

Marja-Leena Hakkarainen & Aino Mäkikalli

Pääkirjoitus

Avaimen ensimmäisissä numeroissa on noussut toistuvasti esiin kysymys etiikasta ja sen merkityksestä kirjallisuudentutkimukselle. Viime numerossa oli puhetta ympäristön ja luonnon yhteydestä eettiseen ajatteluun. Tässä teemanumerossa eettisyys nousee maailmanlaajuiseksi kysymykseksi.

Globalisaatio on usein ymmärretty maailmaa yhdenmukaistavana voimana. Uusliberalistinen taloudellinen ajattelu onkin kieltämättä yhtenäistänyt pääoman ja yritysten toimintaa eri puolilla maailmaa. Samaan aikaan on kuitenkin tullut esiin syviä poliittisia ja sosiaalisia ristiriitoja. Viimeaikaiset terrori-iskut ovat tehneet liiankin selväksi, ettei etnisyyden merkitys ole kadonnut vaikka sosiologit ennustivatkin sen hiipuvan ja elävän lähinnä nostalgisessa folklore-hengessä. Ongelmallista etnisyydessä on se, että siihen liittyy keskeisesti näkemys toiseudesta ja eroista. Me emme ole etnisiä, muut ovat. Aiskhylos käytti *ethnos*-sanaa raivottarista (Erinyit) mutta myös maan vihollisista, persialaisista. 1900-luvun loppupuolella etnisyyden nousi korvaamaan pahamaineiseksi tulleen "rotu"-sanan. Samoin siirryttiin biologisten erojen sijaan korostamaan kulttuurisia eroja. (Hutchinson & Smith 4-5, 1996.) Myös puhe etnisistä vähemmistöistä implikoi jakoa keskukseen ja periferiaan. Toisaalta monikulttuurisuus-termin pohjana on ajatus siitä, että kulttuurien välillä on perustavanlaatuisia eroja, joita tulee suvaita (vrt. Lehtonen & Löytty 7-8, 2003). Häviääkö tällöin ajatus samankaltaisuuksista? 1990-luvulla tieteellisessä keskustelussa on käytetty uudistunutta diasporan käsitettä, jolla kärsimyksen sijaan painotetaan kulttuurista toimijuutta ja transnationaalisten suhteiden merkitystä identiteeteille.

Transnationaalisuus tarkoittaa paitsi tuotteiden ja pääoman liikettä myös ihmisten ja ajatusten vuorovaikutusta kansallisten alueiden halki tavalla, joka horjuttaa kansallisuutta samastumismallina ja kansallisvaltiota taloudellisena ja poliittisena päätöksente-

teetin käsitteet, niiden muotoutumisen mekanismit ja määrittelymisen vaikeus korostuvat. Tämän lehden katsausosiossa Kaisa Ahvenjärven ja Jopi Nymanin kirjoituksissa pohditaan kahden kulttuurisen identiteetin, saamelaisuuden ja englantilaisuuden, muotoutumista. Ahvenjärvi tarkastelee jälkikolonialisen teorian kontekstissa saamelaista identiteettiä Rauni Magga Lukkarin runojen avulla ja Nyman puolestaan tuo esille, miten englantilaisuuden hegemoniset arvot voidaan korvata etniset ja kansalliset rajat ylittävillä verkostoilla. Tällöin toimitaan transnationaalisisessa tilassa.

Kaisa Ilmosen artikkelissa esitetään, miten sellaiset moderniin liitetyt käsitteet kuten itsemäärittely, toimijuus ja emansipaatio toimivat myös modernin kritiikkiä koskevan keskustelun keinoina. Toisaalta sekä Saariluoma että Nyman viittaavat globaalin ja lokaalin yhtäaikaiseen läsnäoloon. Tietoisuus siitä, että lokaali elämä on osa globaalia kokonaisuutta, vaikuttaa myös ihmisten käyttäytymiseen. Vuorovaikutus tradition ja nykyisen, jatkuvuuden ja muutoksen sekä toisaalta maailmallisen ja paikallisen välillä ilmenee aktiivisena ja monimuotoisena prosessina.

Arjun Appadurai (53, 1996/2003) on korostanut mielikuvituksen merkitystä globalisoituvassa maailmassa. Media luo ja kierrättää kuvia ja mielikuvia ympäri maailmaa. Ne voivat uusintaa stereotyyppisiä ja rodullistavaa ajattelua, mutta voivat myös toimia visioina demokraattisemmasta tulevaisuudesta. Erityisen tärkeäksi tässä yhteydessä nousee kertomusten ja tarinoiden merkitys. Entisistä marginaaleista kumpuava kirjallisuus tuo erilaisia tulkintoja maailmasta ja näyttää tietä muutoksille maiden ja mannerten välisissä suhteissa. Suomalaiselle kirjallisuudentutkijalle tämä merkitsee uusia haasteita, joihin liittyy myös kysymys globaalista etiikasta. Toivomme keskustelun näistä kysymyksistä jatkuvan Avaimen seuraavissa numeroissa.

Kirjallisuus

APPADURAI, ARJUN 1996/2003: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

BRAH, AVTAR 1996/2002: *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York: Routledge.

BRAZIEL, JANA EVANS & MANNUR, ANITA 2003: Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies. (Eds.) Braziel, Jana Evans & Mannur, Anita: *Theorizing Diaspora*. Malden: Blackwell Publishing. 1-22.

HALL, STUART 2003: Kulttuuri, paikka, identiteetti (New cultures for the old, 1995). Suom. Juha Koivisto. (Toim.) Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli: *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino. 85-128.

HUTCHINSON, JOHN & SMITH, ANTHONY D. (EDS.) 1996: *Ethnicity*. Oxford & New York: Oxford University Press.

LEHTONEN, MIKKO & LÖYTTY, OLLI 2003: Miksi Erilaisuus? (Toim.) Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli: *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino. 7-17.

