi pelkästään jonkin maan tai kansan ulkopuolelta tuleva voima, sillä se voi myös kehittyä uudeksi versiokseen sisältäpäin. Itsenäistyneet valtiot tarjosivat vapautumisen tuomat mahdollisuudet epätasapainoisesti vain valikoidulle joukolle ihmisiä, sillä siirtomaahallinnon purkautuminen ei tuonut automaattisesti parempia olosuhteita esimerkiksi naisille, työläisille tai maaseudun väestölle suurimmassa osassa itsenäistyneitä siirtomaita. Tämän vuoksi jälkikolonialismia olisi parempi ajatella joustavammin koloniaalisen vallan ja sen seurausten välisenä kiistana (*contestation*), kuin vain aikana, joka tulee kirjaimellisesti kolonialismin jälkeen ja jolla tarkoitettaisiin vain siirtomaavallan päättymistä. (Loomba 2005, 16). Tämän kaltainen jälkikolonialismin ymmärrys on myös tämän tutkielman lähtökohtana.

Teoksessaan *Law and Disorder in the Postcolony* Jean ja John Comaroff esittävät jälkikoloniaalisia valtioita koskevan ongelman, oletuksen ja paradoksin tematiikan. Heidän mukaansa eri alojen tutkijat, intellektuellit ja massamedia näkevät jälkikoloniaaliset valtiot niin Afrikassa, Aasiassa, Euroopassa kuin Latinalaisessa Amerikassakin monesti satunnaisen väkivallan, anarkian ja jatkuvasti kasautuvien laittomuuksien riivaamina paikkoina verrattuna muihin 2000-luvun kansallisvaltioihin. Näistä näkökulmista jälkikoloniaaliset valtiot ovat ylenpalttisen korostuneesti epäjärjestyneitä ja väkivaltaisista sekä syöksymässä vain syvemmälle eri ongelmien kurimukseen, mikä tuntuu olevan jälkikoloniaalisten valtioiden krooninen tila. Comaroffien mukaan näitä oletuksia rakentavat todisteet ymmärretään itsestään selvinä selityksinä jälkikoloniaalisten maiden tilanteille ilman, että kiinnitettäisiin huomiota joihinkin syvemmillä ilmeneviin seikkoihin, jotka ovat osa väkivallan, suvereniteetin, lain tai laittomuuden ja modernin ajan ilmiöitä. (Comaroff & Comaroff 2006, vii).

Comaroffien mukaan jälkikoloniaalisten valtioiden olosuhteissa ilmenevä paradoksi nousee esiin silloin, kun edellä mainittuja kaaoksen piirteitä suhteutetaan näiden valtioiden omiin käsityksiin lain merkityksestä: monet niistä ovat tehneet laista, siihen liittyvästä kielenkäytöstä sekä toimintatavoista ja tarkoituksista pakkomielteen tai päänäpintymän (*fetish*). Tämä ilmenee valtion jokapäiväisessä toiminnassa, kun se rakentaa auktoriteetin ja kansalaisuuden diskursseja, käsityksiä valtion ja kansalaisten vuorovaikutuksesta sekä silloin, kun valtio käyttää eri tavoin muuta valtaansa: uusia perustuslakeja kirjoitetaan ja eri oikeuksiin vedotaan jatkuvasti, ja eri ryhmittymät käräjöivät eri asioista toinen toisensa perään. Näin on siitä huolimatta, että yhä useampi hallitsija näyttää olevan valmis lakkauttamaan lakien tuoman oikeusturvan hätä- tai poikkeustiloihin vedoten tai muuten aliarvioimaan lain asemaa taivuttelemalla sitä omien halujensa mukaiseksi (Comaroff & Comaroff 2006, vii-viii). Seuraavaksi käsittelemäni Achille Mbemben käsitys jälkikoloniaalisesta banaalista voimankäytöstä ja kansalaisten ja hallinnon välisestä suhteesta on näkemykseni mukaan osa tällaista kontekstia.

3.1. Achille Mbemben jälkikolonialismi

Tunisialaisen Mohammed Bouazizin kokemien ja polttoitsemurhaan johtaneiden vaikeuksien sekä kalakauppia Mouhcine Fikrin tapauksen luonne asettuu hyvin kamerunilaisen filosofin ja teoreetikon Achille Mbemben sanoihin (käännös omani):

Koloniaalisen ja jälkikoloniaalisen hallintajärjestelmän (ransk. *commandement*) ja sen alaisten välinen suhde ei rakentunut ainoastaan vallankäytölle vaan myös välinpitämättömyydelle ja sormien läpi katsomiselle. Tämä suhde perustui lähes näkymättömälle oletukselle hallintajärjestelmän oikeudesta nauttia kaikesta, mihin yhtenä jälkikoloniaalisia olosuhteita rakentavana elementtinä kuului ryöstely (*banditry*). [...] Tästä seuraa kysymys, kuinka tällaisista Aatamin ajan toimintatavoista (*baroque practises*) on tullut keskeinen osa byrokraatin elämäntapaa, ja kuinka mielihyvätaloutta (*economy of pleasure*) ei voi erottaa paheiden tekemisestä.

(Mbembe 2001, 125, 127)

Mbembe kirjoittaa *On the Postcolony* –teoksessaan jälkikoloniaalisista rakenteista ja ilmiöistä erityisesti Saharan eteläpuolisen Afrikan ranskankielisissä maissa ja Kamerunissa, mutta hänen huomionsa toimivat myös Marokon kontekstissa, sillä Ranskan siirtomaa- tai protektoraattihallinnot kuitenkin toimivat osin samoilla periaatteilla eri alueilla. Vaikka

tarkoitukseni ei olekaan tutkia syitä ”byrokraattien Aatamin aikaisten toimintatapojen” jatkumiselle siirtomaavallan jälkeen, Mbemben jälkikoloniaalista valtaa ja subjektiivisuutta käsittelevät teoreettiset ajatukset toimivat työssäni asettamaan tarkastelemani aineiston laajempaan kontekstiin.

Jälkikoloniaaliset valtiot perivät Mbemben mukaan siirtomaahallintojen ehdottomuuden ja tästä seuranneen hallintotavan, jonka puitteissa hallintokoneisto itse oli kaikkien siihen potentiaalisesti kohdistuvien rangaistusten ulkopuolella. Siirtomaahallinnot perustuivat Mbemben mukaan seuraaville kolmelle väkivallan tyyppille (Mbembe 2001, 25), joista kolmas on oman työni kannalta keskeisin:

1. Ensimmäinen muoto oli siirtomaahallintojen perustamiseen liittynyt väkivalta. Tämä väkivalta auttoi luomaan tilan, jossa itse väkivaltaa voitiin lopulta harjoittaa [vallan säilyttämiseksi]. Samalla tämä väkivaltaan perustunut hallintokoneisto myös piti oikeutenaan kieltää kaikkien muiden tahojen oikeudet ja piti itseään ainoana, joka voi sen asettamia lakeja arvioida tai kritisoida.
2. Toinen väkivallan muoto liittyi vallan legitimoimiseen. Sen tarkoituksena oli antaa väkivallalla yhteiskuntajärjestystä ylläpitävälle systeemille oma merkityksensä ja näin oikeuttaa sen tarpeellisuus. Tämä tapahtui luomalla sellaista kulttuurista kuvastoa, jossa alkuperäinen, siirtomaavallan perustamiseen liittynyt väkivallan muoto saatiin muunnettua lopulta viralliseksi auktoriteetiksi.
3. Kolmannen väkivallan muodon tarkoitus oli varmistaa koloniaalisen auktoriteetin ylläpitäminen, leviäminen ja pysyvyys. Tämä kolmas väkivallan muoto esiintyi yhteiskunnassa aina uudelleen ja uudelleen mitä banaaleimmissa ja tavanomaisimmissa tilanteissa ja jonka avulla lopulta lukuisten tekojen/esitysten (*acts*) ja rituaalien kautta tästä väkivaltaan perustuvasta järjestelmästä itsestään luotiin keskeinen kulttuurinen mielenmaisema (*imagery*).

Hallintokoneisto jakoi muun yhteiskunnan kanssa kolmannen väkivallan muodon luomat kulttuuriset mielenmaisemat ja kuvastot, jotka määrittivät hallitsijan ja hallittavien välisen suhteen, ja tämä systeemi periytyi osittain myös siirtomaa-ajan jälkeisiin yhteiskuntiin. Jälkikoloniaalisessa valtiossa järjestelmä pyrkii Mbemben mukaan institutionalisoimaan ja virallistamaan itsensä erilaisia merkkejä, symboleja, sanastoa ja narratiiveja käyttämällä. Näiden ei kuitenkaan ole tarkoitus olla vain paljaita symboleja, sillä niihin on virallisesti

sisällytetty sellaisia merkityksiä, joista ei neuvotella ja joiden haastaminen on kielletty. (Mbembe 2001, 25, 103).

Kulttuurisella kuvastolla oli täten siirtomaavaltojen luomaa järjestystä vahvistava ja uusintava tarkoitus, mistä myös vallankäytön banaalisuuden voidaan nähdä juontavan juurensa jälkikoloniaalisissa nyky-yhteiskunnissa. Vallankäytön banaali luonne liittyy byrokraattisten muodollisuuksien ja keinotekoisien sääntöjen moninkertaistamiseen ja rutinisoitumiseen, mutta myös tietynlaisen hävyttömyyden, härskeyden ja groteskiuden esille tuloon. Mbembe puhuu tässä yhteydessä intiimistä tyranniasta (*intimate tyranny*) eli siitä, kuinka hänen mukaansa ihmiset ovat jatkuvasti kiinni eräänlaisessa hallitsijan ja hallittuna olemisen välisissä rituaalien verkostoissa, jotka uusintavat samoja olemassa olevia valta-asetelmia. Nämä rituaalit ovat luonteeltaan intiimejä, ihmisen oman identiteetin rakentumiseen liittyviä, sillä esimerkiksi valtion johtajan kuvia tai patsaita löytyy usein monista paikoista: toimistoista, kaduilta, lentokenttäterminaaleista, poliisiasemilta, kidutuskammioista ja ihmisten kodeista. Tällä tavoin valtiokoneisto pääsee alaistensa elämien intiimeimpiin tiloihin. (Mbembe 2001, 121). Jälkikoloniaalisessa yhteiskunnassa intiimi tyrannia liittyy hallitsijat ja hallittavat yhteen samalla periaatteella kuin hävyttömyys kuuluu osana avokätisyyteen ja vulgaarisuus vallankäytön normaaliin tilaan (Mbembe 2001, 128). Tavalliset kansalaiset voivat kuitenkin toimia omalla tavallaan tätä järjestystä vastaan, mutta näitä toimintatapoja ei voida tai niitä ei ole aina tarpeellista lukea puhtaasti ”valtion vastustamiseksi”, ”vallan purkamiseksi” tai siitä ”irrottautumiseksi”, vaan ennemmin kyseessä on selkeiden rajojen puitteissa tapahtuva joustava ja monimerkityksinen ihmisiin itseensä kohdistetun hävyttömän vallankäytön trivialisointi ja naurunalaiseksi tekeminen. Toisin sanoen ne, joiden oletettaisiin tottelevan, kyseenalaistavat valtaa pitävien arvovaltaisuuden moninaisin ja joustavin tavoin, mutta kyseessä on ennemmin henkilön kyky omaksua tietynlainen jälkikoloniaalinen symboliikka, jonka puitteissa toimia. Hävyttömät ja groteskit vallankäytön piirteet ovat Mbemben mukaan oleellinen osa kaikkia alistavia järjestelmiä ja niitä keinoja, joilla näiden järjestelmien pysyvyys toisaalta varmistetaan, mutta joilla niitä voidaan myös toisesta suunnasta purkaa. (Mbembe 2001, 102). Tästä hyvä esimerkki on seuraavaksi esittelemäni El Maaroufin artikkeli suurista marokkolaisista musiikkifestivaaleista (2016).

El Maarouf kirjoittaa marokkolaisten valtion sponsoroimien musiikkifestivaalien luonteesta eräänlaisina vallan keskittyminä, jotka ovat ylenpalttisen ja arvovaltaisen kuvaston levittämisen näyttämöitä. Näillä festivaaleilla korostuvat katujen koristelu ja ylipäänsä niiden

”hypermoderni” ulkoasu, ja festivaaleille kutsutaan maailman tunnetuimpia supertähtiä. Festivaalien järjestelyt toimivat uusinta huutoa olevalla länsimaisella teknologialla sekä ennenkuulumattomalla organisatorisella tarkkuudella. Tällaiset olosuhteet näyttävät El Maaroufin mukaan aluksi musiikillisen tai kulttuurisen teeman juhlinnalta, mutta tosiasiasa kyse on mahtavasta valtion ylivallan esilletuomisesta ja vallalla olevien hegemonisten merkitysten vahvistamisesta. El Maaroufin mukaan valtion hegemoniaa vahvistavat esimerkiksi suuret festivaalit tai paraatit, kun urbaani tila otetaan haltuun, sitä koristellaan ja tehdään houkuttelevammaksi. El Maarouf ei puhu tässä yhteydessä symbolisesta väkivallasta, mutta mielestäni seuraava Abdellah Hammoudin symbolista väkivaltaa käsittelevä kuvaus on hyvä ottaa huomioon:

Symbolic violence [...] concerns, not domination per se, but the domination of the constructed image of the self. [...] Symbolic violence implies a communicative field in which fear, uncertainty, and the precariousness of one’s own mastery of body affect the capacity cognitively to define the real and the self within that real. Such a field insinuates its web and dynamic snares by turning people into guarded individualities. [...] Subjects become impotent at producing interpretive concepts to account for the oppressive milieu created; that milieu thus defeats the formations of discourses that can compete with those promoted by (and promoting) the authoritarian state.

(Hammoudi 1997, viii)

Vaikka El Maaroufin kuvaamien suurten festivaalien tarkoituksena on lujittaa oikeus julkisen tilan käytölle ja sen omimiselle, ja jonka voi nähdä myös Hammoudin kuvaaman symbolisen väkivallan ilmentymänä, tällaiset valtiovallan voimannäytön keskukset muuttuvat kuitenkin eri osapuolten voimannäytön kentiksi. Tässä mielessä subjektit eivät ehkä ole niin kyvyttömiä luomaan kilpailevia diskursseja autoritäärisen vallan kanssa, sillä valtion sponsoroimien speaktaakkeleiden majesteettisuus kielletään erilaisilla päinvastaisilla säädyttömyyden speaktaakkeleilla (*spectacles of obscenity*) (El Maarouf 2016, 328–329, 349). Kun kansalaisista on tehty roskaa, mikä ruumiillistuu esimerkiksi Mouhcine Fikrin kaltaisten henkilöiden kohtaloissa tai nimensä mukaisesti animaatiohahmo Bouzebalissa, festivaalikävijät itse sotkevat kehonsa sen näköisiksi, kuin olisivat nousseet viemäristä ja myyvät esimerkiksi muille festivaalivieraille tarroja tekstillä ”*älä pasko päälleni*” (*matkhrach 3liya*) (El Maarouf 2016, 331; 334). Sekä Mbembe että El Maarouf kirjoittavat tällaisten vastaspeaktaakkeleiden luonteesta: El Maaroufin sanoin ne luovat kollektiivista rohkeutta trivialisoida ihmisiin

kohdistuvaa [konkreettista ja symbolista] voiman- ja vallankäyttöä ja viedä voimat tyrannian vakavuudelta (El Maarouf 2016, 330) erilaisin naurunalaiseksi tekemiseen, juopotteluun ja vessahuumoriin liittyvin kuvastoin – tämän tutkielman aineiston analyysissä korostuu myös osaltaan naurunalaiseksi tekemisen keinot.