Liisa Saariluoma

Rousseau, Herder ja me: globalisaation ja ”glokaalin” kysymyksiä

Globalisaation käsite on tullut kirjallisuuden tarkasteluun, kuten niin monet muutkin käsitteet, kirjallisuuden ja sitä koskevan keskustelun ulkopuolelta. Globalisaatiolla viitataan siihen prosessiin, jossa toiminnat, jotka aiemmin tapahtuivat rajoittuneella alueella kuten yhden (kansallis)valtion sisällä, ovat siirtyneet tapahtuviksi koko maapallolla tai hyvin laajasti eri maissa ja maanosissa ja jonka seurauksena kansallisvaltio on menettänyt oleellisesti aiempaa merkitystään. Toki on samaan hengenvetoon lisättävä, että kansallisvaltio poliittisena rakenteena ei suinkaan ole menneisyyttä vaan päinvastoin edelleen yleisesti hyväksytty tavoite ja että monilla alueilla ja monissa poliittisissa ja aseellisissa konflikteissa on edelleen kysymys pyrkimyksestä itsenäisen kansallisvaltion muodostamiseen. Globalisaatio onkin tapahtumassa ennen muuta talouden alueella, mihin liittyvät valtopoliittiset kysymykset, kysymykset luonnonvarojen käytöstä ja ympäristölle aiheutetuista ongelmista sekä tiedonvälityksen kaikkialle ulottuvuus tai yleisemmin maailman kulttuurinen yhdenmukaistuminen. Globalisaatiokritiikin harjoittajat kohdistavat kritiikkinsä siihen tapaan, jolla rikas läntinen maailma riistää köyhempien maiden työvoimaa (ja kohtelee piittaamattomasti omaa työvoimaansa) sekä tuhlaa maapallon luonnonvaroja ja tuhoaa ympäristöä lyhytnäköisesti taloudellista voittoa tavoitellessaan. Taloudellisen globalisaation on todettu olevan liberaalikapitalismin uusiin vaihe ja kolonialismin uusiin muoto (ks. esim. Went 2000, Beck 1997, Savolainen 2004), jossa uusinta teknologiaa sekä läntisen maailman - etenkin Yhdysvaltain - valtopoliittista ja sotilaallistakin ylivoima-asemaa käytetään häikäilemättömästi hyväksi taloudellisen hyödyn maksimointiin. Globalisaation kritiikki tulee tällöin lähelle liberaalin kapitalismin ja kolonialismin kritiikkiä ja erityisesti maailman amerikanisoinnin kritiikkiä, vaikka kriitikkojen reseptit sille, millä tavoin globalisaatiota tulisi vastustaa tai millä keinoin sen huonoista puolista voisi päästä eroon, ovat monen-

laiset. (Suomalaisesta keskustelusta ks. Meriläinen 2002.)

Kulttuurin tutkimuksessa globalisaatiosta puhutaan vähän toisessa mielessä: globalisaatiokritiikillä tarkoitetaan täällä kolonialismin, eurosentrismin ja kansallisuusajattelun purkuun liittyvää ajatusta, että on tunnustettava eri kulttuurien osallisuus maailman kulttuurissa asettamatta lähtökohtaisesti jotakin kulttuuria (eurooppalaista) muita korkeammalle. Globalisaatiosta puhutaan tässä mielessä esimerkiksi kulttuuriantropologian, postkoloniaalisen kirjallisuuden tai monikulttuurisen Euroopan kirjallisuuden tutkimuksen yhteydessä. ”Globaali” ymmärretään tällöin ”glokaaliksi” (glocal), eurooppalaista universaalisuuspyrkimystä, yhtenäistä maailmankulttuuria tai yhtenäisiä kansallisia kulttuureja vastustavaksi maailmankulttuuriseksi ajattelutavaksi, joka tunnustaa kulttuurien erityisyyden (locality) ja samalla niiden (tasavertaisen) osallisuuden maailman (globaaliin) kulttuuriin (jolloin tuloksena on ”glocality”). (Ks. esim. Kupiainen et alii 2004). Kuten postkoloniaalisessa tutkimuksessa myös ”glokaalin” tutkimuksessa vallalla on jälkistrukturalistista perua oleva konstruktivistinen ajattelutapa, jonka mukaan käsitteet kuten ”kansakunta”, ”kansallinen kulttuuri”, ”järki” jne. eivät kuvaa mitään annettua vaan ovat (tietyistä valtapositiioista käsin rakennettuja) konstruktioita, jotka voitaisiin rakentaa toisinkin.¹ Tällä tavoin halutaan vastustaa käsitystä, että puhuessamme kansakunnasta, kulttuurista tai järjestä (eurooppalaisten etuoikeutena) puhuisimme jostakin annetusta ja kyseenalaistamattomasta. Kulttuurisella globalisaatiolla/glokalisaatiolla vastustetaan siis epäoikeutettuja kulttuurisia hegemoniapyrkimyksiä.

Kansalaisaktivistien ja kulttuurintutkijoiden globalisaatiokeskustelu näyttää paitsi koskevan eri asioita myös esittävän kaksi sangen vastakkaista kuvaa historiallisesta tilanteesta suhteessa kolonialismiin: eletäänkö nyt uutta kolonialismin vaihetta vai kolonialismin purkautumisen jälkeistä vaihetta. Lisäksi ne näyttävät toimivan hyvin erilaisista tieto-opillisista lähtökohdista käsin: kun kansalaisaktivistit puhuvat - kenties naiivin empiristisesti - kehitysmaiden hikipajoista, kapitalistien voitoista, maapalloa uhkaavasta luonnon tuhoamisesta ja tiedon pimityksestä yhtenäistetyin, hegemonisoituneen informaatiotulvan alle, ei konstruktivististen kulttuurin tutkijoiden mielestä konstruktioiden takaisesta todellisuudesta voida puhua. Radikaalien konstruktivistien hyvää tarkoitusta ei ole syytä epäillä - he haluavat antaa tilaa muillekin kuin eurosentrisille ja hegemonisessa asemassa oleville näkemyksille - mutta tämä ei tee heidän ajattelustaan tieto-opillisesti pätevää kritiikin lähtökohtaa. Sillä jos kaikki käsitykset ovat konstruktioita vailla kosketuskohtaa konstruktion ”ulkopuoliseen” todellisuuteen, ei ole mitään kriteereitä konstruktioiden pätevyydelle eikä siis myöskään mitään syytä jatkaa keskustelua niistä. Kun tässä artikkelissa haluan kuitenkin jatkaa keskustelua globalisaatiosta ja siitä, mitä se mahdollisesti merkitsee kirjallisuudentutkimuksen kannalta, lähdän siitä, että globalisaatiolla tarkoitetaan jotakin maapallolla muuallakin kuin pelkästään

ja vastustajansa ”pahoiksi”, nimittäin sanat ”demokratia” ja ”vapaus”, joita hän käyttää valtapolitiikkansa perusteluun. Näistä tai näiden kanssa läheisessä yhteydessä olevista käsitteistä on kuitenkin kysymys myös nykyisessä globalisaatiota/glokalisaatiota koskevassa keskustelussa. Ajatteluperinteen juuret ovat eurooppalaisessa valistuksessa ja historismissa.

Rousseau: järki, luonto, autonomia

Samalla kun taloudellis-poliittista globalisaatiota tarkastellaan liberalistis-kapitalistisen järjestelmän uutena tapana riistää köyhiä maita (ja jättää samalla rikkaiden maiden köyhät oman onnensa nojaan), voidaan yhtyä A. Appadurain, S. Gikandin ja muiden käsitykseen, kun nämä toteavat, että globalisaatioon ideana ja ideologiana sisältyy länsimaisten valistuksellisten arvojen maailmanlaajuinen levittäminen: demokratian, vapauden, hyvinvoinnin, ihmisoikeuksien ihanteiden. (Apparudai 1990, 7; Gikandi, 1996 19-20, 37-44.) Nämä samat ihanteet olivat tunnetut Euroopassa jo siirtomaakauden viimeisinä vuosisatoina, vaikka siirtomaapolitiikka selvästi oli niiden vastaista. Globalisoituvan talouden perusteeksi esitetään hyvinvoinnin levittämistä köyhiin maihin tarkoituksella saattaa nämä samalle yhteiskunnallisen, taloudellisen ja poliittisen kehityksen tielle, jolla lännessä on saavutettu nykyinen elintaso ja yhteiskuntamuoto (, vaikka toki tiedetään, että ekologiset rajat tekevät mahdottomaksi läntisen maailman kulutustason saavuttamisen maapallonlaajuisesti). Globalisaatiota voidaan arvostella siitä, että nykyinen talouden toimintatapa ei edistä väitettyjä tavoitteita. Mutta kulttuurin tutkijoiden näkökulmasta on asetettava vielä toinenkin kysymys, joka koskee globalisaation ideologista perustelua. On kysyttävä, millä perusteella demokratia, vapaus, ihmisoikeudet ja (länsimaisittain määritelty) hyvinvointi ovat todella universaaleja ihanteita, eivätkä lännen muille kulttuuri-imperialistisesti tyrkyttämiä ajattelumalleja? Mikä tekee valistuksen ihanteista erityisiä muiden kulttuurien ja aikakausien ihanteisiin nähden, niin että niiden globaalia voittoa on pidettävä tavoiteltavana, vai tekeekö mikään? Ja mitä historisella ajattelulla on tähän lisättävää? Pyrin etsimään vastauksia näihin kysymyksiin Rousseauin ja Herderin ajattelua tarkastelemalla, toisin sanoen tutkimalla viimeistä ranskalaisista valistusfilosofeista sekä historistisen, humanistisen tutkimuksen alullepanijaa.

Otsikossa mainitut avainsanat järki, luonto ja autonomia, joiden kautta Rousseauin ajattelun oleellisia ulottuvuuksia voidaan määrittää, ovat kaikki olleet keskeisiä valistuksesta alkavassa eurooppalaisessa perinteessä mutta joutuneet huonoon huutoon tai ainakin epäilyttävään valoon eräissä viimeaikaisissa kulttuurin tutkimuksen teoriaperinteissä. Valistuksen universaali järki näyttää monen mielestä nykyään sisällöllisesti rajoittuneelta, esimerkiksi valkoihoisen eurooppalaisen miehen järjeltä, ja sen yleis-pätevyysväitteessä nähdään tietyn ryhmän ylivaltaapyrkimys; ”luonnosta” puhuminen

pia yhteenliittymisestä turvatakseen paremmin olemassaolonsa. Ihmisten luonnollinen tasa-arvoisuus tekee ihmisluntoon soveltumattomiksi ja siten mitättömiksi sellaiset sopimukset, ”missä yhdelle puolelle tulee ehdoton käskyvalta ja toiselle rajaton kuuliaisuus”. (Rousseau 1988, 35.) Sopiminen liittymisestä yhteiskunnaksi on pätevä ja mielekäs vain, jos yhteisön kaikki jäsenet alistuvat samoille yleispäteville säännöille (”yleistahdolle”) (sama), mikä merkitsee kansalaisten tasa-arvoa. (Tosin Rousseun ihmisten luonnollinen tasa-arvoisuus ja siitä seuraava poliittinen ja yhteiskunnallinen tasa-arvoisuus koski tarkemmin katsoen vain puolta ihmiskuntaa; sillä *Émilestä* käy ilmi, että naiset ovat tuomittuja ikuisen kehittymättömyyteen² ja siksi luonnostaan alamaisia miehelle, minkä vuoksi heidän kasvatuksessaankin pyritään alusta alkaen totuttamaan heidät ”hillitsemään oikkunsa, jotta he oppisivat alistumaan toisen [so. miehen] tahdon alle” [Sama, 768].)

Toisin kuin esimerkiksi Platon Rousseau ei lähde esittämään, millä tavoin järjen periaatteita noudattavan yhteiskunnan tulisi olla järjestynyt ja minkälaisien lakien siellä tulisi vallita. Lakien yleisyyden ja siihen perustuvan yleisen tasa-arvon lisäksi Rousseauilla on yhteiskunnan järjestymisestä hyvin vähän sanottavaa. *Yhteiskuntasopimuksessa* ja sittemmin myös kasvatusta koskevassa *Émilessä* Rousseau korostaa jokaisen ihmisen luovuttamatonta oikeutta päättää kuulumisestaan tiettyyn yhteiskuntaan. Valitsemalla asuinpaikkansa ihminen samalla valitsee kuulumisensa tiettyyn yhteiskuntaan, jonka lait hän hyväksyy. Rousseau olettaa näin - vaikkei erityisesti sitä korosta - että ”yleistahdo” toteutuu eri tavoin eri yhteiskunnissa ja että yksityisen ihmisen tulisi valita yhteiskunta, johon kuuluu, sen mukaan, missä järjellisyys ja luonnonmukaisuus ovat hänen mielestään parhaiten toteutuneet. Sen sijaan, että lähtisi itse esittämään, millainen tämä valtio on, hän korostaa jokaisen kansalaisen omaa harkintaa. Rousseauin järjellisyyden käsite on näin pikemmin muodollinen kuin sisällöllinen: sen sijaan, että esittäisi yksityiskohtaisesti järjenumukaisen lainsäädännön sisällön, hän korostaa järjellisyyden yleistä periaatetta ja sitä, että järki toteutuu yksittäisten kansalaisten järkevyyden kautta.³ Hän ei siis aseta itseään järjen mitaksi vaan esittää järjen toteutuvan ihmisten ja kansalaisten kautta, jotka ovat autonomisia järjenkäyttäjiä. Järki on jotakin, jonka pitää toteutua, pikemmin kuin jotakin, joka olisi jo toteutunut esimerkiksi filosofin itsensä ajattelussa. (Tämä oivallus - että järki on toimintaa pikemmin kuin sen lopputulos, pikemmin muoto kuin sisältö ja että sen oleellisimpia piirteitä ovat toisaalta yleisyys, toisaalta jokaisen ihmisen mahdollisuus osallistua siihen - on esimerkiksi Rousseautta suuresti ihailleen Kantin filosofian lähtökohtana.) Valitusajattelun järkeen sitoutuminen ei merkitse sitoutumista johonkin tiettyyn järkevänä pidettyyn yhteiskuntamalliin tai käsitykseen vaan sitoutumista jatkuvaan järjen käyttämiseen asioiden tarkastelun ja ratkaisemisen pohjana.