Aineistossani vallankäytön banaalius ja groteskius tulevat esille animaatio-sarja *Bouzebalin tarinoiden* päähenkilössä ja tilanteissa, joihin hän päätyy, ja Rachid Ninin kolumnit sisältävät kuvauksia marokkolaisen yhteiskunnan toimimattomuudesta tilanteissa, joissa kirjoittaja juuri olettaisi sen toimivan. Mbemben mukaan kansalaisten groteski käyttäytyminen on osaltaan seurausta jälkikoloniaalisesta vallankäytöstä, ja tällä tavalla vallan alaiset toimivat dominoivassa järjestelmässä: esimerkiksi Bouzebal sanoo itsekin olevansa ihmisten kanssa ”karkea ja huonokäyttöinen” (*haysch maych ma' bna dem*), ja täten ihmiset voivat myös haastaa näitä vallankäytön muotoja niiden omaan logiikkaansa perustuen.

3.2. Sosiaalinen luottamus ja yhteiskunnallinen marginaalisuus

Ruotsalaisen politiikan tutkijan Bo Rothsteinin mukaan korkean korruption maissa asukkaiden välinen luottamus toisiinsa on matalaa. Kun sosiaalinen luottamus on yhteiskunnassa matalalla, ihmiset suhtautuvat epäluuloisesti toisiinsa eivätkä usko siihen, että muut toimivat rehellisesti ja luotettavasti. Tällainen tilanne voi johtaa siihen, että omaa käyttäytymistään joutuu muuttamaan opportunistiseksi, jotta kyseisessä ympäristössä voisi tulla itse toimeen. Ennestään tuntemattomien ihmisten kanssa toimiminen ja yhteisiin tavoitteisiin pyrkiminen muuttuu hankalaksi ja hedelmättömäksi, kun ainoat luotettavat henkilöt ovat oikeastaan vain ihmisten lähimmissä perhe- ja ystäväpiireissä. Itseä välittömästi hyödyttäviin tavoitteisiin pyrkiminen on suositumpaa korkean korruption maissa, sillä yleishyödyllisiin tavoitteisiin pyrkiminen saatetaan nähdä turhana erinäisten epäluulojen vuoksi. (Rothstein 2013). Jos yhteiskunta on sen hallinnosta lähtien korruptoitunut, toimimaton ja kaiken takana tuntuu olevan jotakin epäilyttävää eikä muihin ole luottamista, itsessään hyvät tarkoitusperät eivät lopulta tuota kyseisten yhteiskunnallisten ongelmien vuoksi haluttuja lopputuloksia.

Yhteiskunnallisella marginaalisuudella tarkoitetaan Juntusen, Kalčićin ja Rogeljan mukaan (2014, 13) yhteiskunnan ja sosiaalisen hyväksynnän uloimpia rajoja sekä sosiaalisten vaikutusmahdollisuuksien puuttumista, ja siihen liittyy marginaaliryhmiin kohdistuvaa stigmatisointia ja kelpaamattomaksi tekemistä. Marokkolaisnuorten yhteiskunnallista toimintaa

tarkastelleessa tutkimuksessa marginalisaation ja alistamisen käsitteet toistuvat paljon nuorten kuvaillessa ongelmiaan ja huolenaiheitaan, sillä juuri nuoruuteen liittyy Marokossa paljon tunteita ”yleisestä huonovointisuudesta ja epämukavuudesta” (Zerhouni & Akesbi 2016). Marginaalisuutta myös tuotetaan erilaisin puhetavoin ja yhteiskunnallisin kuvastoin, ja esimerkiksi sanalla *bouzebal* viitataan suoraan marginaalissa elävään huono-osaiseen ihmiseen. Nuoret ovat Marokossa kuitenkin poliittisesti melko aktiivisia ja osallistuvat erilaisten yhdistysten ja muiden vaikutuskanavien toimintaan. Marginaalisuuden käsite on tutkielmassani hyödyllinen, sillä vaikka nuorten konkreettiset vaikutusmahdollisuudet olisivatkin pienet nykyisessä tilanteessa, marginaalissa oleminen antaa tai pakottaa keksimään uusia tapoja toimia. Monet marokkolaisnuoret eivät ole kiinnostuneita virallisesta poliittisesta vaikuttamisesta sinänsä eivätkä he ole kovin aktiivisia poliittisissa puolueissa tai ammattiliitoissa. Nuorilla on kuitenkin paljon vaihtoehtoisia tapoja osallistua muuhun epäviralliseen poliittiseen toimintaan ja ”tehdä politiikkaa eri tavalla”, ja taide on näistä mahdollisuuksista yksi keino toimia. (Zerhouni & Akesbi 2016, 4, 14).

4. Aineisto

Marokkolaisen toimittajan Rachid Ninin kolumnit olen valinnut maghress.com –sivustolta, joka kokoaa yhteen eri marokkolaismedioiden uutisia. Ninin *Al-Masā'* –lehden *Chouf Tchouf* –kolumneja on tallennettu kyseiselle sivustolle yhteensä noin viisikymmentä kappaletta, joista kaikki ovat vuodelta 2008. Olen valinnut tarkasteltavaksi yhteensä viisi sellaista kolumnia, jotka piirtävät laajempaa kuvaa marokkolaisen yhteiskunnasta kyseisenä vuonna. Osa maghress.com –sivustolle tallennetuista artikkeleista käsittelee tiettyjä rajattuja tapahtumia, jotka eivät välttämättä tuo marokkolaisen yhteiskunnan olosuhteita havainnollisemmin esille, kun taas toiset käsittelevät usein esimerkein ja anekdoottimaisesti jotakin tiettyä yhteiskunnallista ilmiötä laajentaen ne monesti kertomaan jotakin Ninin mukaan oleellista marokkolaisesta todellisuudesta vuonna 2008. Ninin päätoimittama *Al-Masā'* oli 2010-luvun alkupuolella suosituin valtiosta tai poliittisista puolueista riippumaton sanomalehti Marokossa. Lehdellä oli myös Jonathan Smolinin mukaan hyvin sensaatiohakuinen ja populistinen tyyli käsitellä yhteiskunnallisia ja poliittisia aiheita. (Smolin 2013, 250). Tämän tutkielman tarkoituksena ei ole kuitenkaan tarkastella kyseisen lehden laajempaa tapaa kirjoittaa uutisia, mutta Nini pyrkii kuitenkin vetoamaan lukijoihinsa kirjoittamalla usein ”meistä” ja ”kansalaisista”, kun taas valtio vastaavasti näyttäytyy kasvottomana toimijana.

Ninin kolumnit ovat tätä kirjoittaessani jo yli kymmenen vuoden takaisia. Kolumnit sijoittuvat kuitenkin aikaan hieman ennen arabikevään kansannousuja, ja arabikevään vaikutukset ja siihen johtaneet syyt ovat näkyvissä monien Lähi-idän ja laajemmin arabimaailman valtioiden nykytilanteissa edelleen. Vuoden 2011 tapahtumiin johtaneiden syiden ei juuri voida sanoa kadonneen minnekään vallanvaihdoksista ja/tai lakimuutoksista huolimatta.

Kolumnit sijoittuvat ajallisesti lähelle myös toista aineistoani *Bouzebalin tarinoita*, joita piirtäjä Mohammed Nassib alkoi julkaista vuonna 2012. Tämän jälkeen se on saanut suuren suosion marokkolaisyleisön keskuudessa. Vuoden 2020 syksyllä Nassibin YouTube-kanavalla on noin 1,7 miljoonaa tilaajaa, ja hän on aiemmin alkanut julkaista sivullaan myös muita animaatiosarjoja.

Bouzebalin tarinoiden päähenkilö on Bouzebal-niminen nuorukainen, joka pukeutuu yleensä mustiin lenkkivaatteisiin ja jonka edesottamuksia sarjassa seurataan monenlaisista näkökulmista niin kotona, koulussa kuin kaduillakin. Hahmon ulkonäkö on peräisin

egyptiläisestä *rage face* –meemistä, mutta Nassib teki hahmon suosituksi Marokossa (Azzam 2012). Bouzebal ei ole juuri käynyt kouluja eikä hän myöskään käy töissä, vaikka yrittääkin aina silloin tällöin saada töitä siinä kuitenkaan onnistumatta. Bouzebalin vähäisestä koulujen käynnistä kertoo esimerkiksi hänen huono kielitaitonsa erityisesti ranskassa, sillä Marokossa korkeamman asteen koulutus on toteutettu hyvin usein ranskaksi arabian sijaan. Bouzebalin yksinkertainen ajatuksenjuoksu nostaa ajoittain päätään: esimerkiksi ensimmäisessä jaksossa vuodelta 2012 Bouzebal kävelee kadulla iso virne naamallaan, kun huomaa maassa lojuvan kahdensadan dirhamin setelin. Bouzebal käy päässään läpi seuraavan ajatuksenvaihdon:

200 dirhamia...! Tuolla summallahan voi tehdä jo vaikka mitä... Olen äidilleni velkaa 70 dirhamia, annan sen siis hänelle. Isälleni olen auki kahdeksankymppiä, joten annan sen verran hänelle, sillä sen hän ansaitsee. Veljelleni olen velkaa 50 dirhamia. Siitä tulee yhteensä kaksisataa... Mutta hetkinen! Minulle ei jää sitten mitään käteen! Joten antaa olla, jääköön rahat tuohon.

Bouzebalin tarinat – Zarqālāf (Kaksisatanen) (Nassib 2012d)

Bouzebalin arabiankielinen nimi koostuu kahdesta sanasta *ab(ū)* (isä) ja *zebāl* (roska, jätteet)². Marokonarabiassa eli *darijassa* termiä *bouzebal* käytetään halventavasti viittaamaan ”ylijäämäkansalaiseen”, marginaalissa elävään roskan ja muun jätteen sekaan kuuluvaan köyhään ja lukutaidottomaan henkilöön (El Marzouki 2016, 148). *Bouzebalin tarinat* käsittelee marokkolaisen yhteiskunnan olosuhteita huumorin ja ironian keinoin nuoren mieshenkilön näkökulmasta: Bouzebal saa kokea nahoissaan niin isänsä kuin opettajiensakin väkivaltaisuuden ja yhteiskunnan epäoikeudenmukaiset rakenteet, jotka esimerkiksi estävät häntä saamasta töitä. Bouzebalin vastahahmona sarjassa on Kilimini, hienoihin vaatteisiin pukeutuva ja ulkomailla koulutettu, rikkaasta perheestä tuleva nuorimies.

Tähän tutkielmaan olen valinnut mukaan tarkemmin tarkasteltavaksi kaksi jaksoa: *Seitsemän vastoinkäymistä* (*Al-ʿAqd al-sabʿa*, Nassib 2013b) ja *Kohtaaminen* (*Al-Muwājaha*, Nassib 2012a), mutta mukana on myös huomioita muista sarjan jaksoista. Näihin kahteen jaksoon on saatavissa tekstitykset standardiarabiaksi, mikä on vaikuttanut näiden jaksujen valintaan. Kaikki aineistokäännökset molemmista aineistoista ovat omiani.

² Sanoja *abu* ja *umm* (*äiti*) käytetään arabian kielessä monesti viitattaessa tiettyyn henkilöön liittämällä näihin sanoihin joku henkilön ominaisuuksista, esim. *abu kirš* = *isomahainen mies* tai *umm nazḏārāt* = *nainen, jolla on silmälasit*

5. Metodi ja tutkimuskysymys

Olen määritellyt aiemmissa luvuissa *hogran* käsitettä Maghreb-maiden kontekstissa. Sen pohjalta, miten *hograa* on määritelty aiemmissa kirjoituksissa (mm. Hannoum 2013, Lefèvre 2017, Pakkala 2017), on selvää, että varsinkaan tämä käsite ei ole syntynyt tyhjiössä: lingvistin ja diskurssintutkija Norman Faircloughin sanoin yhteiskunnan diskursiivinen rakenne ei ole peräisin vain ihmisten vapaasta, päänsisäisestä ajatuksenjuoksusta, vaan sosiaalisista käytänteistä, jotka ovat tiukasti kytköksissä olemassa oleviin materiaalsiin ja sosiaalsiin rakenteisiin (Fairclough 1992, 66). Kriittisen diskurssianalyysin piirissä kielen ymmärtäminen diskursiivisena tarkoittaa sekä sellaista toimintaa, jonka avulla ihmiset voivat muuttaa maailmaa, että sellaista toimintaa, joka on sosiaalisesti ja historiallisesti paikantunutta ja aina dialektisessa suhteessa muun sosiaalisen toiminnan kanssa (Jørgensen & Phillips 2002, 61-62). Tämä kriittisen diskurssianalyysin ymmärrys kielenkäytön ja sosiaalisten ja historiallisten ulottuvuuksien tiiviistä suhteesta ovat keskeisiä tässä tutkielmassa. Kriittisestä diskurssianalyysistä tekee kuitenkin kriittistä se, että se pyrkii paljastamaan diskursiivisten käytänteiden roolin sosiaalisen maailman ylläpitämisessä, mihin sisältyy myös sellaiset sosiaaliset suhteet, joissa ilmenee epätasapainoisia valtasuhteita (Jørgensen & Phillips 2002, 64). Tässä tutkielmassa ei ole kuitenkaan tarkoituksenmukaista tutkia aineistoa epätasapainoisten valtasuhteiden paljastamisen näkökulmasta, sillä *hogran* käsitteeseen itseensä sisältyy jo käsitys tällaisista valtasuhteista ja epälegitiimistä vallankäytöstä.

Tutkimuskysymykseni tässä tutkielmassa on, miten *hogran* käsitteen voi ymmärtää aineistoni pohjalta jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta. *Hogran* käsite tuo esille laajan diskursiivisen merkityskentän, jota muut kirjoittajat ovat jo määritelleet, mutta liitän tässä tutkielmassa käsitteen tiukemmin tiettyyn tutkimusaineistoon ja teoreettiseen viitekehykseen. Faircloughin määritelmän mukaan diskursiivisiin käytänteisiin vaikuttavat myös sellaiset yhteiskunnalliset tekijät, jotka eivät ole luonteeltaan suoranaisesti diskursiivisia, esimerkiksi poliittisen järjestelmän tai median institutionaalinen rakenne (Jørgensen & Phillips 2002). Tämän vuoksi tarkastelen aineistoani jälkikoloniaalisen teoriakeskustelun avulla ja pyrin näin hahmottamaan *hogralle* annettujen merkitysten diskursiivista ilmentymistä tutkimusaineistossa, ja tälle tarkastelulle erityisesti Achille Mbemben ajatukset antavat tulkintakehyksen.