Rousseau asettaa sivilisaatiokritiikissään vastakkain luonnonmukaisen ihmisen,

Herder: autonomia, ihmisen kulttuurisuus ja kulttuurien historiallinen erityisyys

Jos Herder tulee esille kulttuurista globaalia koskevassa keskustelussa ylipäänsä, hän näyttäytyy sen kansallismielisen ajattelun edustajana tai alullepanijana, joka vallitsi Euroopassa 1800-luvulla. Tämä ajattelu oli (yksi) taustaideologia kolonisaatiolle sekä Euroopan 1900-luvun katastrofeille ja sen ylittämistä ja vastustamisesta uudessa, kulttuurisessa globalisaatiossa - silloin kun tämä nähdään myönteisenä - on kysymys. (Poikkeus: Talvet 2004, 130-1.) Goethen ajatuksessa maailmankirjallisuudesta (Weltliteratur) on sen sijaan nähty toisinaan ”globaalin” tai ”lokaalin” kulttuurikäsitteen varhaisin muoto, esittäähän Goethe, että eri kansat ja kulttuurit voivat tuoda oman, erilaisen panoksensa ihmiskunnan yhteisesti arvokkaana pitämään kirjallisuuteen. (Ks. esim. Savolainen 2004, 323-4, Talvet 2004, 130, Bhabha 1994, 12.) Tosiasiallisesti Goethen maailmankirjallisuuden käsite vastaa hyvinkin täsmällisesti Herderin ajatusta yhteisestä ”humaniteetista”, joka ilmenee eri kansojen kulttuurisissa saavutuksissa, erityisesti niiden kirjallisuudessa (runoudessa). (Ks. Nisbet 1993, 132.) Herderin ajattelun yhdistäminen kansallisuusajatteluun on toki perusteltua sikäli, että erityisesti ajatus kansallisten kulttuurien erityisluonteesta on lähtöisin häneltä ja tuli tärkeäksi 1800-luvulla kansallisvaltioita muodostettaessa, kuten Suomen esimerkki osoittaa. Herderin yhdistäminen nationalistiseen valtapolitiikkaan on kuitenkin virheellistä siksi, että hänen kansallisen kulttuurin käsitteensä nimenomaan kiistää yhden kansakunnan nostamisen toisen yläpuolelle. Herderin kansakuntien erilaisuutta korostavaa ajattelutapaa ei pidä toisaalta nähdä myöskään vastakohtana valistuksen universalismille, vaan se tulisi nähdä jatkona valistusajattelulle, vaikkakin tämän jotkut aspektit siinä selvästi ylitetään. Herder korosti yksityisten ihmisten, kansakuntien ja historiallisten aikakausien erityisyyttä ja loi näin pohjan historistiselle humanistiselle tutkimukselle - myös uudelle kirjallisuuden tutkimiselle, jossa normatiivisen poetiikan tilalle on tullut kansalliskirjallisuuden kehityksen tarkastelu. Herder ei kuitenkaan nähnyt historismin ja kulttuurien erityisyydelle avautumisen johtavan relativismiin, vaan hänelle sellaiset valistuksen universaalit kuin ihmiskunta tai järki olivat edelleen kyseenalaistamattomia.

Herderin valtavaa merkitystä modernin historiallisen humanistisen tutkimuksen ja kulttuurisen ajattelun perustajana (’moderni’ tässä tarkoittaen sitä uutta humanistista tutkimusta, joka syntyi klassisen paradigman menetettyä pätevyytensä 1800-luvun taitteessa) ei nykyään yleisesti nähdä oikein. Tilannetta voitaneen kuvata siten, että Herderin käsityksestä yksilöiden ja kansojen kulttuurisesta luovuudesta ja erityisyydestä sekä välttämättömydestä tarkastella kulttuurisia ilmiöitä historiallisesti, niiden syntyä ja kehitystä seuraten ja niiden historiallista erityisyyttä etsien, oli sen jälkeen, kun hän 1770-luvun alusta esitti näkemyksiään, tullut 1800-luvun alkupuolella kaikkien yhteistä omaisuutta, ilman että kukaan ajatteli olevansa näkemyksestään velkaa juuri

ovat ennen meitä tehneet. Kieli on monimutkainen kulttuurin maailma, johon yksityinen ihminen osallistuu (Ursprung, II, 167), ja äidinkieli on näin yksi oleellisimpia ihmisen muodostajia ("olemme kielen luomuksia", sanoo Herder [Sama, II, 128]). Päinvastoin kuin Rousseau Herder ei siis ajattele, että ihmisen ajattelu voisi kehittyä ilman yhteisöä. Ihmisen luonnollinen sosiaalisuus ei Herderillä kuitenkaan merkitse hänen yksilöllisyytensä ja autonomiansa kieltämistä. Ihmisen kehkeytymisen vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa Herder käsittää analogiana biologiselle organismille, joka niin ikään kehittyy jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa mutta muuntaa kaiken aineksen omaksi hyödykseen, omaa sisäistä luonnettaan vastaavaksi. (Ks. esim. *Ideen*, IV 238, 239, 241, 242. Ks. myös esim. Barnard 1964.)

Herder korostaa, että jokainen konkreettinen olio, kuten ihminen tai kulttuuri, on yksilöllinen: abstraktiot, jotka puhuvat asioista yleisesti, eivät sovi täsmälleen mihinkään konkreettiseen oloon. (Ks. esim. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, II, 305.) Sen vuoksi ymmärtääksemme jonkin asian meidän on paneuduttava sen yksilölliseen erityisyyteen. Yksilöllinen erityisyys ei merkitse idiotiaa, omaa erityiseen maailmaan sulkeutumista, johon muilla ei ole pääsyä. Ymmärtäminen ei myöskään ole yleiseen kategoriaan palauttamista - kuten Husserlia tai Derrida seuraavassa 1900-luvun lopun ja 2000-luvun keskustelussa usein oletetaan - vaan toisen erityisyyden tavoittamista siihen paneutumalla. Ihminen tai kansakunta ilmaisee itseään kaikissa teoissaan, mutta täydellisimmin ja kokonaisvaltaisimmin tämä tapahtuu runoudessa, joka on ihmisen kokonaisvaltaisinta itseilmaisua. (Esim. Ursprung, II, 53-54.) Puhe on ihmiselle luontainen, luova tapa tehdä ajatuksensa selviksi ja samalla toisille tavoitettaviksi. Runoudessa, jossa ihminen tuo kokonaisvaltaisesti esille maailmassa olemisensa, tämä toteutuu täydellisimmin. Runous on Herderille näin ihmisen luonnollista toimintaa: kuten Hamannille runous on hänelle ihmiskunnan äidinkieli. (Hamann 1949, 197; sit. Irmscher 2001, 15.) Tämä perimanttinen ajatus tuntuu nykyperspektiivistä helposti yliampuvalta ja idealisoivalta. Tässä runouden "luonnollistamisessa" on kuitenkin nähtävä samanlainen aristokraattiselle yhteiskunnalle ominaisen ihmisen periaatteellisen eriarvoisuuden kiistäminen kuin Rousseauin ajatuksessa luonnollisesta ihmisestä. Sillä Herderin käsityksessä, että runous on ihmiselle luontainen tapa ilmaista itseään ja että kaikki kansat ovat siihen kykeneviä, kumotaan klassinen runouskäsitys, jossa runoilija oli erityisen viisauden ja sanomisen taidon omaava auktoriteetti, joka saattoi teoksillaan huvittaa ja valistaa vähemmän oppinutta yleisöä. Herderin käsitys merkitsee sitä, että runous ei vaadi erityistä oppineisuutta eikä ylipäänsä ole mitään ylhäältä päin annettua, jonka tuottamiseen vain harvat etuoikeutetut olisivat kykeneviä,⁷ vaan se on ihmisen luonnollinen tapa ilmaista maailmassa olemistaan. Käsitys runoudesta yksilön itseilmaisuna ja tavallisesta kansasta runouden luoja oli näin merkittävä demokraattinen kulttuurivallankumous. Herder osoitti ajatuksensa ta-

kolonialismia, jota hän ei suostu näkemään eurooppalaisen sivistyksen ja kristinuskon levittämisenä vaan alistamisena ja hyväksikäyttönä (ks. Barnard 1964, 125-6, Irmscher 2001, 114). Hän vastusti eurooppalaisen poliittista ja kulttuurista ylivalta-yrkimystä muissa maanosissa, joiden kansoille ja kulttuureille oli myönnettävä samanlainen arvo kuin eurooppalaisille: hän kiisti ajatuksen, että kulttuuria olisi vain Euroopassa tai että kulttuuria tulisi mitata eurooppalaisella mitalla.⁹ Autonominen kulttuurinen toimija, jollainen kansakunta on, voi vaatia autonomiaa myös poliittisesti. Herder oli poliittisesti kansallisen autonomian kannattaja ja demokraatti, ja hän suhtautui skeptisesti kaikenlaisiin pyrkimyksiin uudistaa valtiota ylhäältä päin. Ylipäänsä hän oli epäilevä valtion suhteen. Hän erotti jyrkästi toisistaan kulttuurin kansakunnan vapauden alueena ja pakkovallan alueena valtiollis-poliittisen toiminnan, jolle on ominaista ylhäältä päin tapahtuva määräily ja hallinnointi ja jopa laajamittainen väkivallan käyttö (sodankäynti). Lyhyesti, valtio on hänelle vapauden- ja luonnonvastainen pakkokoneisto.¹⁰ Herderin pessimistisen valtiokäsityksen taustalla on helppoa nähdä ”Saksan kurjuus” (die deutsche Misere), Saksan jakaantuminen lukemattomiin feodaalisesti hallittuihin pikkuruhtinaskuntiin ja demokraattisen vallankumouksen toivottomat näkymät Saksassa. Herder pani toivonsa kulttuurin kautta tapahtuvaan kehitykseen, humaniteetin toteutumiseen kaikkien kansojen luovan toiminnan kautta (viime kädessä Jumala oli hänellä tällaisen positiivisen kehityksen takeena [ks. esim. Irmscher 2001]). Hänen jyrkkä valtionvastainen asenteensa on yksi selviä eroja siihen hegeliläisyyteen nähden, joka 1800-luvulla tuli vallitsemaan kansallisten kulttuurien ja kansallisvaltioiden rakentamisen pyrkimyksiä 1800-luvulla Suomessa ja muualla Euroopassa.

Herderin käsitys yksilöiden ja kansakuntien erilaisuudesta, luovuudesta ja autonomiasta, sanalla sanoen kykenevyydestä autonomiseen subjektiuteen (jatkuva vuorovaikutuksessa toisten kanssa), osoittautui poliittisesti merkittäväksi ja on sitä vielä tänäkin päivänä. Yleisellä idealla voi olla suuri poliittinen merkitys, koska ihmisten on perusteltava omaa toimintaansa ja johtamiensa organisaatioiden toimintaa ideoihin ja ideologioihin nojaten. Tietyissä mielessä voidaan sanoa, että kansallisuusate - usko kansakunnan kykyyn ja sen oikeuteen toimia autonomisena subjektina omissa asioissaan - synnytti kansallisvaltiot Euroopassa ja on edelleen synnyttämässä niitä siellä (Balkanilla) ja Euroopan ulkopuolella. Herderin ajattelu tuo myös esille historismitilä täydennetyt eurooppalaisen valistuksen erityisyyden globaalina ”ideologiana” (joka edellä todettiin globalisaation ideologiseksi sisällöksi): sillä historistisesti - yksilöiden, kulttuurien ja aikakausien erilaisuutta korostaen - ymmärretty valistuksen perinne ei merkitse niinkään tietyn ajatussisällön omaksumista kuin tietyn ajattelun muodon, jossa pallo heitetään asianomaiselle itselleen: käytä omaa järkeäsi, päätele itse, yhdessä muiden kanssa keskustellen ja sopien, mikä on paras tapa järjestää yhteisösi asiat - sillä rajoituksella, että yleiset säännöt pätevät yhtäläisesti kaikkiin. Sillä valistukseen kuuluu

pohjaoletuksena tällainen ajatus ihmisten ”luonnollisesta” tasa-arvoisuudesta sekä luottamus siihen, että kun tätä periaatetta kunnioitetaan, ihmiset itse pystyvät järjestämään asiansa. Siis sittenkin ”demokratia” ja ”vapaus”? Niin; vallanpitäjien käyttämissä teko-pyhissä peitetarinoissa ilmaistaan usein (kliseytyneessä muodossa) jotakin siitä, mikä yhteisön mielestä on todella tärkeää ja arvokasta.