Tässä tutkielmassa en ota kantaa siihen, miten Rachid Ninin kolumnit tai Mohammed Nassibin *Bouzebalin tarinat* on tarkemmin vastaanotettu lukijoiden ja katsojien keskuudessa Marokossa.

On jokseenkin varmaa, että käsittelemiäni aineistoja on kommentoitu monenlaisilla tavoilla, mutta tässä tutkielmassa tarkoitukseni on analysoida aineistoa tietystä näkökulmasta, mikä ei luonnollisesti tarjoa täyttä kuvaa yhteiskunnallisista olosuhteista Marokossa. *Hogran* käsitteen mukaan ottamisella voin kuitenkin tarkastella aineistoani *emic*-tason käsitteellä, jolla antropologiassa ja yhteiskuntatieteissä tarkoitetaan yhteisön itsensä sisällä syntyneitä käsitteellistyksiä ja tapoja hahmottaa ja kategorisoida maailmaa.

6. Analyysi

Analyysini jakautuu kolmeen alalukuun. Ensimmäisessä ja toisessa alaluvussa käsittelem Rachid Ninin kolumneja, joissa hän kirjoittaa marokkolaisesta yhteiskunnasta institutionaalisemmalla ja laajemmalla tasolla. Näissä teksteissä nousee esiin erityisesti valtion kansalaisiin kohdistaman vallankäytön paradoksaaliset puolet. Toisessa alaluvussa käsiteltävä *Bouzebalin tarinat* tuo puolestaan esiin enemmän sarjan päähahmon omakohtaista kerrontaa elämästään Marokossa. Analyysissäni en ota kantaa esimerkiksi Ninin artikkeleiden väitteiden paikkansapitävyyteen tai Nassibin kuvausten todenmukaisuuteen, sillä tässä tutkielmassa tarkoitukseni on tarkastella vain sitä, miten *hogran* käsitteen voi ymmärtää näiden aineistojen pohjalta jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta.

6.1. *Al-Waṭan al-murr* – Karvas kotimaa ja yhteiskunnan paradoksit

Ranskalainen yhteiskuntafilosofi, Martiniquen saarella syntynyt Frantz Fanon kirjoitti vuonna 1961 kolonialismin alla elävän ihmisen suhteesta urbaaniin elinympäristöönsä seuraavasti:

When the native is confronted with the colonial order of things, he finds he is in a permanent state of tension. The settler's world is a hostile world, which spurns the native, but at the same time it is a world of which he is envious . . . This hostile world . . . represents not merely a hell from which the swiftest flight possible is desirable, but also a paradise close at hand which is guarded by terrible watchdogs.

(Fanon 2004, 16)

Fanonin mukaan kolonisoitujen ihmisten kokemus omasta elinympäristöstään oli siis kaksijakoinen ja jännittynyt: alkuperäisen asukkaan näkökulmasta siirtomaavallan luoma maailma oli vihamielinen ja hylkivä, mutta samaan aikaan hän kadehti tuota paratiisinkaltaista paikkaa, jota kauhistuttavat vahtikoirat kuitenkin vartioivat ja josta hän olisi halunnut mahdollisimman nopeasti pois. Marokko itsenäistyi vuonna 1956 Ranskan protektoraattihallinnon alaisuudesta, mutta sekä Rachid Ninin *Chouf Tchouf* –kolumnit että *Bouzebalin tarinat* sisältävät monia kuvauksia yhteiskunnasta, jossa tavoittelemisen arvoiset asiat voisivat olla saavutettavissa, mutta jokin tuntuu silti tulevan tielle näissä pyrkimyksissä. Fanonin mainitsema kolonialismin aikainen vihamielinen, luoksepääsemätön maailma on aineistoissani edelleen läsnä. Rashmi Varma kirjoittaa Fanonia lainaten, että siirtomaa-ajan urbaanin kaupunkitilan kaksijakoisuus toimi pohjana jälkikoloniaaliselle tilalle, joka on

”okkultistisen epätasapainon vyöhykettä”. Tällaisessa tilassa ihmisten halut ja valta törmäävät yhteen, mistä syntyy huumaava alistamisen ja vallankumousten välinen sekoitus (Varma 2012, 9). Tämän luvun otsikko, *Al-Waṭan al-murr* (*Karvas kotimaa*) on yhden Rachid Ninin julkaiseman *Chouf Tchouf* –kolumnin otsikko (Nini 2008d), mutta se toimii samalla koko tutkielmani aineiston kantavana teemana: Ninin kirjoitukset Marokosta vuonna 2008 ovat kitkeriä, ironian ja sarkasmin täyteisiä kuvauksia maastaan, johon hän lopulta halusi jäädä asumaan pysyvästi kokemistaan ongelmista huolimatta³ (ks. esim. Nini 2008e). Myös nuori Bouzebal kokee kotimaansa hyljeksinnän koko ajan elämässään ja yrittää päättäväisesti tulla toimeen, mikä osoittautuu monesti hyvin hankalaksi.

Rachid Ninin kuvaaman Marokon yhteiskunnallinen paradoksaalisuus tulee esille hänen tekstiensä tyyliä tuoda ilmi jokin hänen mielestään positiivinen ja tavoittelemisen arvoinen ilmiö, tavoite tai pyrkimys, joka kuitenkin tuhoutuu niiden samojen tekijöiden toimesta, jotka näitä tavoitteita asettavat. Tällainen paradoksaalinen kuvaus on Ninin keskeisimpiä tapoja tuoda asiansa julki analysoimissani kolumneissa. *Al-Waṭan al-murr* –kolumnissaan Nini kirjoittaa kotimaastaan, jolle annetut uhraukset eivät ole tuottaneet vastakaikua. Nini pyrkii tekstissään läheisyyteen lukijan kanssa puhumalla *meistä ja kansasta* sekä siitä, kuinka hänen mukaansa valtion auktoriteetit halusivat istuttaa kansalaisiin kouluajoista lähtien rakkaudentunteen kotimaahan, mutta mitä vanhemmaksi kasvettiin, sitä kauemmaksi tämä kiintymyssuhde kotimaahan kaikkosi. Ninille on tyypillistä esittää jokin mahdollisesti positiivinen asia tai tavoite, joka ei kuitenkaan toteudu, koska samaan aikaan yhteiskunnassa tapahtuu jotakin päinvastaista. Tarkastelemissani kolumneissa on tyypillistä myös Ninin mainitsemien yhteiskunnan osapuolten kaksijakoisuus, johon kuuluvat kansalaiset ja valtio. Nini ei käsittele kansalaisia erityisen kirjavana väestönä, vaan puhuu kansalaisista, kuten myös valtiosta, melko yksiselitteisenä käsitteenä. Seuraavassa katkelmassa sanalla ”he” viitataan juuri valtaapitäviin tai muihin auktoriteettiasemassa oleviin, jotka eivät ole käytännössä toteuttaneet heiltä odotettuja ideaaleja:

He haluavat, että lapset osoittaisivat isänmaallisuuttaan, vaikka samalla lapset itse näkevät, kuinka osa aikuisista ei osoita isänmaallisuutta hitustakaan. He haluavat luoda sukupolven, joka omin hartiavoimin rakentaa kotimaata samalla, kun tietävät toisten sabotoivan sitä omin käsin joka päivä. Pienimpien halutaan painavan mieliinsä Marokon motto ”Jumala, isänmaa, kuningas”,

³ Nini eli kolme vuotta laittomana siirtolaisena Espanjassa vuosina 1997–2000. Nini kirjoitti tästä ajasta kirjan *Yawmiyyāt muhājir sirrī* (*Salaisen siirtolaisen päiväkirjat*). (Hespress 2008).

vaikka he näkevät, kuinka osa muista ei tunne Jumalaa, ei rakasta kotimaataan ja on tekopyhä kuningasta kohtaan.

Pieninä lapsina kotimaa tarkoitti meille koulupihan vanhaa ja kulunutta lippua, jonka eteen meidän oli joka aamu mentävä toistamaan kansallislaulu. Teini-ikäisinä aloimme nähdä kotimaamme tyttöjen silmissä. Kun tulimme murrosikään, aloimme ajatella lähtevämme kauemmaksi maastamme, jotta voisimme rakastaa sitä enemmän. Suurin osa meistä eli kaukana maanpaossa, koska maamme oli meille tarpeettoman kovakourainen [...]. Maa, jota kansa rakasti ja jolle kansa uhraisi lapsensa, ei antanut tälle rakkaudelle odotettua vastakaikua vaan oli kansalaisiaan kohtaan niin julma, etteivät he enää pitäneet sen olemassaoloa tärkeänä.

Vuosien ajan marokkolaiset on yritetty saada tuntemaan, että Marokko ei ole heidän kotimaansa ja että he ovat kansalaisten sijaan pelkkiä vallan alaisia subjekteja, joiden ainoana velvollisuutena on työskennellä heidän ylhäisyyksiensä mukavuuden eteen. Tämän vuoksi olemme päätyneet saamaan sukupolven, joka on vihainen kotimaalleen ja joka kysyy, mitä kotimaa heille on antanut ja minkä takia sen vuoksi pitäisi jonakin päivänä uhrautua.

(Nini 2008d)

Nini näkee artikkelissaan ristiriidan ihmisille asetettujen vaatimusten ja marokkolaisen yhteiskunnallisen todellisuuden välillä: kansalaiset haluttiin saada osoittamaan isänmaallisuuttaan, mutta lopulta he kasvoivat huomaamaan, että syyt olla kiitollinen ja tarpeen vaatiessa uhrautuva maansa puolesta jäivät epäselviksi. Marokon motto *Jumala, isänmaa, kuningas* (*Allāh, al-waṭan, al-malik*), on Marokossa symboliselta arvoltaan tärkeä, mutta Nini kirjoittaa, kuinka hänen mielestään sen sisältämien asioiden kunnioitus ei tule esille muiden ihmisten toimintaa katsoessa. Maa on kovakourainen ja julma kansalaisiaan kohtaan, vaikka he ovat tehneet töitä maan rakentamiseksi. Marokko on myös Ninin mukaan yhteiskuntana päätynyt tilanteeseen, jossa nykyinen sukupolvi on vihainen kotimaalleen, koska se ei ole antanut sille osoitettua rakkautta takaisin.

Arabikevään mielenosoitukset ja sen jälkeiset protestit ovat epäilemättä Ninin tarkoittaman vihaisuuden osoituksia. Toisenlaisena konkreettisena esimerkkinä tällaisesta suuttumuksesta voi pitää esimerkiksi marokkolaista rap-artisti L7a9d:ia (lausutaan *lhaaqid*), jonka artistinimi itsessään tarkoittaa vihaista, katkeraa tai kaunaista. L7a9d, oikealta nimeltään Mouad Belghouat, sai syytteet vuonna 2012 kuningaskunnan symbolien loukkaamisesta ja

viranomaisten halventamisesta. Marokon valtiokoneiston *makhzenin* ja korruptoituneen oikeusjärjestelmän kritisoimisen lisäksi L7a9d kysyy kappaleessaan *Kilāb al-dawla (Valtion koirat)*, miksi marokkolaiset maksavat heitä alistavien poliisien palkat, mikseivät kansalaiset hyödy maan varallisuudesta ja miksei valtio suojele köyhiä ja niitä, joita on kohdeltu väärin (Hany 2012). Rachid Nini kysyy melkein täysin samoja asioita *Al-Waṭan al-murr* –artikkelinsa loppupuolella:

Me kaikki rakastamme Marokkoa, mutta rakastamme sitä syyllisyydentunto sydämässämme. Kysymme jatkuvasti, miksi maamme jättää meidät juuri silloin, kun sitä tarvitsisimme. Miksi se heittää meidät luotaan silloin, kun haluaisimme päästä sen syleilyyn? Minkä vuoksi se lyö meitä voimalla silloin, kun protestoimme vihaisina sen porteilla ja kannamme sen eteen epäoikeudenmukaisuuden kokemuksemme? Miksi se unohtaa meidät niin helposti, kun lähdemme pois sen luota? Miksi se ei halua tunnustaa meitä sen oikeiksi lapsikseen? Miksi se ei halua painaa nimiämme omiin väestötietojärjestelmiinsä? Miksi se haluaa evätä perintönsä meiltä? Miksi se katkaisee välinsä meidän kanssamme näin häpeällisellä tavalla? Olemmeko lopulta sen omia lapsia, vai olemmeko kansa, jonka kohtalona on olla orpo?

Kotimaa on kuin synkkämielinen mies, joka polttaa halpaa tupakkaa ja juo paljon kahvia. Se jättää aamuisin partansa ajamatta eikä katso itseään peilistä. Kotimaa on kuin löysät housut, jotka jokainen jakaa omaan kokoonsa sopiviksi.

(Nini 2008d)

Ninin kirjoituksessa kotimaan ”karvaus” näyttäytyy sen eräänlaisessa paradoksaalisessa luonteessa, sillä kaikki (ainakin niin kutsutut tavalliset kansalaiset) rakastavat maataan, mutta se ei tunnu pitävän huolta omistaan silloin, kun ihmiset sitä tarvitsisivat tai kun he ovat tyytymättömiä tilanteeseensa. Achille Mbemben mukaan siirtomaan syntyperäinen asukas pystyi ajattelemaan oman vapautumisensa (*enfranchisement*) tapahtuvan vain tämän omalla vastuulla, sillä tämä syntyperäinen asukas tai vallanpitäjien näkökulmasta *suojeltu (protégé)* ei voinut vedota lakiin oman asemansa parantamiseksi eikä olla poliittisesti toimintakykyinen subjekti eli kansalainen. Nini mainitsee samantyyppisen ajatuksen artikkelissaan, kun hän kirjoittaa, että ”Vuosien ajan marokkolaiset on yritetty saada tuntemaan, ettei Marokko ole heidän kotimaansa ja että he ovat kansalaisten sijaan pelkkiä vallan alaisia subjekteja” (Nini 2008d). Achille Mbemben mukaan siirtomaavallan kolonisoitu asukas ei ollut pelkästään sysätty kansakunnan reunamille, vaan hän oli käytännöllisesti katsottuna vieras omassa

maassaan (Mbembe 2001, 35). Ajatukset tottelevaisuudesta ja ylivallasta siirtomaassa perustuivat Mbemben mukaan väitteelle, jonka mukaan valtiolla ei ollut minkäänlaista sosiaalista velvoitetta alaisiaan (*colonized*) kohtaan, ja valtio on velkaa heille vain sen, mitä se itse on hyvydessään vaivautunut heille myöntämään (Mbembe 2001, 35). Anouar Boukhars mainitsee monarkian ja erilaisten uskonnollisten ja sekulaarien liikkeiden roolia Marokon nykypolitiikassa käsittelevässä kirjassaan, että maan 2010-luvun nuorten aikuisten sukupolvi valittaa edelleen samoista etuoikeuksien, nepotismin ja hyvä veli –verkostojen käytänteistä, jotka ovat vaivanneet maata vuosikymmeniä (Boukhars 2010, xi). Ninin yllä mainitut monet kysymykset kotimaan luonteesta etsivät vastauksia tämän kaltaisen tilanteen tuomiin ongelmiin, kun esimerkiksi kotimaa heittää ihmiset ”luotaan silloin, kun haluaisimme päästä sen syleilyyn”, eli löytää turvaa yhteiskunnasta hankalina aikoina.

Mbemben mainitsema vierauden tunne omassa maassa tulee esille myös siirtolaisten salakuljetusta Marokosta Espanjaan tutkineen Marko Juntusen väitöskirjassa (2002). Hän kirjoittaa marokkolaisnuorten välissäolemisen narratiiveista (*narratives of "betweenness"*), joilla nämä nuoret yrittävät tehdä omaa elämäntilannettaan itselleen ymmärrettävämmäksi. Atlantin valtameren rannikolla sijaitsevasta Larachen kaupungista kotoisin olevat Juntusen haastattelemat nuoret miehet tunnistivat kotikaupunkinsa olleen aiemmin ideaalinen, eräänlaisen moraalisen ”kompassin” tarjonnut yhteisö (*moral community*), mutta haastatteluhetkellä 1990-luvun lopussa Larache ei enää tarjonnut heille merkityksellistä sosiaalista yhteenkuuluvuutta. Miehet ymmärsivät, että muutto Eurooppaan voisi tarjota mahdollisuuksia heidän tulevaisuudelleen, mutta toisaalta sosiaalisten suhteiden luominen Euroopassa ymmärrettiin tuolloin hyvin vaikeaksi. Haastateltavien eräänlainen liminaalitie tuli esiin heidän käyttämässään *ghurban* käsitteessä, jolla he tarkoittivat vieraantumista omasta sosiaalisesta ympäristöstään niin Marokossa kuin ulkomaillakin. Haastateltujen kokemukset korruptoituneista virkamiehistä ja heidän välinpitämättömyydestään Larachen sosiaalisesta ja fyysisestä ympäristöstä sekä tarinat marokkolaisiin kohdistuvasta syrjinnästä ja rasismista Euroopassa saivat nämä miehet määrittelemään itseään *ghurban* avulla, jolla luotiin kuvaa tietynlaisesta ryhmästä tai ”meistä”, jota ei kuitenkaan voinut löytää mistään tarkasti. Juntusen mukaan haastateltavien kommentit muukalaisena elämisestä omassa maassa olivat hyvin yleisiä (Juntunen 2002, 66, 82). Ninin kolumnit sisältävät samanlaisia ajatuksia omasta maasta vieraantumisesta kuin josta Juntusen haastattelemat henkilöt kertoivat ja josta Mbembe mainitsee siirtomaa-ajan asukkaan suhteesta omaan ympäristöönsä.

Frantz Fanon kirjoittaa siirtomaa-ajan kauhistuttavista vahtikoirista, jotka estivät siirtomaan asukkaiden pääsyn käden ulottuvilla olevaan paratiisiin, mutta josta samaan aikaan haluttiin kuitenkin myös pois. Vaikka Marokko ei ole enää Ranskan tai Espanjan protektoraattialuetta⁴, Ninin teksteissä on silti kaikuja Fanonin ajatuksista niin edellä olevassa katkelmassa kuin myös esimerkiksi Ninin kolumnissa *Al-Darība ‘alā al-arbāh* (Verot voitoista, Nini 2008a), joka on myös kirjoitettu piikittelevään sävyyn:

Sisäministeri, kuten myöskään valtion muut ministerit, korkea-arvoiset virkamiehet ja turvallisuudesta vastaavat pomot sekä armeijan kenraalit eivät näe niitä tuhoisa tappeluita, joita maan kaduilla käydään joka päivä, ja joiden uhreiksi syyttömät joutuvat. Asia on näin siksi, koska he liikkuvat tiiviisti suljetuissa autoissa henkilökohtaisten vartijoiden piirittäminä ja asuvat taloissa, joiden perään yövartijat ja koulutetut koirat katsovat. Tämän vuoksi heidän kelpaa sanoa, että Marokko on maailman kaunein maa. Se on kyllä totta, mutta jos turvallisuustilanne jatkuu sellaisena kuin se tällä hetkellä on, Marokko tulee muuttumaan vaarallisimmaksi maaksi maailmassa

(Nini 2008a)

Ninin kirjoitus marokkolaista eliittiä vastaan tuo lukijalle ilmi, että se tuntuu olevan vieraantunut normaalien kansalaisten arjesta ja heidän kokemuksestaan maan turvallisuudesta. James Sater mainitsee, kuinka ristiriita poliittisen puheenparren ja ihmisten päivittäisten kokemusten välillä aiheuttaa edelleen kovia haasteita vallitsevan tilanteen ylläpitämiselle. Puheet tehokkaasta ja toimintakykyisestä hallinnosta, yhteiskunnallisesta vastuunotosta ja oikeudenmukaisuudesta eivät osu yhteen korruption, vaalivilppien ja äärimmäisten tuloerojen kanssa, joita kansalaiset näkevät elämässään (Sater 2016, 38).

6.2. Poliisi palveluksessanne

Rachid Nini tuo artikkeleissaan ilmi tilanteita, joissa yhteiskunnan jokin osa-alue ei toimi tavalla, jolla sen juuri oletettaisiin toimivan. Yksi näistä tilanteista on poliisin paradoksaalinen toiminta tilanteissa, joissa sen kuuluisi suojella kansalaisia, mistä hän kirjoittaa kolumnissaan *Al-Šurṭa fī khidmatikum* (Poliisi palveluksessanne, Nini 2008c). Tämän *Chouf Tchouf* –kolumnin otsikko viittaa Marokon poliisin omaan iskulauseeseen, joka tunnetaan myös muodossa *al-šurṭa fī khidmat al-ša‘ab* (Poliisi kansan palveluksessa). Jonathan Smolin

⁴ Marokon pohjoisosissa sijaitsee edelleen viisi Espanjan hallitsemaa aluetta, joista Ceuta ja Melilla ovat itsehallinnollisia kaupunkeja.

mainitsee marokkolaiseen rikos- ja poliisikuvaston kehittymiseen keskittyvässä teoksessaan, kuinka tämä iskulause on ollut olemassa jo Marokon poliisivoimien perustamisesta lähtien maan itsenäistymisen jälkeen, mutta se tuli laajempaan käyttöön erilaisissa mainoskampanjoissa ja poliisiasemien sisäänkäynneillä 2000-luvun vaihteessa. (Smolin 2013, 235, 237).

Kuva marokkolaisesta poliisista alkoi muuttua 1990-luvun aikana, kun maan lehdistö alkoi kirjoittaa aiempaa vapaammin rikoksiin liittyvää journalismia monissa eri muodoissa. Ajanjakso 1970-luvun alkupuolen ja 1990-luvun alun välillä tunnetaan Marokossa lyijyvuosina (*sanawāt al-raṣāṣ*), jolloin kuningas Hassan II:n johtamassa Marokossa valtio käytti kovaa väkivaltaa kansalaisia kohtaan tukahduttaakseen oppositioliikkeen ja muun valtiovallan kanssa ristiriidassa olleen toiminnan (Smolin 2013, 2). Suhde poliisiin ja kansalaisten välillä oli hyvin jakautunut, ja poliisi nähtiin ensisijaisesti autoritaarisen valtion symbolina ja sen suojelijana.

Kuva poliisista ja sen suhteesta kansalaisiin alkoi kuitenkin muuttua nopeasti 1990-luvun alkupuolelta lähtien, kun lehdistössä alettiin kirjoittaa ennennäkemättömällä tavalla oikeuden eteen tuodun casablancalaispoliisin Mustapha Tabitin tapauksesta. Tabit oli vuosien ajan käyttänyt seksuaalisesti hyväkseen satoja naisia, ja tapauksen tultua julki lehdistössä alettiin puhua poliisin vallan väärinkäytöksistä tavalla, jollaista ei ollut nähty Marokossa aiemmin ja jota ei valtion taholta juuri lainkaan sensuroitu. Se myös muutti koko lehdistökentän tavan raportoida sensaatiohakuisesti niin rikoksista kuin poliisinkin työskentelystä.

Marokon valtionhallinto antoi lehdistölle hyvin vapaat kädet käsitellä Tabitin rikoksia ja oikeudenkäyntiä, mikä rohkaisi lehdistöä kirjoittamaan enemmän myös muista poliisin väärinkäytöksistä sekä rikoksista yleensä, mihin Marokossa ei ollut aiemmin totuttu ja joka murensi yleistä käsitystä poliisista kaikkivoipana ja lain yläpuolella olevana toimijana. Vuosien kuluessa uudenlaisen tabloid-tyylisen rikosjournalismin saadessa suurta suosiota valtio alkoi luoda uutta kuvaa poliisin ja kansalaisten suhteesta eräänlaisessa symbioosissa lehdistön kanssa. Lehdistö sai lukijoita sensaatiomaisilla uutisillaan, joihin poliisi tarjosi aitoja rikoksiin liittyneitä materiaaleja. Poliisi sai taas tämän uudenlaisen lehdistön avulla mahdollisuuden alkaa esittää työntekijöitään ennen kaikkea inhimillisinä ja samaistuttavina henkilönä, joihin kohdistuvat rikollisuuden tuomat uhat olivat samanlaisia kuin tavallisille kansalaisillekin, millä pyrittiin muuttamaan kuvaa lyijyvuosien julmasta, ihmisoikeuksia rikkovasta ja autoritaarista

hallintoa edustavasta poliisista. (Smolin 2013). Vaikka kuva poliisista muuttui lehdistössä ja populaarikulttuurissa enemmän samaistuttavampaan ja humanimpaan muotoon ja lyijyvuosien aika näytti olevan ohi, Rafaël Lefèvre mukaan poliisi on silti edelleen vuonna 2017 marokkolaisten tarkan silmälläpidon alla (Lefèvre 2017, 2).

Rachid Nini esittää poliisin heikkona instituutiona *Al-Šurṭa fī khidmatikum* –kolumnissaan, ja kirjoittaa ironiseen tyyliin, kuinka poliisi toimii hänen mukaansa päinvastaisesti verrattuna yleiseen käsitykseen poliisin roolista yhteiskunnassa. Nini aloittaa kolumninsa kirjoittamalla marokkolaisten ja meksikolaisten poliisien terveysongelmista, ja kuinka Meksikon viranomaiset olivat ehdottaneet ylipainoisille poliiseille sadan peson palkkiota jokaista pudotettua painokiloa kohden. Nini kuitenkin mainitsee tekstissään, etteivät Marokon poliisit kärsi ylipainosta lainkaan ja viittaa poliisien laihuuteen kirjoittamalla, kuinka osa heistä ei osaisi sanoa, pitävätkö he itse yllä univormuaan vai pukeeko univormu heidät ylleen. Nini jatkaa pessimististä kuvaustaan maan poliisivoimista seuraavasti:

Turvallisuusviranomaisiltamme puuttuvat kansalaisten turvallisuuden takaamiseen sopivan ruumiinrakenteen lisäksi säännölliset ampumarjoitukset. Heti kun joku heistä päättää käyttää pistooliaan, hän ampuu joko itseään, työoveriaan tai ampuu useamman laukauksen ennen kuin osuu rikollista kuolettavaan paikkaan. Poliisivoimissa on miehiä, jotka eivät ole ampuneet yhtäkään luotia moneen vuoteen tai kuulleet laukaustakaan valmistuttuaan Kenitrasta. Tämän vuoksi turvallisuusjoukkojen jäsenet pötkivät ensimmäisenä pakoon, kun he kuulivat Casablancan itsemurhapommittajien räjähdyskset. Tämän lisäksi kaikkia tapauksessa epäiltyjä eivät pidättäneet turvallisuusjoukot, vaan kansalaiset, jotka luovuttivat heidät poliisille.

Kaikkein kummallisinta on, että turvallisuusjoukkojen vahvarakenteisimmat ja korkeimmin koulutautuneet jäsenet on valittu mukaan erikoisjoukkoihin hillitsemään mellakoita, tai oikeastaan hillitsemään kansaa. Jotta nämä joukot voi nähdä, tarvitsee vain nostaa iskulausekyltti esille pääkaupungissa, kun rotevan voimakkaat miehet jo piirittäytyvät ympärille ja kantavat ihmispoloa housuista kuin kanaa jaloista. Kun itse näen näitä voimakkaita miehiä, kysyn, miksi heitä ei lähetetä kaduille turvaamaan kansalaisia ja vastustamaan kaikkia niitä joukkioita, jotka kylvävät pelkoa maan jokaisella kadulla. Valtionhallinnossa puhutaan resurssien puutteesta, mutta yllätykseksemme nämä resurssit ilmestyvät yhtäkkiä aina silloin, kun kansalaiset lähtevät

osoittamaan mieltään: heitä päin heitetään kyynelkaasupommeja, joista yksi maksaa kahden turvallisuusjoukon jäsenen kuukausipalkan verran.

(Nini 2008c)

Nini ihmettelee kirjoituksessaan eräänlaista marokkolaisen yhteiskunnan paradoksia: ensin hän kyseenalaistaa poliisin kyvyn auttaa kansalaisia ja pidättää rikollisia, mutta jos jostakin epäkohdasta lähtee osoittamaan mieltään, paikalla ovat juuri ne vahvimmat poliisivoimat, joiden resursseja tarvittaisiin Ninin mielestä normaalin turvallisuuden takaamiseen. Nini asettaa poliisin myös naurunalaiseksi kirjoittamalla tavallisen poliisin kyvyttömyydestä hoitaa tehtäviään kunnolla, eikä tällaisen poliisin ulkomuotokaan vakuuta Niniä.