Herderin jälkeen

Moderni - nykyisyyden näkökulmasta jo ”perinteinen” - kansallinen kirjallisuushistoria oli lähtenyt liikkeelle Herderin ajattelusta, mutta se oli ainakin jo 1900-luvulla menettänyt kosketuskohtansa siihen globaalin kulttuurin ideaan, josta oli lähdetty; kirjallisuushistoriallinen esitys oli rappeutunut maalailevaksi eläytymiseksi kirjallisiin neroihin, joiden runoutta pikemmin palvottiin kuin ymmärrettiin niiden historiallis-kulttuurisesta kontekstista käsin (ks. esim. Saariluoma 1989). Kansallisuusajattelu oli jo tätä ennen irrotettu globaalista perspektiivistä ja erilaisuuden ymmärtämisen vaatimuksesta ja kytkeyty arroganttiin nationalismiin. Näin sitä saatettiin käyttää ideologiana, joka johti 1900-luvulla Euroopan tuhoavaan kahteen sotaan. Ei ole näin ollen ihme, jos maailmansotien jälkeen etsittiin kulttuurin ja kirjallisuuden tarkasteluun aivan uutta pohjaa - etenkin kun kirjallisuushistoriallinen traditio miellettiin saksalaisperäiseksi ja saksalainen epäilyttäväksi. Perinteinen kirjallisuushistoriallinen lähestymistapa korvautui ensin sellaisilla lähestymistavoilla, joissa korostettiin kirjallisuuden esteettistä erityislaatua. (Ks. Dobbek 1969, XLVIII-IL.)¹¹ 1970-80-luvuilta lähtien näiden tilalle ja rinnalle oli tullut useita muita lähestymistapoja, joille ei enää löydy yhteistä pohjaa niin, että 2000-luvulle tultaessa kirjallisuudentutkimuksen tilanne näyttää pysyvästi pluralisoituneen. Kirjallisuuden menetettyä asemansa (kansallisen) kulttuurin keskiössä kirjallisuudentutkijat ovat tarttuneet kiihtyvässä tahdissa erilaisiin uusiin, usein muiden tieteiden tarjoamiin lähestymistapoihin. Yksi näistä on keskustelu globaalista ja globaalista kulttuurista, joka nähdään nyt uutuutena - epäilemättä siksi, että Herderin ajattelu ja sen muuntuminen kirjallisuudentutkimukseksi ei enää ole näkyvissä nykyisten kirjallisuudentutkijoiden horisontissa. Historian esille kaivaminen on tässä kohdin tärkeää: vältetään uudestaan keksimisen vaiva, virheiden toistaminen ja vaara, että jätetään huomaamatta sellaisia erotteluja, jotka on jo tehty. Toisaalta se kytkentä, joka Herderin kansojen kulttuurisen luovuuden ja autonomian väitteellä on kansallis-valtioiden syntyyn ja toisaalta 1900-luvun tuhoavaan nationalismiin, osoittaa myös, että kulttuuria koskevilla ajatuksilla voi olla todella tärkeä merkitys tässä maailmassa.

Huolimatta etenkin Eurooppaa järkyttäeneistä katastrofeista voidaan kahden Herderin jälkeisen vuosisadan kokemuksen perusteella sanoa, että hän oli kenties liian pessimistinen valtion mahdollisuuksien suhteen (mikäli pohjoismaista hyvinvointivaltiota pidetään edelleen toimivana tavoitteena) - ja toisaalta kenties liian optimistinen

sen suhteen, miten kansojen kulttuuriset saavutukset johtavat ihmiskuntaa kohti yhä korkeampaa humaniteettia. Hänen valtiollisen pakkovallan ja kulttuurisen vapauden välinen vastakkainasettelunsa on epäilemättä myös liian yksioikoinen. Juuri tämänkaltaisista todella isoista poliittisista ja kulttuurisista perspektiiveistä - ja näiden yhteenkietoutumisesta - on kuitenkin kysymys nykyisessä globalisaatiokeskustelussa.

Globalisaatio valistuksen ihanteiden maailmanlaajuisena leviämisenä on epäilemättä kannatettavaa, koska se ei vie miltään kansakunnalta sen autonomiaa vaan päinvastoin osoittaa juuri itsemääräämisen kansakuntien tehtäväksi. Valistuksen eurooppalaisten ihanteiden levittäminen ei ole kulttuuri-imperialismia, koska siinä ei tyrkytetä ihmisille ja kansoille tiettyä ajattelutapaa vaan itse ajattelemisen ja omavastuisuuden velvoitusta. Omavastuisuutta rajoittaa ainoastaan se, että yhdessä sovittujen sääntöjen tulee päteä kaikkiin yhtä lailla. Tätä vaatimusta voidaan pitää kulttuuri-imperialistisena ainoastaan, jollei hyväksytä ihmisten periaatteellista tasa-arvoa. Herderin ajatus yleismaailmallisesta kulttuurista, johon eri kulttuurit tuovat oman lisänsä - siis ”glokaaliuden” ajatusta - voidaan pitää valistuksen toiminnallisen vapauden ajatusta vastaavana. Tosin jonkin kulttuurin saavutuksen kuuluminen yleiseen humaniteettiin - goetheläisittäin sen kohoamiselle maailmankirjallisuuden osaksi - on Herderillä kovin epäselvät kriteerit. Johdonmukaisesti kyllä hän ei ole pyrkinyt esittämäänkaan tällaisia kriteereitä - sillä jos kulttuurit ovat aidosti luovia, ei mikään ”superäly” voi ennakolta sanoa, mitkä ovat merkittävän kulttuurin kriteerit - mutta hän näyttää olettavan, että merkittävän kulttuurin saavutuksen kohdattuaan tämän kyllä tunnistaa, mikä on epäilemättä kovin optimisesti ajateltu. Valistuksen suosima menettely, keskustelu ja kiistely, lienee tässä ainoa mahdollisuus ratkaista asia.

Nykyisessä globalisaatioproblematiikassa on kuitenkin - niin kuin luonnollista onkin - ulottuvuuksia, jotka eivät lainkaan tulleet Herderin näkyviin. Tällaisia ulottuvuuksia on noussut esille ihmisen tultua yhä mahtavammaksi luonnon ilmiöiden teknisessä hallinnassa ja maapallon kutistuttua tämän johdosta yhdeksi yhteiseksi ihmisen toiminnan alueeksi. Kansallisvaltio on osoittautunut selvästi riittämättömäksi ratkaisemaan esimerkiksi maailman luonnonvarojen käyttöä tai maapallon suojelua ihmiseltä koskevia kysymyksiä. Kansainvälinen yhteistyö on välttämätöntä myös, jotteivät kansat tai jotkut ryhmät muodostu uhkaksi toisille kansoille ja ihmisryhmille. Mutta ehkä perinpohjaisimmin tekee globalisaation kysymyksen nykyperspektiivistä toiseksi siihen nähden, miten Herder näki asian tai olisi voinut sen nähdä - nimittäin kulttuurin ja valtiollis-poliittisten järjestelmien kannalta - talouden määräävä merkitys tässä prosessissa.

Herder ei olisi voinut kuvitella maailmaa, jossa taloudelliset seikat määräävät ihmisten toimintaa kauttaaltaan ja jossa valtiot eivät enää toteuta hallitsijoiden tai kansalaisten tahtoa vaan ”markkinavoimien”. Herderin ei ollut mahdollista ylipäänsä nähdä ta-

On nimittäin tullut jo ilmeiseksi, että sielläkin, missä ihmisillä on tarpeeksi ruokaa ja tavaraa - ja viihdettä ja seksiä - he ovat onnettomia, jos heille annetaan ainoastaan itsensä myyjän ja ostotuotteiden ja -palveluiden kuluttajan rooli. Ollakseen onnellinen ihminen tarvitsee vieraantumaton olemista: autonomista subjektuutta. Globalisaation valistuksellisten arvojen toteuttaminen on ”kehittyneessäkin” maailmassa edelleen vain tavoite, mutta tärkeä ja ajankohtainen tavoite.