Achille Mbembe kirjoittaa vallan banaalista luonteesta jälkikoloniaalisessa yhteiskunnassa, millä hän tarkoittaa ensisijaisesti (Mikhail Bakhtinia lainaten) sellaisia groteskiuden ja hävyttömyyden muotoja, jotka ovat sisäsyntyisiä kaikille dominoiville järjestelmille ja joilla näitä järjestelmiä rakennetaan (tai toisaalta puretaan). Mbembe mainitsee, että tämä banaalius sisältää moninkertaistuneita byrokraattisia muodollisuuksia ja keinotekoisia sääntöjä sekä niiden rutinisoitumisen, sillä ”banaalius” sisältää tiettyjen rutiinien ennalta-arvattavan luonteen. (Mbembe 2001, 102). Tällainen ennalta-arvattavuus on myös löydettävissä Ninin kolumnin kuvauksessa poliisin toiminnasta, sillä hän tuntuu näkevän jo etukäteen sen, miten poliisi tietyissä tilanteissa toimii. Vaikka poliisin toiminnalta voi yhteiskunnan toimivuuden vuoksi yleisesti odottaakin ennakoitavuutta, poliisin toiminnan banaaliuus syntyy Ninin tekstissä siitä, että poliisi kohtelee mieltään osoittavaa kansalaista ennalta-arvattavasti ja hävyttömästi kantamalla tätä ”kuin kanaa jaloista”, vaikka tällainen voimankäyttö pitäisi Ninin mukaan säästää muualle. Lisäksi edellisen lainauksen kohta mellakoiden ja kansan hillitsemisestä muodostaa myös arabiankielisessä kolumnissa eräänlaisen sanaleikin, sillä sanat ”mellakka” ja ”kansa” ovat kirjoitusasultaan hyvin samanlaiset. Mellakka on *šagab* (شغب) ja kansa *ša‘ab* (شعب), ikään kuin Nini olisi kirjoittanut aluksi vahingossa ”mellakan” tarkoittaen kuitenkin kansalaisten tukahduttamista. Nini kirjoittaa artikkelissaan *Al-La‘ab ma‘ al-kibār* (Leikkiä jättiläisten kanssa, Nini 2008b) myös poliisin työntekijän kyvyttömyydestä pitää huolta asetarvikkeistaan:

Turvallisuusviranomaiset vaativat poliiseja säilyttämään aseitaan tarkasti, jotta varkauksilta vältyttäisiin. He eivät kuitenkaan ymmärrä, että suurin osa poliiseista asuu naapureidensa kanssa

huoneissa, joissa kukaan ei vartioi heitä, saati heidän aseitaan. Ehkäpä Casablancan kaupunginosan Sidi Mouminin tapaus tämän vuoden alusta saa viranomaiset perehtymään vähän tarkemmin eräänkin heidän työntekijänsä neronleimaukseen siitä, kuinka säilyttää patruunoita pitkäkyntisten ja muiden uteliaiden ulottuvilta. Tämä henkilö oli nimittäin tajunnut, että sopivin paikka ammusten piilottamiseen on uuni, eikä hän ollut olettanut, että hänen vaimonsa tulisi eräänä aamuna lämmittämään siellä leipää. Heti kun vaimo oli sytyttänyt uunin, yksi luodeista räjähti ja naiseen iski paniikki. Onnettomuutta paikan päälle tarkastamaan saapunut virkavalta luuli aluksi, että kyseessä oli suunniteltu räjähdys.

(Nini 2008b)

Asettamalla poliisin toiminnan naurunalaiseksi Nini näyttää Mbemben sanoin [turvallisuus]viranomaisten ylivoimaisen luonteen keinotekoisuuden ja haavoittuvuuden. Nini käsittelee ulospäin näytettävän edistyksellisyyden ja sisäisen todellisuuden välistä ristiriitaa artikkeleissaan myös kansalaisten terveyden näkökulmasta. *Chouf Tchouf* –artikkelissaan *Tašabbatha ghariq bi ghariq* (Viimeinen oljenkorsi, Nini 2008f) Nini kirjoittaa marokkolaisen Al Aoula –televisiokanavan uutisreportaasista, jossa seurattiin marokkolaisviranomaisten operaatioita ulkomaalaisten turistien pelastamiseksi merihädästä ja liikenneonnettomuudesta. Operaatioissa oli käytetty maan santarmijoukkojen helikoptereita ja reportaasissa seurattiin niiden kulkua sotilassairaalaan. Nini ihmettelee tilannetta, johon marokkolaiset kuitenkin päätyivät, kun Atlas-vuorilla sijainneet kolme kaupunkia olivat jääneet saarroksiin huonojen luonnonolosuhteiden vuoksi. Ninin mukaan santarmijoukkojen helikopterit hävisivät yhtäkkiä, kun tuhannet marokkolaiset olivat jääneet eristyksiin muusta maasta Ouarzazatin, Marmouchan ja Al-Rašidiyyan kaupunkeihin ilman vettä ja sähköä. Joukot olivat palanneet vasta sitten, kun kaupunkien asukkaat olivat lähteneet osoittamaan mieltään avun saamiseksi. Nini jatkaa kirjoittamalla, että osa mielenosoittajista pidätettiin pyhien asioiden loukkaamisesta (*al-mass bi al-muqassasat*), ja että tämä syytös on ”heitettävissä kenen tahansa sellaisen henkilön niskoille, joka kehtaa osoittaa mieltään hyödyttömässä Marokossa”.

Hyödyttömällä Marokolla (*Al-Maghrib ghayr al-nāfi*) tarkoitetaan epävirallisesti erityisesti Marokon itäosia, vuoristoalueita ja erämaita. Vastaavasti tämän kirjoittamattoman sosiologistaloudellisen jaon mukaisesti hyödylliseen Marokkoon kuuluu maan länsiosat ja osa Atlantin rannikkoa. Jako hyödyllisen ja hyödyttömän Marokon välillä on myös yksi *hogra*-tunteen jakolinjoista, sillä vaikka suuri osa marokkolaisista kokee *hograa* ja elää siihen liittyvien haasteiden kanssa, taloudellisen ahdingon aste vaihtelee alueittain. (Pakkala 2017).

Tämän jakolinjan olemassaolo tuli esille myös vuoden 2014 tulvissa eteläisessä Guelmimin kaupungissa. Mohamed El Marzouki kirjoittaa *Bouzebalin tarinoita* käsittelevässä artikkelissaan, kuinka Guelmimin kaupungin rankkasateet aiheuttivat mutavyöryjä ja tulvia, jotka tappoivat kaupungin asukkaita ja tuhosivat näiden taloja. Tulvien vuoksi teitä oli poikki ja kokonaisia naapurustoja veden alla tai saarroksissa. Kun asukkaiden avuksi ei saatu kunnan helikoptereita tai muita kulkuneuvoja, vapaaehtoiset asukkaat kuljettivat tulvien uhrien ruumiit muovisissa ruumispusseissa paikallisviranomaisten tarjoamaan likaiseen roska-autoon. Tapahtumista lähti nopeasti leviämään YouTube-video sosiaalisen median ja uutissivustojen kautta, mikä sai ihmiset kuvaamaan tapahtunutta skandaaliksi ja loukkaukseksi ihmisarvoa kohtaan. Videosta syntynyt julkinen tyrmistys sai ihmiset kysymään, miksi valtio kohteli kuolleita kansalaisia roskana eli *zebālina*. Monille tapaus myös vahvisti kuvaa jo olemassa olevasta valtionbyrokraattisen mielenlaadun sisältämästä ihmisten jaosta ykkösluokan kansalaisiin ja hyödyttömään ylijäämään. (El Marzouki 2016, 147).

Tällaisen ”ylijäämäkansalaisen” voi katsoa kuuluvan Achille Mbemben tarkoittamaan ”objektien sfääriin” (*sphere of objects*), jossa kolonisoidut henkilöt pystyttiin näkemään ainoastaan vallankäytölle kuuluvana omaisuutena ja tarvikkeena. Palaan kyseiseen Mbemben huomioon seuraavassa alaluvussa, sillä tähän ylijäämäkansalaiseen viitataan Marokon puhekielessä myös termillä *bouzebal*, mitä käsittelen seuraavassa alaluvussa Mohammed Nassibin *Bouzebalin tarinoita* tarkastelemalla.

6.2. Bouzebalin tarinat: He söivät meidät ja meidän elantomme

Mohammed Nassibin *Bouzebalin tarinoiden* yhdeksäs jakso *Seitsemän vastoinkäymistä* (*Al-‘Aqd al-sab‘a*, Nassib 2013b) alkaa päähenkilö Bouzebalin (B) ja näkymättömän kertojan (K) välisellä dialogilla, joka asettaa taustan alkavan jakson teemalle. Bouzebal seisoo pienen kaupan tiiliseinän edessä ja kertoo omasta tilanteestaan katsojalle:

B: Te nauratte minulle ja oletatte, että jotenkin pitäisin tästä nykyisestä tilanteestani. Toivon, että olisin koulutettu ja tietoinen maailmasta ja että minulla olisi töitä ja voisin välttää joutumasta ongelmiin, mutta te pidätte minua vain pilkkananne. Jos vielä joku nauraa minulle, niin näytän hänelle kaapin paikan.

K: Kerro meille nyt vain, miksi olet noin hermostunut.

B: Kannattaa välttää joutumasta ongelmiin minun kanssani, tai näytän teille taivaan merkit.

[*kaivaa esiin piikkinuijan*]

K: Hyvänen aika, Bouzebal, heitä se nuija menemään nyt tai joudut vankilaan.

B: Tähänastinen elämäni on ollut yhtä kidutusta riippumatta siitä, olenko ollut kotona, koulussa tai kulkemassa kaduilla, ja siksi elämäni on yksi umpisolmu.

Bouzebal-nimitystä käytetään Marokossa kuvaamaan yhteiskunnan marginaalissa elävää, kouluttamatonta ja työtöntä henkilöä tai ”ylijäämäkansalaista” sekä laajemmin sellaista ihmisryhmää, joka koostuu El Marzoukin sanoin merkityksettömistä ja hedelmättömistä yksilöistä, jotka eivät tuo panostaan yhteiskunnan hyvinvoinnille ja jotka ovat kansallisen kehityksen ja modernisaation esteenä. Bouzebalin tarinoiden jakson *Seitsemän vastoinkäymistä* alussa päähenkilö tuo esiin oman osattomuuden tunteensa ja kertoo, kuinka hänen elämänsä on ollut pelkkää kidutusta ja kuinka hän haluaisi olla koulutettu ja käydä töissä. El Marzouki kirjoittaa marginaalisen kansalaisuuden ja nuorten yhteiskunnallisen osallistumisen välistä suhdetta käsittelevässä artikkelissaan, kuinka *Bouzebalin tarinat* on kuvaus jokapäiväisestä ”bouzebaliuden” tilasta ja käytänteistä, mikä toimii vastahegemonisena kritiikkinä etuoikeutetuille käsityksille soveliaasta käytöksestä ja ”ihmisiksi elämisestä” (*civility*), jotka mahdollistavat suosikkijärjestelmille (*favoritism*) ja nepotismille perustuvat korruptoituneet sosiaaliset ja poliittiset rakennelmat. (El Marzouki 2016, 155). Nämä rakennelmat voi nähdä myös niinä laajoina instituutioina ja poliittisina koneistoina, jotka Achille Mbemben mukaan muodostavat omaleimaisen väkivallan järjestelmän jälkikoloniaalisissa yhteiskunnissa. Tämän vuoksi jälkikoloniaalinen yhteiskunta on erityislaatuinen ja dramaattinenkin näyttämö laajempien alistamiseen ja kuriin liittyvien ongelmien esilletulossa.

Bouzebalin tarinoiden jaksossa *Man huwa Bouzebal? (Kuka on Bouzebal?)*, Nassib 2012c) esitellään Bouzebalin hahmoa ja kerrotaan, että lapsena hänen ensimmäinen lauseensa oli *ana haych maych m3a bna dem*, jolla Bouzebal tarkoittaa olevansa huonokäytöksinen eikä pelkää ketään. Mbembe kirjoittaa Mikhail Bakhtinia lainaten, että törkeys ja hävyttömyys ovat ennen kaikkea ”tavallisten ihmisten” (*la plèbe*) aluetta, sillä tällainen käyttäytyminen ja kritiikin kohteen naurunalaiseksi tekeminen on keino vastustaa ja paeta dominoivaa kulttuuria sekä tuoda sen keinotekoisuus ja haavoittuvuus esille. *Bouzebal*-termi itsessään sisältää konnotaatioita rikollisuuteen, ilkivaltaan sekä ruumiilliseen ja emotionaaliseen luotaantyöntävyyteen (El Marzouki 2016, 148), ja nämä piirteet tulevat animaatio sarjan jaksoissa monesti esille sillä erotuksella, että katsoja asetetaan emotionaalisesti ennemmin Bouzebalin hahmon puolelle ymmärtämään hänen tilannettaan.

Bouzebalin huonolle käytökselle on kuitenkin konkreettiset, päivittäisestä elämästä löytyvät syyt, joita löytyy eri tasoilta ja eri vaiheista Bouzebalin elämää. El Marzouki käsittelee artikkelissaan juuri kyseistä *Seitsemän vastoinkäymisen* jaksoa ja tuo jo omassa tekstissään ilmi nämä eri yhteiskunnalliset instituutiot, jotka ylläpitävät Bouzebalin marginaalista asemaa. Nämä instituutiot ovat perhe, koulu, julkiset tilat (tässä jaksossa puisto, jossa hänen kimppuunsa käydään), kaupassakäynti, työ, terveydenhuolto sekä tukahduttava poliittinen ilmapiiri. Tässä jaksossa Bouzebalin marginaalisuutta kuvaava draaman kaari ylittää yksinkertaisimmista lähtökohdista eli ajan viettämisestä perheen kanssa monimutkaiseen poliittisen ilmapiirin tukahduttavuuteen, jonka vuoksi omia mielipiteitään ei ole mahdollista lausua ääneen. Jakson johdannon jälkeen se kuvaa Bouzebalin ensimmäistä ongelmaa, joka koskee oikeanlaista kielenkäyttöä: pieni Bouzebal istuu sohvalla vanhempiansa vieressä ja katsoo heidän kanssaan televisiota, kun Bouzebalin (B) ja hänen isänsä (I) välinen lyhyt dialogi alkaa isän kysymyksellä:

I: Missä banaani on?

B: Mikä banaani?

I: Se banaani, joka oli jääkaapissa.

B Minä söin sen jo, *baba!*

I: *Baba?! Minähän olen sanonut jo miljoona kertaa, että sano bba!*

Tämän jälkeen isä nosta Bouzebalin rinnoista ylös ja lyö häntä monta kertaa, ja kohtaus päättyy Bouzebalin äidin iloisein kiljahduksiin ja tekstiin *Ja äiti ululoi onnesta*. El Marzouki kirjoittaa artikkelissaan, kuinka Bouzebalin käyttämä sana isästä, *baba*, tuo esille sukupuoleen, maskuliinisuuteen ja sosiaaliseen luokkaan liittyvät käsitykset marokkolaisessa yhteiskunnassa. *Baba* on ranskalaisperäinen sana, joka tarkoittaa Bouzebalin isälle feminiinisyttä, valkoisuutta, agnostisismia ja vieraantumista perinteisistä arvoista, ja näitä perinteisiä arvoja täytyy kunnioittaa kutsumalla isää marokonarabian eli darijan sanalla *bba*. Isä haluaa Bouzebalin olevan mies, jotta tästä tulisi kunnan kansalainen eikä myöskään päätyisi samanlaiseen sosioekonomiseen tilanteeseen kuin jossa hän itse on. El Marzouki jatkaa, kuinka Bouzebalin isä pyrkii tähän päämäärään fyysisellä väkivallalla, mutta lopputuloksena on vain antisosiaalinen joukko muitakin *bouzebaleja*. (El Marzouki 2016, 156-157).