Viitteet

¹ Ks. Sevänen 2004 ja yleisemminkin Kupiainen et alii 2004. Toisinaan puhutaan ”äärikonstruktivismista” tarkoittamaan tätä kantaa, jossa ”konstruktio” tulee tarkoittamaan suurin piirtein ”(perusteetta) seipitettyä”, ja siitä erottuen konstruktivismista yleensä viittaamaan käsitykseen, että kaikki inhimilliset käsitteet, käsitykset ja toimintatavat ovat sosiaalis-historiallisesti muotoutuneita. Jälkimmäisessä mielessä ”konstruktivismi” on mielestäni väistämättä oikeassa - jolloin on otettava huomioon, että ajattelutapa on paljon varhempi nykyistä konstruktivismi-keskustelua, jonka pontimena on naiivin empiristisen tietoteorian kritiikki; esimerkiksi Herder on tässä mielessä ”konstruktivistinen”.

² Rousseau 1905, 401: ”naiset ovat aina lapsia”.

³ Tasa-arvokin merkitsee Rousseaulle kansalaisten tasa-arvoisuutta järjen käyttäjinä ja lain säätäjinä. Se ei merkitse ”vallan ja rikkauden” tasaamista vaan ainoastaan sitä, että ”valta pysyy kaiken väkivallan alapuolella ja että sitä harjoitetaan vain yhteiskunnallisen aseman ja lakien nojalla”, eli että vallankäyttö tapahtuu yhteisesti määrättyjen lakien puitteissa, ja ”ettei rikkauteen nähden ainoakaan kansalainen ole kylliksi äveriäs voidakseen ostaa toisen kansalaisen, eikä ainoakaan niin köyhä, että hänen on pakko myydä itsensä” (Rousseau 1988, 101) - eli että kenenkään itsenmäärääminen ei ole uhattuna varallisuuden puutteen takia.

⁴ Ks. esim. Nisbet 1993, 116. Goethe totesi vuonna 1828 Herderin teoksen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vaikutuksesta: ”Ein vor fünfzig Jahren in Deutschland entsprungenes Werk, welches unglaublich auf die Bildung der Nation eingewirkt hat und, da es seine Schuldigkeit gethan, so gut wie vergessen ist.” (WA I, 41,2, s. 345.) Sit. Nisbet, sama.

⁵ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1969, IV, 237: ”kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden.”

⁶ Herder ilmaisee tämän mm. seuraavasti: ”Der Mensch ist seiner Bestimmung nach ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft” (Über den Ursprung der Sprache, II, 163).

⁷ Goethe sanoo oppineensa Herderiltä, että runous on ”eine Welt- und Völkergabe und nicht das Privaterteil einiger wenigen gebildeten Männer” (Goethe 1982, 408-9).

⁸ Jos Herder pohdiessaan väestöjen erilaisuutta ja niiden syitä nostaa esille niitä muotoavan ”geneettisen voiman” (ks. Kemiläinen 1993, 65), tämä ei tarkoita ”geneettistä” nykyisessä perinnöllisyyden merkityksessä, vaan ”geneettinen” merkitsee Herderillä sekä luonnon että historian ilmiöiden tarkastelemista niiden synnystä ja kehkeytymisestä käsin, eli sitä, mitä kutsuttaisiin nykyään genealogiaksi.

⁹ ”Europa ist nicht die Welt ...; nicht die Menschheit.” (Suphan XIII, 455); ”Unsinnig- stolz wäre die Anmassung, dass die Bewohner aller Welttheile Europäer seyn müssten.” (XIII, 333) ”Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern?” (VIII, 303); ”Warum sollte der westliche Winkel unseres Nord-Hemispähns die Cultur allein besitzen? und besitzt er sie allein?”

- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON 1982: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Werke*, Hamburger Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuchverlag. Bd. 9.
- GRAWE, CHRISTIAN 1967: *Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie*. Bonn: Bouvier.
- HABERMAS, JÜRGEN 1967: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HAMANN, JOHANN GEORG 1949: *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose. Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Josef Nadler. 6 Bände. Wien 1949-57, Bd. 2.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED 1969: *Werke*. Weimar: Aufbau.
- IRMSCHER, HANS DIETRICH 1973: *Grundzüge der Heumeneutik Herders. Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971*. (Hrsg.) J. G. Maltusch. Bückeburg: Grimme, 1973. 17-57.
- IRMSCHER, HANS DIETRICH 2001: *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam.
- KEMILÄINEN, AIRA 1993: *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa. Rotuteoriat ja kansallinen identiteetti*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- KUPIAINEN, JARI ET ALII (ED.) 2004: *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. Delhi: Atlantic.
- LEMPICKI, SIGMUND VON 1968: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1962: *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. Jean Jacques Rousseau*. (Ed.) Samuel Baud-Bovy et al. Neuchatel: La Baconniere.
- MARX, KARL 1968: *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Suom. Antero Tiusanen. Moskova: Edistys.
- MARX, KARL JA FRIEDRICH ENGELS 1970/1848: *Kommunistisen puolueen manifesti*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- MERILÄINEN, ROSA (TOIM.) 2002: *Mikä on attac*. Helsinki: WSOY.
- NISBET, HUGH BARR 1993: *Goethes und Herders Geshichtsdenken. Goethe-Jahrbuch* 110.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1905/1762: *Émile eli kasvatuksesta. (Émile ou De l'éducation)* Suom. Jalmari Hahl. Helsinki: SKS.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1970: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi des hommes, 1755)*. Übers. v. Helga Hasselbach u. Winfried Schröder. Leipzig: Reclam.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1988: *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suom. J.V.Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto.
- SAARILUOMA, LIISA 1989: *Kirjallisuushistoria ja kirjallisuuden teoria. Kirjallisuushistoria tänään: Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43*. (Toim.) L.S. Pieksämäki: SKS.
- SEVÄNEN, ERKKI 1994: *Vapauden rajat. Kirjallisuuden tuotannon ja välityksen yhteiskun-*

Kaisa Ilmonen

Modernin muukalaiset ja tieteen takapihat: Karibia länsimaisen modernin kään­­töpuolena Michelle Cliffin romaanituotannossa

Kolonialismi ja imperialismi yhdistyvät 1800-luvun modernin projektiin, jossa teollistuminen, kaupungistuminen, populaarikulttuurin nousu sekä positivistiset ja darwinistiset ajattelumallit limittyvät. Länsimainen teollisuusyhteiskunta tarvitsi siirtomaita kasvattaakseen vaurauttaan ja tarjotakseen kulutushyödykkeitä ostokykyisille kansalaisilleen. Kuten Julie K. Ward ja Tommy L. Lott huomauttavat, sai moderni ajattelu kolonialistisia vaikutteita kehittyessään kolonialistisessa kontekstissa (Ward ja Lott 2002, xii). Postkoloniaalinen tutkimus on pyrkinyt yhtäältä tarkastelemaan kriittisesti kolonialistisia mekanismeja varhaisemmassa kirjallisuudessa sekä nostanut esiin uudemman kirjallisuuden vastakertomuksia länsimaiselle ”suurelle kertomukselle” modernin projektista.¹ Karibian alue ja sen kirjallisuus ovat puolestaan usein olleet postkoloniaalisen tutkimuksen keskiössä alueella korostuvien transatlanttisten suhteiden, kreolisoitumisten ja kulttuurisen hybridien takia. Toisaalta Karibian alueella on ollut keskeinen merkitys siirtomaahistoriassa, mikä on luettavissa myös jamaikalaisyntyisen Michelle Cliffin tuotannosta. Tässä artikkelissa tarkastelenkin länsimaisen modernin projektin kritiikkiä Cliffin romaaneissa.