Bouzebalin isän kasvatustavat ovat tarttuneet Bouzebaliin itseensä esimerkiksi jaksossa *Wāhid al-nahār fī ramaḍān* (*Eräänä ramadanin päivänä*, Nassib 2013a), kun Bouzebal istuu sohvalla

pikkuveljensä kanssa, joka kutsuu äitinsä apuun Bouzebalin kiusoittelun vuoksi ja huutaa *mama*, mutta äitiä olisi pitänyt kutsua sanalla *mmi*. Bouzebal on juuri lyömäisillään veljeään samasta syystä, josta isäkin Bouzebalia rankaisi, mutta perheen äiti ehtii juuri veljesten väliin. Jaksossa *Al-Wasīta (Välittäjä, Nassib 2012b)* Bouzebal löytää taikalampun ja saa pyytää pullonhengeltä yhden toiveen toteutettavaksi. Hän miettii pitkään eri vaihtoehtoja ja kuvittelee, kuinka haluaisi kasvaa mieheksi ja saada eräänä päivänä lapsen, jolle kostaa kaikki omat kärsimyksensä. Hän kuvittelee myös muuttavansa Yhdysvaltoihin ja ajattelee nousevansa lopulta maan presidentiksi, mutta lopulta hän toivoo vain, että kaikki ihmiset muuttuvat hänen kaltaisikseen *bouzebaleiksi*. Pullonhenki toteuttaa tämän toiveen, ja samaan aikaan taikalampun löytänyt Bouzebalin ystävä Qriqiba sekä animaatiosarjan antagonisti Kilimini muuttuvat pullonhengen ohella *bouzebaleiksi*.

Achille Mbembe kirjoittaa jälkikoloniaalisten yhteiskuntien ”vulgaarisuuden estetiikasta”, jonka rakentumisella ja luonteella on mielestäni samoja piirteitä *hogran* kanssa ja täten myös yhteys kuvauksiin Bouzebalin elämästä marokkolaisessa yhteiskunnassa. Vaikka Mbemben vulgaarisuuden estetiikka keskittyykin enemmän poliittisen huumorin rakentumiseen kuin *hogran* sisältämiin käsityksiin yhteiskunnan monimerkityksisestä epäoikeudenmukaisuudesta, niiden molempien rakentuminen perustuu eräänlaisille käskyvallan (*commandement*) jälkeensä jättämille ”väkivaltaisuuden ja ylivallan jäljille”. Mbembe kirjoittaa poliittista huumoria käsitellessään siitä, kuinka keho (*body*) on keskeisin paikka kuvata valtaan liittyviä fantasioita ja vakiintuneita ilmauksia. Jos erilaisten juhlallisuuksien tarkoitus on jälkikoloniaalisessa yhteiskunnassa tuoda ilmi hallinnon elostelevaa elämäntyyliä ja joissa sen mahtavuus ja ylenpalttisuus tuodaan esille, silloin tämä ”keho on ensin sellainen, joka [ensin] syö ja juo, ja seuraavaksi sellainen, joka on molemmin tavoin avoin”. Tämän vuoksi Mbemben mukaan ruumiinaukot [ja jätökset] ovat keskeinen osa kansojen poliittista huumoria. (Mbembe 2001, 106-107). Myös El Maarouf käsittelee tätä tematiikkaa hänen jo aiemmin mainitsemassani artikkelissa *Measuring the 'shit' in Moroccan music festivals*, jossa kuvataan festivaalikävijöiden luomia vastaspektaakkeleja heihin kohdistuvalle epälegitiimille voimankäytölle. Alla olevassa lainauksessa Mbembe kirjoittaa ”väkivallan ja alistamisen jälkien seuraamisesta”, millä on mielestäni paljon yhtäläisyyksiä *hogran* rakentumiseen siten, kuinka ihmiset seuraavat näitä väkivallan jälkiä myös suhteessa toisiin ihmisiin, mikä näkyy esimerkiksi Bouzebalin elämässä.

The obesity of men in power, their impressive physique or, more crudely, the flow of shit from such a physique – all these appeal to people who can enjoy themselves with mockery and laughter, and, sometimes, even join in the feast. Thus they become part of a system of signs that the *commandement* leaves, like tracks, as it passes, and so make it possible to follow the trail of violence and domination intrinsic to the *commandement*. One can thus find these signs reproduced, recurring even in the remotest, tiniest corners of everyday life – in relations between parents and children, between husbands and wives, between policemen and victims, between teachers and pupils.

(Mbembe 2001, 107)

Bouzebalin lausahdus *baba* sanan *bba* sijasta ja tästä seurannut rangaistus sekä koko *Bouzebalin tarinoiden* jakso *Seitsemän vastoinkäymistä* kuvaa niitä Mbemben mainitsemia *kaukaisimpia ja pienimpiä jokapäiväisen elämän kolkkia*, joissa väkivallan ja alistamisen jäljet näkyvät. Bouzebal on jo pienestä lapsesta asti kokenut vanhempiensa kovat kasvatustavat, mutta kasvettaessaan vanhemmaksi hän on alkanut nähdä yhteiskunnan rakenteellisemmat ongelmat, jotka tuottavat marginaalisia kansalaisia: vanhempiensa kurituksen kohteeksi joutumisen jälkeen Bouzebalia ja hänen ystäviään rangaistiin säännöllisesti myös koulussa (*between teachers and pupils*) opettajan ”omien ongelmien vuoksi”, kunnes Bouzebal ja hänen ystävänsä alkoivat ”vihata koulua” (Nassib 2013b). Rachid Nini mainitsee saman tyyppisen ajatuksen *Al-Waṭan al-murr* –artikkelissaan, jossa aikuisemmaksi kasvaminen vertautui etäisyyden ottamiseen omasta kotimaasta, koska se kohteli kansalasiaan niin kovakouraisesti. Abdelmajid Hannoumin mukaan *ḥogra* näyttäytyy yhteiskunnassa sekä vertikaalisesti että horisontaalisesti, eli yhteiskunnallisessa hierarkiassa ylhäältä alaspäin ilmenevänä sekä samankaltaisten yhteiskunnallisten ryhmittymien kesken, minkä *Bouzebalin tarinat* tuo myös esille *Seitsemän vastoinkäymisen* jaksossa. Achille Mbemben ymmärrys väkivallan ja alistamisen jäljistä tulee osittain esille myös politiikantutkija Bo Rothsteinin maininnassa, jonka mukaan korruptio rapauttaa sosiaalista luottamusta juuri ylhäältä alaspäin ja aiheuttaa tilanteita, joissa ihmiset voivat olla lojaaleja vain kaikkein läheisimmille henkilöille (Rothstein 2013).

Bouzebal viettää paljon aikaa ystäviensä kanssa, mutta tämän lähipiirin ulkopuolella monet asiat tuottavat Bouzebalin elämässä ongelmatilanteita, ja hän epäilee monesti, että virallisten tahojen toiminnan takana on jotakin epäilyttävää. Bouzebal itse tiedostaa kuuluvansa yhteiskunnan alimpiin kerroksiin ja kohtaa silloin tällöin vastahahmonsa Kiliminin, jonka

kanssa hän joutuu aina kahnauksiin. Jaksossa *Eräänä ramadanin päivänä* (Nassib 2013a) Kilimini esitellään nuorena ja tyylikkäänä miehenä, joka ajaa hienolla urheiluautolla, työskentelee isänsä yrityksessä ja viettää aikaansa ratsastaen ja pianoa soittaen. Hän on Bouzebalin kaltaisten ihmisten vastakohta, jonka etuoikeutetun aseman Bouzebal usein kyseenalaistaa, sillä hän katsoo Kiliminin kaltaisten henkilöiden vain hyväksikäyttävän huonompiosaisia ihmisiä. Jaksossa *Al-Muwājaha (Kohtaaminen)*, (Nassib 2012a), Bouzebal on kutsuttu keskustelemaan televisioon Kiliminin kanssa, minkä aikana Bouzebal tuo ilmi turhautumisensa omaan asemaansa. Bouzebal matkustaa studiolle ystävänsä Ras al-Baydan⁵ kanssa, ja he jäävät hetkeksi ihmettelemään Kiliminin hienoa urheiluautoa, jolla tämä on saapunut paikalle. Bouzebal ja Ras al-Bayda käyvät lyhyen keskustelun, jossa Bouzebal sanoo auton maksavan sata miljoonaa dirhamia ja selittää ystävälleen auton todellisen hinnan: Ras al-Bayda kysyy aluksi (ja Bouzebalin hämmästykseksi), montako jäätelötuuttia auton hinnalla saisi, ja Bouzebal vastaa, että hinnalla saisi kolme asuntoa ja loput rahat jäisivät perheen tukemiseen. Kiliminin etuoikeutettu asema selviää jo tässä vaiheessa, mutta Bouzebalin ulostulo varsinaisessa studiokeskustelussa tuo ilmi, että Kiliminin yhteiskunnallisen aseman saavuttaminen on voinut olla mahdollista vain Bouzebalin kaltaisten ihmisten kustannuksella.

Eräänlaisena kulttuurisena vertailukohtana Bouzebalin ja Kiliminin väliselle suhteelle toimii hyvin Jonathan Smolinin analyysi marokkolaisen 2M-kanavan (ransk. *deuxième*) tuottamasta elokuvasta *Al-Šahāda (Todistaja)*. Elokuvassa entisen ministerin poikaa syytetään murhasta, ja pojan isää vaaditaan luovuttamaan poikansa viranomaisille. Toinen poliiseista antaa ministerin ymmärtää, että asiassa voidaan ”päästä sopimukseen” maksamalla suuret lahjukset, kun taas toinen poliiseista pitää kiinni näkemyksestään, jonka mukaan Marokko on siirtynyt uuteen aikaan menneisyyden lyijyvuosien jälkeen, ja nykyään rikoksista on jouduttava vastuuseen yhteiskunnalliseen asemaan katsomatta. Vaikka ministeri itse tietää, että hänen poikansa on murhaan syyllinen, elokuva painottaa sitä, ettei ministeri (eikä toinen poliiseista) elä enää samassa todellisuudessa kuin muu, lyijyvuosien jälkeinen Marokko, missä rikosta seuraa rangaistus rikosentekijän taustasta riippumatta. Ministeri edustaa elokuvassa niin kutsuttuja ”tärkeitä ihmisiä” (*Ikibar*, suoraan käännettynä *suuret ihmiset*), jotka elävät lain yläpuolella köyhien kustannuksella muun yhteiskunnan ulottumattomissa ja tekevät mitä haluavat. (Smolin 2013, 141-145). Marokkolaisten *hogra*-tunnetta on nostanut aika ajoin pinnalle juuri viranomaisvallan väärinkäytökset ja väärintekijöiden rankaisematta jättäminen.

⁵ Hahmon nimi tarkoittaa ”munapäättä”, mikä on suora kuvaus hahmon ulkomuodosta: Ras al-Bayda on kananmunanmuotoinen, ihmisenkaltainen hahmo, jolla on kasvot ja raajat.

Lisäksi *hogran* käsitteeseen sisältyvät ilmiöt sorrosta, välinpitämättömyydestä ja poissulkemisesta (Pakkala 2017) tulevat selvästi esiin Bouzebalin ja Kiliminin välisessä haastattelussa *Al-Muwājaha* –jaksossa. Bouzebalin yhteiskunnallinen asema ”tärkeiden ihmisten” alapuolella kulminoituu studiokeskustelussa erityisesti ruokaan ja siitä nauttimiseen liittyvään kuvastoon ja metaforiin sekä Kiliminin nimen tarkoitukseen. Ennen tätä Bouzebal on kuitenkin suuttunut Kiliminille siitä, että tämä syyttää Bouzebalia studiosta myöhästymisestä, jonne hän on saapunut bussilla – toisin kuin Kilimini, joka ”saa bensatkin valtion piikkiin”. Kilimini kertoo haastattelussa, että hän on menestynyt ihminen hyvän koulutuksensa vuoksi (mistä hän kiittää isäänsä, *babaa*), ja että Bouzebal kiroaa Kiliminin kaltaiset henkilöt vain siksi, että on kateellinen. Tätä seuraa Bouzebalin valitus hänen omasta tilanteestaan:

[...] Se on valetta, että sinä olet menestynyt ja minä epäonnistunut. Minun isäni on nimittäin köyhä, hän ansaitsee seitsemänkymmentä dirhamia päivässä ja meillä on viiden hengen perhe. Mitä sellaisella summalla pystyy muka tekemään? Jos sinun isäsi maksaisi minun isälleni sen määrän, mikä hänelle kuuluu, ei minusta olisi tullut näin hyödytöntä ihmistä (*bouzebal*) enkä olisi jättänyt opintojani kesken työskennelläkseni apupoikana. Olisin voinut käydä kouluni loppuun ja tulla ministeriksi tai poliisiksi.

(Nassib 2012a)

Kun hieman myöhemmin Kiliminiltä kysytään hänen nimensä merkitystä, hänen ja Bouzebalin välille syntyy kinaa siitä, kumpi kysymykseen saa vastata. Kilimini käskää Bouzebalia kunnioittamaan vuoroaan, mutta Bouzebal hyökkää tätä käskyä vastaan ja ilmaisee *hogralle* tyypillisen piirteen oman vuoron kunnioittamisesta Bouzebalin kaltaisten, hyödyttömien ihmisten näkökulmasta: hänen kohdallaan kaikki vuorot ovat menettäneet merkityksensä, ja vain voimakkailla ihmisillä on sananvalta. Tv-ohjelman toimittaja antaa tämän jälkeen Bouzebalin selittää Kiliminin nimen tarkoituksen, jossa teemaksi nousee Achille Mbemben huomio ruokaan (ja kehoon) liittyvien kuvastojen keskeisestä asemasta vallan symbolisina kuvaajina. Mounia Bennani-Chraibin (2017) mukaan *kilimini*-nimityksellä viitataan marokonarabiassa taloudellisesti hyvin toimeentuleviin ihmisiin, ja joka tulee alun perin ranskan kielen lausahduksesta *qu’il est mignon*, ”kuinka suloinen hän onkaan”. Bouzebal antaa termille kuitenkin omanlaisensa merkityksen: Kiliminin nimen konsonantit *k*, *l*, *m* ja *n* sisältävät Bouzebalin mukaan kaksi merkitystä. Ensimmäisen mukaan kirjaimet sisältyvät samassa järjestyksessä lauseeseen *kla mni / akala minni*, mikä tarkoittaa *hän söi minulta*, minkä

merkitystä Bouzebal vielä tarkentaa sanomalla *klawna w klaw rizqna, he söivät meidät ja meidän elantomme*. Selventääkseen tilannetta enemmän Bouzebal kysyy, eivätkö toimittaja ja Kilimini tiedä, että Kiliminin nimen konsonantit tulevat myös kalliiden kalojen etukirjaimista: *k* tarkoittaa kalmaria, *l* langustia, *m* valkoturskaa (arab. *mirla*, ransk. *merlan*) ja *n* ankeriasta (*nun*). Bouzebalin mukaan hänen kaltaisilleen ihmisille on jätetty vain *s* ja *š* eli sardiinit ja makrillit (*širn*), jotka ovat kaloista halvimpia. Achille Mbemben mukaan syömiseen ja kehoon liittyvät kuvastot ovat keskeisessä asemassa vallan symbolisina kuvaajina ainakin kahdella tavalla. Jos hyvin syöminen ja erilaiset juhlallisuudet ovat ilmaisukeinoja hallintokoneiston suuruudelle ja ylenpalttisuudelle, silloin tämä ”keho” tuottaa myös jätteitä, mille myös poliittinen huumori voi monesti perustua:

They are active statements about the human condition, and contribute integrally to the making of political culture in the postcolony. Every reference to these three body parts [mouth, belly, phallus] is consequently a discourse on the world and on death, and a means of auto-interpretation, and of negotiating that interpretation and the forces that may shape it. Beyond specifically the mouth, belly, and phallus, the body is the principal locale of the idioms and fantasies depicting power.

(Mbembe 2001, 107)

Jälkikoloniaalisessa kontekstissa viittaukset suuhun ja vatsaan voi nähdä vallankäyttöön liittyvän diskurssin rakentamisena, millä luodaan tällaisen kontekstin poliittista kulttuuria. El Maaroufin marokkolaisten musiikkifestivaalien yhteydessä mainitsin, että festivaalikävijät järjestävät eräänlaisia säädyttömiä vastaspektaakkeleja heihin kohdistuvaa epälegitiimiä vallankäyttöä vastaan sellaisessa festivaaliympäristössä, joka on pyritty rakentamaan mahdollisimman houkuttelevaksi valtion sponsoroimaksi tilaisuudeksi. Bouzebalin ruokaan ja häneen omaan asemaansa keskittyvät huomiot kertovat puolestaan hänen osattomuudestaan suhteessa Kiliminin kaltaisiin henkilöihin. Kilimini ei ainoastaan syö paremmin kuin Bouzebal, vaan tämä tapahtuu huonommassa asemassa olevien ihmisten kustannuksella: Kiliminin kaltaiset henkilöt ovat syöneet huonompiosaisten elannon, ja jäljelle on jäänyt *bouzebalien* kaltainen luotaantyöntävä ihmisjoukko. Myös El Marzouki tuo tekstissään esille Bouzebalin vähäisen ravinnonsaannin eräessä jaksossa, jossa tämä on juossut pakoon maksamattomasta taksikyymistä. Vähän aikaa juostuaan Bouzebal mainitsee, että hän on edellisenä iltana varmaankin jättänyt proteiininsa syömättä, koska hän hengästyi niin paljon. Bouzebalin viereen

ilmaantuu ajatuskupla hänen proteiineistaan, joihin kuuluu ranskalainen patonki, litteä leipä, oliiviöljyä ja kannu marokkolaista teetä (El Marzouki 2016, 156).

Toinen terveyteen liittyvä teema on myös jaksossa *Seitsemän vastoinkäymistä*, jossa Bouzebal yrittää saada aikaa lääkäriltä. Vastaanottovirkailija pyytää Bouzebalia maksamaan maksun toisensa perään, mihin tällä ei ole varaa. Virkailijan mukaan asiasta ovat vastuussa lainsäätäjät, ja Bouzebal toteaa, että hän on (virallisten tahojen edessä) kuin torakka, jonka voi tallata. Kun Bouzebal osoittaa asiasta mieltään, tuholaistorjunta-auto ajaa paikalle ja tainnuttaa Bouzebalin torakoille tarkoitettulla karkotesuihkeella. Ajanvarausvuoroaan roskaisella sairaalan pihalla odottavat myös muut huono-osaiset kansalaiset: luurankohahmo ihmettelee pitkää jonotusaikaa, mihin hänen luurankoystävänsä vastaa, että ”se, joka odottaa kymmenen vuotta, saa odottaa kymmenen vuotta lisää”. Vuoroaan odottavat myös kaksi zombia ja huumeaddikti. Nassibin kuvaus tällaisesta sairaalasta on myös samankaltainen verrattuna Rachid Ninin artikkeliin *Leikkiä jättiläisten kanssa*, jossa hän ihmettelee sairaaloiden huonoa kuntoa ja päättäjien prioriteetteja:

Mielestäni Marokossa ei tarvita uusia jalkapallokenttiä, sillä tällä hetkellä Casablancassa, Agadirissa, Tangerissa ja Marrakechissa tarvitaan jotakin tärkeämpää. Näissä kaupungeissa kansalaiset kuolevat kuin rotat julkisten sairaaloiden edessä, eikä heillä ole edes sänkyjä. Samaan aikaan saamme yllättyä siitä, kuinka valtio hylkää sairaaloiden rakennusprojektinsa ja pystyttää mieluummin jalkapallokenttiä. Haluaisimme, että meillä olisi yhtä paljon urheilukenttiä kuin joillakin muilla mailla, mutta näissä maissa ihmiset eivät kuole sairaaloiden oville tai elä alkukantaisesti luolissa. [...] Luulen, että suurimmat hyötyjät näiden kenttien pystyttämisestä ovat sementtiyhtiöt [...], jotka taitavat olla ainoita yrityksiä Marokossa, jotka eivät valita konkurseista, sillä heidän voittonsa kasvavat huomattavasti joka vuosi. [...] Valtio haluaa sijoittajien avulla saada marokkolaiset kuluttamaan sementtiä yhtä kunnioitettavat määrät kuin Euroopan maissa käytetään. Sen sijaan se ei halua, että marokkolaiset saisivat vastaavan eurooppalaisen vuositason verran maitoa, kalaa, hedelmiä ja muita peruselintarvikkeita – leivän- ja raudanpuutteen vuoksi maamme asukkaita kuvaa osteoporoosista kärsiminen. [...] Sulattellessamme YK:n julkaisemien inhimillisen kehityksen indeksin nolostuttavia lukuja Marokosta emme voi kuin ihmetellä urheilukenttien budjetteja ja niitä tähtitieteellisiä summia, joita jo pelkät kenttien nurmikot maksavat.

(Nini 2008b)

Bouzebalin sairaalakäynti ja Ninin kuvaus kuolevista potilaista julkisten sairaaloiden edessä asettuu ainakin kahteen Mbemben mainintaan siirtomaan alkuperäisen asukkaan asemasta suhteessa hallintovaltaan: hän oli lainkäytön ulkopuolella ja sysätty ”objektien sfääriin” (Mbembe 2001, 27). Mbemben määritelmän mukaan siirtomaa-ajan hallintovalta eli *commandment* nojautui erityiselle valtion suvereniteetin mielenmaisemalle, jossa keskeistä oli oikeuskäsityksen merkityksen heikkous ja inflaatio. Koloniaalinen hallintatapa oli teoriassa ja käytännössä liberaalin väittelyyn ja keskusteluun perustuvan mallin vastainen, kun taas oikeuden käsitteen inflaatio tarkoittaa oikeutta pelkkänä tyhjyytenä ja olemattomuutena (*void*) muulloin kuin silloin, kun sitä halutaan käyttää keinotekoisesti ja koloniaalisen valloittamisen oikeutuksen merkityksessä. Koloniaalinen suvereniteetti nojasi myös kolmenlaiselle väkivallan muodolle, jotka mainitsin Mbemben jälkikolonialistista ajattelua esittelevässä kappaleessa: kolmannen muodon tarkoituksena oli varmistaa koloniaalisen auktoriteetin ylläpitäminen, mikä esiintyi yhteiskunnassa aina uudelleen ja uudelleen mitä banaaleimmissa ja tavanomaisimmissa tilanteissa.

Kun Bouzebalilla on hankaluuksia saada varatuksi aikaa lääkärille, hän kääntyy virkailijaa auttamaan ja ”antamaan ajan, sillä minä olen Marokon kansalainen ja tämä on valtion sairaala”. Tilanne kuitenkin ajautuu siihen, että Bouzebalin vaatiessa hoitoa hänet tainnutetaan ja kuljetetaan ambulanssilla muualle, eikä alkuperäinen ajan varaamiseen liittynyt ongelma ratkea. Näissä tilanteissa yhteiskunta ei tarjoa apuaan silloin, kun sitä tarvittaisiin, vaan tarpeiden vaatimuksesta saatetaan jopa rangaista. Marokkolaisnuorten siirtolaisuutta tutkinut Marko Juntunen (2002, & 2014) mainitsi nuorten käyttävän *ghurba*-termiä kuvaamaan vierauden tunnetta omassa maassaan, ja tähän käsitteeseen ja *hograan* liittyvät merkitykset ovat nähtävissä myös *Bouzebalin tarinoissa*: Bouzebal on Marokon kansalainen, mutta se ei tunnu merkitsevän hänen tapauksessaan paljoa. Rachid Nini kirjoittaa edellisessä luvussa mainitsemassani *Chouf Tchouf* -kolumnissa *Viimeinen oljenkorsi* tapauksesta, jossa kolme vuoristokaupunkia oli jäänyt saarroksiin luonnonolosuhteiden vuoksi. Ninin mukaan asukkaiden protesteissa tuomat vaatimukset jäivät toissijaisiksi sen jälkeen, kun osa mielenosoittajista oli pidätetty ja heitä oli syytetty pyhien asioiden loukkaamisesta. Tällä on yhtäläisyyksiä myös kuvauksiin Bouzebalin kokemuksista hänen omien tarpeidensa sivuuttamisesta, niiden vuoksi protestoimisesta ja lopulta myös käsityksiin *hogran* luonteesta:

Tällä tavalla valtio siis hoitaa kansalaistensa ongelmia. Se katselee tragediaa sivusta, ja kun kansalaiset alkavat osoittaa mieltään, valtio pidättää heistä osan ja esittää heille tämän raskaan

syytteen. Näin se onnistuu siirtämään huomion alkuperäisestä ongelmasta muualle, ja täten mielenosoittajien ensisijaiseksi huolenaiheeksi tulee pidätettyjen vapauttaminen eikä se, minkä vuoksi alun perin protestoitiin.

(Nini 2008f)

Mbemben sanoin kolonisoitu ihminen ei ollut ainoastaan sysätty yhteiskunnan laitamille, vaan oli käytännöllisesti katsoen muukalainen omassa maassaan, mikä näkyy *Bouzebalin tarinoissa* ja Ninin kolumneissa kansalaisten tarpeiden sivuuttamisena ja tämän seurauksena *hogran* vastaisina protesteina. Mbemben mukaan siirtomaan alkuperäinen asukas pystyi ajattelemaan omaa vapautumistaan vain omalla riskillään, koska tämä asukas, eli *protégé*, ei voinut olla lainkäytön piiriin kuuluva henkilö (*subject of law*). Tämä piirre esimerkiksi Bouzebalin elämässä tulee ilmi silloin, kun Bouzebal yrittää protestoida, mutta hänet hiljennetään.

Bouzebalin hahmo, Ninin kuvaukset häden alaisten kansalaisten auttamisesta sekä esimerkiksi roska-auton koneistoihin joutuneen Mouhcine Fikrin kaltaisten ihmisten tapaukset voi nähdä myös asettuvan Mbemben *objektien sfääriin*. Mbembe tarkoittaa tällä termillä kolonisoidun ihmisen tilaa, jossa hänet nähdään vain vallankäytölle kuuluvana omaisuutena ja tarvikkeena tai pelkkänä ruumiina, joka saattaa maata maassa pelkkänä materiaalisena massana, jonka rooli on ”olla olematta mitään” (Mbembe 2001, 27). *Bouzebalin tarinoiden* jakson *Seitsemän vastoinkäymistä* kuvaus sairaalajonosta asettaa jonossa olevat ihmiset tällaiseen objektien sfääriin (kursiivit omani):

At the heart of that relationship, the colonized could only be envisaged as the property and thing of power. He/she was a tool subordinated to the one who fashioned, and could now use and alter, him/her at will. As such, he/she belonged to the *sphere of objects*. They could be destroyed, as one may kill an animal, cut it up, cook it, and, if need be, eat it. It is in this respect that, in the colony, the *body of the colonized was, in its profanity, assimilated to all other things*. For, being simply a “body-thing,” the colonized was neither the sub-stratum nor the affirmation of any spirit. As for his/her death, it mattered little if this occur[r]ed by suicide, resulted from murder, or was inflicted by power; it had no connection whatever with any work that he/she had performed for the universal. His or her *corpse remained on the ground in unshakeable rigidity, a material mass and mere inert object, consigned to the role of that which is there for nothing*.

(Mbembe 2001, 27)

Kalakauppias Mouhcine Fikrin kuolemaan johtanut selkkaus tai Guelmimin kaupungin tulvauhrien kohtelu asettuvat hyvin Mbemben kuvaukseen objektien sfääristä sekä ihmisten kohtelemiseen *zebālina*. Bouzebalin hahmo kertoo populaarikulttuurin keinoin tällaisesta ihmistyypistä, mutta *Bouzebalin tarinat* on myös keino kilpailla kansalaisuutta koskevan dominoivan diskurssin kanssa. El Marzouki mainitsee, että kun olemassa oleva kansalaisuutta määrittelevä järjestelmä (*citizenship regime*) tuottaa järjestelmällisesti marginalisoituja ihmisiä ja sosiaalista eksklusiota, erilaiset kansalaisten luomat osallistavat mediamuodot ovat heille tärkeitä keinoja vastustaa niitä diskursiivisia ja institutionaalisia järjestelmiä, jotka tuottavat heistä kuvaa marginaalisena ylijäämänä tai roskana. (El Marzouki 2016, 148). *Bouzebalin tarinat* ja Mohammed Nassibin YouTube –kanava on saanut suuren suosion teini-ikäisten ja nuorten aikuisten keskuudessa. Vaikka se tuottaa monien muiden MENA-alueella syntyneiden osallistavien kulttuurimuotojen tavoin tietynlaista vastadiskursiivista subjektiviteettia, El Marzoukin mukaan on huomioitava, että nämä subjektiviteetit eivät ole koskaan täysin yhdenmukaisia keskenään: nekin jakaantuvat erilaisten sosiaalisten, etnisten ja uskonnollisten sekä sukupuoleen tai poliittiseen ryhmään kuuluvien ideologisten tekijöiden mukaan (El Marzouki 2016, 160), joita en kuitenkaan tässä tutkielmassa ole voinut tarkastella. Tämä on kuitenkin hyvä ottaa huomioon, sillä suuresta suosiostaan huolimatta *Bouzebalin tarinat* ei varmastikaan kerro kaiken kattavasti marokkolaisnuorten elämästä.

7. Yhteenveto

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut jälkikoloniaalisen teorian avulla Rachid Ninin *Chouf Tchouf* –kolumnien ja Mohammed Nassibin *Bouzebalin tarinoiden* piirteitä Maghreb-alueen maissa tunnetun *hogran* käsitteen näkökulmasta. *Hogra* ei ole tarkasti määritelty yhteiskuntatieteellinen termi, mutta sen huomioonottaminen ja analysoiminen voi tuoda lisäymmärrystä niille ongelmallisille olosuhteille, joita länsimaiset massamediat, tutkijat ja intellektuellit Jean ja John Comaroffin mukaan ovat käsitelleet jälkikoloniaalisten valtioiden oletettuna kroonisenä tilana. *Hogran* käsitteen avulla voi osaltaan kiinnittää huomiota niihin väkivallan, suvereniteetin ja laista piittaamattomuuden modernin ajan ilmiöihin, jotka ilmenevät Comaroffien mukaan syvemmällä yhteiskunnissa ja jotka eivät ole vain itsestään selviä selityksiä jälkikoloniaalisten maiden tilanteille (Comaroff & Comaroff 2006, vii). *Hogran* käsitteen ymmärtäminen voi auttaa tällaisen ”kroonisen tilan” ymmärtämisessä ainakin Marokon tai Maghreb-maiden osalta, sillä se on alueen asukkaiden itse tuntema ja käyttämä termi kuvaamaan tiettyntyyppistä yhteiskunnallista tilannetta ja valtion ja kansalaisten välisiä suhteita.

Vivienne Jabri kirjoittaa kansalaisten poliittisen osallisuuden vaatimuksista jälkikoloniaalisessa yhteiskunnassa ja kuinka hänen mukaansa väkivalta kohdistetaan epämääräisesti suurimpaan osaan ihmisiä ilman rangaistusta, ja sen kohteet jäävät myös määrittelemättömiksi, tuntemattomiksi ja nimettömiksi. Jabrin mukaan väkivallan banaali luonne kolonialismin historiassa sekä sen nykypäiväisissä jälkikoloniaalisissa ilmentymissä voidaan ymmärtää erona pelon ja yleisen huolestuneisuuden välillä. Väkivallan banaalisuus liittyy juuri tähän valtion hallinnossa esiintyvään yleiseen huolestuneisuuteen. Jabri kirjoittaa, kuinka suora pelko on tulosta pelon tarkan lähteen tai syyn tietämisestä, mutta yleinen ahdistus johtuu sen tiedostamisesta, että kolonisoidut ihmiset ovat lähtökohtaisesti tuntemattomia: heillä on aina mahdollisuus vastustaa kolonisoivia tahoja ennalta tuntemattomilla tavoilla. (Jabri 2013, 56). Mbemben mukaan puolestaan jälkikoloniaalisen yhteiskunnan hallintovallan ja sen alaisten välinen suhde on kehitetty eräänlaisen teeskentelyn varaan (*simulacrum*), minkä vuoksi ”eilispäivän suosiotaan osoittaneesta yleisöstä on voinut tulla yhdessä yössä hallintoa kiroava ihmisjoukko”. Toisin sanoen ne ihmiset, joiden identiteetit on osittain aiemmin takavarikoitu, ovat voineet koota ne uudestaan sekä ”uudelleenmytologisoida käsitteellisen universuminsa” ja samalla muuttaa hallintovallan eräänlaiseksi zombiksi. (Mbembe 2001, 110). Rachid Ninin *Chouf Tchouf* –kolumnit, *Bouzebalin tarinat* ja esimerkiksi Marzoukin mainitsemien

marokkolaisten musiikkifestivaalien vastaspektaakkelit ovat osaltaan tällaisia tapahtumia, joissa banaali vallankäyttö ja *hogran* muodot tuodaan esille ja jotka kyseenalaistavat hallintovallan asettamat diskursiiviset ja symboliset merkitykset kansalaisuudesta.

Rachid Nini käsittelee kolumneissaan marokkolaista yhteiskuntaa yleisemmällä ja institutionaalisemmalla tasolla ja tuo esiin kansalaisuuden ja hallinnon sekä kotimaan ja siihen liittyvien käsitysten välisiä paradokseja. Ninin kolumneissa *hogra* on nähtävissä vallankäytön paradoksaalisena tilana, jossa oletukset kansalaisuudesta ja sen tuomasta suojasta tai asemasta eivät vastaa ihmisten arkipäiväisiä kokemuksia yhteiskunnassa elämisestä. Ninin artikkelien keskeisimpiä diskursiivisia piirteitä on juuri luoda jännite näiden tekijöiden välille: yhteiskunnan rakenteet näyttävät Ninin kolumneissa niiden periaatteiden vastaisina, joita varten tietyt rakenteet ovat olemassa, kuten hän tuo ilmi terveydenhuoltoon tai poliisiin toimintaan liittyvissä teksteissään. Vastaavasti Abdelmajid Hannoumin mukaan *hogra* tarkoittaa päivittäistä tilaa niille ihmisille, joita valtion eri tahot eivät suojele ja joita hyväksikäytetään niiden lakien nojalla, jotka lupaavat oikeudenmukaisen kohtelun kaikille. (Hannoum 2013, 275). *Bouzebalin tarinoissa* yhteiskunnan marginaalissa elävä päähenkilö pääsee itse ääneen, kun Bouzebal tuo ilmi omat marginaalisuuden kokemuksensa lukuisissa eri tilanteissa. *Hogra* on etenkin Bouzebalille päivittäinen tila, jota esimerkiksi tämän vastahahmo Kilimini ei aina itse huomaa tai ainakaan ymmärrä samalla tavalla.

Tämän Hannoumin huomion vuoksi *hogran* käsitteen tarkastelu on mielestäni tärkeää, sillä *hogran* ulospäin näkymättömän luonteen vuoksi se on todennäköisesti näkymätön myös ulkopuolisille tarkkailijoille tai esimerkiksi Comaroffien sanoin länsimaisille tutkijoille tai massamedioille. Jos jälkikoloniaalisten yhteiskuntien olosuhteet voivat näyttytyä näiden maiden kroonisena tai yksioikoisena tilana, näiden olosuhteiden ymmärtämisessä voi auttaa ilmiöiden tarkastelu niiden omilla termeillään. *Hograan* sisältyy laaja diskursiivinen merkityskenttä, joka ulottuu tavallisten kansalaisten välisistä suhteista aina korkeimman valtionhallinnon suhtautumiseen kansalaisiinsa sekä esimerkiksi klientelistisen järjestelmän muodostamiin verkostoihin, joiden ulkopuolelle osa ihmisistä jää. Jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta tarkasteltuna *hogra* muodostaa monimutkaisen sosiaalisten ja yhteiskunnallisten käytänteiden ja merkitysten verkoston, jota tarkastelemalla voi ymmärtää paremmin marokkolaisen yhteiskunnan tilannetta, vaikkakin vain yhdestä näkökulmasta, mutta alueella itsessään syntyneen käsitteen avulla.

8. Lähteet

Aineistolähteet

Nassib, Mohammed 2013a. *Ḥikāyāt Bouzebal al-Ḥalqa 10 - Wāḥid al-Nahār fī Ramaḍān (Eräänä ramadanin päivänä)*. Saatavilla: <https://www.youtube.com/watch?v=OS4t-TBWgoc> (Haettu 2.9.2020).

Nassib, Mohammed 2013b. *Ḥikāyāt Bouzebal al-Ḥalqa 9 - Al-‘Aqd al-sab‘a (Seitsemän vastoin käymistä)*. Saatavilla: <https://www.youtube.com/watch?v=QImSCUJrTs4> (Haettu 2.9.2020).

Nassib, Mohammed 2012a. *Rusūm mutaḥarrīka maghribiyya – Ḥikāyāt Bouzebal – al-ḥalqa 7 – Muwājaha (Kohtaaminen)*. Saatavilla: https://www.youtube.com/watch?v=gWEIO_Egr_0&list=PLDXdKBSHlKENaIeWY5LTLpN-szZXqa2_X&index=27 (Haettu 7.5.2018).

Nassib, Mohammed 2012b. *Rusūm mutaḥarrīka maghribiyya – Ḥikāyāt Bouzebal – al-ḥalqa 8 - Al-Wasīta (Välittäjä)*. Saatavilla: <https://www.youtube.com/watch?v=IGlgohTETG4> (Haettu 3.9.2020).

Nassib, Mohammed 2012c. *Rusūm mutaḥarrīka maghribiyya – Ḥikāyāt Bouzebal – Man Huwa Bouzebal? (Kuka on Bouzebal?)*. Saatavilla: <https://www.youtube.com/watch?v=zicy3GRpC7M> (Haettu 2.9.2020).

Nassib, Mohammed 2012d. *Rusūm mutaḥarrīka maghribiyya – Ḥikāyāt Bouzebal – Zarqālāf (Kaksisatanen)*. Saatavilla: <https://www.youtube.com/watch?v=-T0ukPtlNY> (Haettu 2.9.2020).

Nini, Rachid 2008a. *Chouf Tchouf: Al-Ḍarība ‘alā al-‘arbāḥ (Verot voitoista, Al-Masā’ 6.2.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/5828> (Haettu 20.2.2019).

Nini, Rachid 2008b. *Chouf Tchouf: Al-La‘ab ma‘ al-Kibār (Leikkiä jättiläisten kanssa, Al-Masā’ 15.1.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/4904> (Haettu 2.9.2020).

Nini, Rachid 2008c. *Chouf Tchouf: Al-Šurṭa fī khidmatikum (Poliisi palveluksessanne, Al-Masā’ 12.2.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/6034>. (3.3.2019).

Nini, Rachid 2008d. *Chouf Tchouf: Al-Waṭan al-murr (Karvas kotimaa, Al-Masā’ 13.2.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/6088> (Haettu 3.3.2019).

Nini, Rachid 2008e. *Chouf Tchouf: Qaṭrān Bilādī (Al-Masā’ 5.3.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/6887>. (Haettu 3.3.2019).

Nini, Rachid 2008f. *Chouf Tchouf: Tašabbatha ghariq bi ghariq (Viimeinen oljenkorsi, Al-Masā’ 18.1.2008)*. Saatavilla: <https://www.maghress.com/almassae/5054> (Haettu 2.9.2020).

Tutkimuskirjallisuus

Anderson, Lisa 2000, *Dynasts and Nationalists: Why Monarchies Survive*, teoksessa *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, toim. J. Kostiner, Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO, s. 53–70.

Azzam, Ismael 2012. *Qiṣṣat "Bouzebāl" .. al-šakḥiyya al-iliktrūniyya al-ašhur fī al-Mağrib*. Saatavilla: <https://www.hespress.com/%D8%B2%D9%88%D9%88%D9%85/62595.html>.

BBC 2016. "#Ṭḥan_mmū" ... Ġadb fī al-Mağrib li-maqtal šābb ṭaḥnan fī šāḥinat al-naḥayāt. Saatavilla: <http://www.bbc.com/arabic/trending-37811777>.

Bennani-Chraïbi, Mounia 2017. *"Le roi est bon, la classe politique est mauvaise", un mythe à bout de souffle?* Saatavilla: http://tafra.ma/le-roi-est-bon-bout-de-souffle/2/#_ftnref1 (Haettu 25.4.2020).

Boukhars, Anouar 2010. *Politics in Morocco: executive monarchy and enlightened authoritarianism*. Routledge, Abingdon, Oxon, England.

Černý, Karel & Phill Jones 2017. *Instability in the Middle East: Structural Changes and Uneven Modernisation 1950-2015*. Karolinum Press, Prague.

Comaroff, Jean & John L. Comaroff 2006. *Law and disorder in the postcolony*. University of Chicago Press, Chicago.

El Maarouf, Moulay Driss 2016. Po(o)pular culture: measuring the ‘shit’ in Moroccan music festivals, *Journal of African Cultural Studies*, 28(3), s. 327-342. DOI 10.1080/13696815.2016.1160826.

El Marzouki, Mohamed 2016. Citizens of the margin: citizenship and youth participation on the Moroccan social web, *Information, Communication & Society*, 21(1), s. 147-161. DOI 10.1080/1369118X.2016.1266373.

Elam, Daniel 2019. *Postcolonial Theory*. Saatavilla: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0069.xml#obo-9780190221911-0069-div1-0004> (Haettu 7.2.2020).

Fairclough, Norman 1992. *Discourse and social change*. Polity Press, Cambridge.

Fanon, Frantz 2004. *The wretched of the earth*. Grove Press, New York.

Fisher, Marc 2011. *In Tunisia, act of one fruit vendor sparks wave of revolution through Arab world*. Saatavilla: https://www.washingtonpost.com/world/in-tunisia-act-of-one-fruit-vendor-sparks-wave-of-revolution-through-arab-world/2011/03/16/AFjfsueB_story.html?noredirect=on&utm_term=.010791d5a593 (Haettu 15.3.2019).

- Hammoudi, Abdellah 1997. *Master and disciple: the cultural foundations of Moroccan authoritarianism*. University of Chicago Press, Chicago.
- Hannoum, Abdelmajid 2013. Tangier in the time of Arab revolutions: an ethnopolitical diary, *The Journal of North African Studies*, 18(2), s. 272-290. DOI 10.1080/13629387.2012.730734.
- Hany, Taher 2012. *Li-maḡa yaḡqidu al-niḡām al-maḡribi 'alā muḡanni al-rāb "al-ḡāqīd"?* Saatavilla: <https://www.france24.com/ar/20120425--المغرب-موسيقى-الحاقد-الملك-المخزن-القضاء> (Haettu 3.2.2020).
 المغرب-موسيقى-الحاقد-الملك-المخزن-القضاء-اعتقال-عماد-بلغوات-حركة-عشرين-فبراير-حقوق-انسان-سجن-محاكمة-إهانة (Haettu 3.2.2020).
- Hespress 2008. *Rachīd Nīnī yata 'rradu li-i 'tidā bi al-salāh al-abyaḡ*. Saatavilla: <https://www.hespress.com/medias/4570.html> (Haettu 27.4.2020).
- Jabri, Vivienne 2013. *The postcolonial subject: claiming politics/governing others in late modernity*. Routledge, London, New York (NY).
- Jameson, Fredric 1991. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Verso, London.
- Jørgensen, Marianne W. & Louise Phillips 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. SAGE Publications, London.
- Juntunen, Marko 2002. *Between Morocco and Spain: men, migrant smuggling and a dispersed Moroccan community*. University of Helsinki.
- Juntunen, Marko, Špela Kalčić & Nataša Rogelja 2014. Reflections on marginal mobile lifestyles: new European nomads, liveboards and sha'bi Moroccan men, *Nordic Journal of Migration Research*, 4(1).
- Lefèvre, Raphaël 2017. 'No to hoghra!': Morocco's protest movement and its prospects, *The Journal of North African Studies*, 22(1), s. 1-5. DOI 10.1080/13629387.2016.1266793.
- Loomba, Ania 2005. *Colonialism/postcolonialism*, 2nd ed. Routledge, London.
- Maghraoui, Driss 2011. Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics, *The Journal of North African Studies*, 16(4), s. 679-699. DOI 10.1080/13629387.2011.630879.
- Mbembe, Achille 2001. *On the postcolony*. University of California Press, Berkeley.
- Moreno Almeida, Cristina 2013. Unravelling distinct voices in Moroccan rap: evading control, weaving solidarities, and building new spaces for self-expression, *Journal of African Cultural Studies*, 25(3), s. 319-332. DOI 10.1080/13696815.2013.820130.
- Pakkala, Maria 2017. *Hyödyttömän Marokon huuto*. Saatavilla: <https://lahi-itanyt.fi/hyodyttoman-marokon-huuto/> (Haettu 29.1.2017).
- Richards, Alan & John Waterbury 2008. *A political economy of the Middle East*, 3.p., Westview Press, Boulder, Col.

Rogan, Eugene 2018. *The Arabs: A History*. Penguin Books, Lontoo.

Rothstein, Bo 2013. Corruption and social trust: Why the fish rots from the head down, *Social Research*, 80(4), s. 1009-1032.

Sater, James N. 2016. *Morocco: challenges to tradition and modernity*. Routledge, London; New York.

Smolin, Jonathan 2013. *Moroccan noir: police, crime, and politics in popular culture*. Indiana University Press, Bloomington.

Varma, Rashmi 2012. *The postcolonial city and its subjects: London, Nairobi, Bombay*. Routledge, New York.

Zerhouni, Saloua & Azeddine Akesbi 2016. Youth Activism in Morocco: Exclusion, Agency and the Search for Inclusion, *Power2Youth Papers*, (15).