Michelle Cliff (s. 1946) on karibialaisen kirjallisuuden kontekstissa sangen tunnettu nimi. Hänen romaanituotantonsa käsittelee feministisestä näkökulmasta niin karibialaista historiaa, kolonialismin jättämiä arpia, siirtolaisuutta, kreolisaatiota kuin erilaisia vieraantumisen ja muukalaisuuden kokemuksiakin. Teokset edustavat postkoloniaaliselle nykykirjallisuudelle tyypillisin tavoin monipolvista, jopa politisoidun parodista kerrontatapaa, joka pyrkii pikemminkin ”toisintoistamaan” moniäänisesti länsimaisen historiankirjoituksen kanonisoimia tarinoita kuin rakentamaan autenttista karibialaista menneisyyttä. Cliffin romaanituotannon ensimmäinen teos *Abeng* on julkaistu vuonna 1984, sen jatko-osa *No Telephone to Heaven* 1987 ja viimeisin *Free Enterprise* 1993. Romaanien lisäksi hänen tuotantoonsa kuuluu useita runo- ja novellikokoelmia.

Cliffin romaanien ohella käsittelen tässä artikkelissa kolonialistisen ajattelun aatehistoriallista taustaa sekä pohdin modernin projektin suhdetta Karibian alueeseen. Kiinnitän huomiota siihen, miten rasistinen ajattelu on kietoutunut länsimaiseen rationalismiin, ja ymmärrän yleisenä ja oikeana tietona pidetyn eurosentrisen tradition ja

väliseisiin ja miten keskustelu modernista on jatkuvasti käynnissä oleva prosessi. Mielienkiintoinen onkin Paul Gilroyn ajatus modernista monimuotoisena ja synkreettisena ideana, jolla on paljon annettavaa postkoloniaaliselle tutkimukselle, mutta jonka ehtoja on kuitenkin pohdittava uudelleen rodullistetun subjektin näkökulmasta (ks. Gilroy 1996/1993, 2-4). Myös Clifflin romaaneissa näkyy tämä moninaisuus. Ne kirjoittavat uudelleen kolonisoidun naissubjektin toimijuutta, joka sinänsä kytkeytyy länsimaisen humanismin ihanteisiin, kritisoiden ja varioiden samalla erilaisia eurosentrisiä ”valkoisia mytologioita”⁴. Ajatus Karibian alueesta modernin projektin takapihana peilaa kyseisen projektin ihanteita näyttäen yhtäältä sekä kapitalistisen siirtomaapolitiikan kääntöpuolen että toisaalta idean (post)koloniaalisen subjektin potentiaalista muuttaa yhteiskuntaa rationaalisella toiminnalla kuten esimerkiksi Haitin vallankumouksen yhteydessä vuonna 1804.

Ensin on kuitenkin tarpeen pohtia, miten länsimainen modernin projekti vaikutti tieteellisen rasismien syntyyn ja vakiinnutti valkoisen ihonvärin normiksi, jota vasten määritellään, kenellä on ”rotu”. Kuten Henry Louis Gates Jr. huomauttaa, on rodun käsitteellä merkitty itsestä poikkeavaa toista. Hän nimeää rodun retoriseksi keinoksi ja eron merkitsijäksi (Gates 1985; 4, 6). Rodun käsitettä on tukenut erityisesti länsimainen tiede, joka yhteydessä positivistisiin ja skientistisiin näkemyksiin 1800-luvulla käsitteli rodullisia ominaisuuksia psykopatologisina ilmiöinä. Oppi kallonmuodoista, rotuoppi ja eugeniikka yhdessä darwinististen vaikutusten kanssa synnyttivät modernin tieteellisen rasismien diskurssin, joka pyrki osoittamaan erilaiset luonteenpiirteet patologisiksi ilmiöiksi. Esimerkiksi naisen taipumusta prostituutioon pidettiin mahdollisena ennakoida ulkonäöllisin perustein. Tämä modernia rasismia ennakoiva psykopatologia syntyi mm. Montesquieun ilmastoteorioiden ja Carl von Linnén ulkonäöllisin perustein luokiteltavan luonnon periaatteen kaltaisten päätelmien kontekstista.⁵ ”Erirotuiset” ihmiset kategorisoitiin ”tieteellisesti” osana luontoa. (Ks. esim. Gates 1985, Gilman 1985, Boehmer 1995, 39-40.) 1950-luvun Jamaikaa kuvaavassa *Abengissa* huomioidaan tieteellisen rasismien retoriikan vaikuttavan yhä edelleen. Kuvatesaan koululuokkaa kertoja huomauttaa: ”Tässä koulussa vaalea ja tumma merkitsivät paljon. Se ei oikeastaan ollut mitenkään uutta Jamaikalla – mutta täällä, kuten muissakin yhteisöissä, se kätettiin lahjakkuuden, ulkonäön ja soveltuvuuden eufemismien taakse.” (A, 100)⁶. Vaaleaa ihoa voitiin yhä verrata ”lahjakkuuteen” tai ”soveltuvuuteen”. Tieteellinen rasismi muunsi luonnollistetut myytit mustuuden alemmuudesta ideologiseksi koneistoksi. Tämä ideologia rakensi kuvaston, jonka avulla rodullistettua toiseutta tulkittiin, sekä sellaisen tietämisen tavan, jossa nämä tulkinnat naamioituivat empiirisiksi.⁷

Modernin tieteellisen rasismien taustalla on valistusfilosofian traditio, jonka keskeinen piirre oli itsenäisen yksilön järjen korostus. Valistuksen tunnetuimmat filosofit,

Katkelmasta välittyy näkemys, ettei orjia pidetty vapauden tuomien velvollisuuksien mittaisina. *Abeng*-romaanin kerronta alleviivaakin Jamaikan historiasta niitä puolia, joista länsimainen historiankirjoitus vaikenee. Orjat saattoivat joutua maksamaan kalliin hinnan myös vapautuspäätöksestä.

Modernin mytologiat ja tieto ”toisesta”

Stuart Hall pohtii käsityksiä modernista länsimaisena mytologiana. Hänen mukaansa se, mitä ylipäänsä käsitämme ”itänä” tai ”läntenä”, kantaa mukanaan monenlaisia myyttejä ja fantasioita. Ne eivät ole konkreettisia paikkoja. Sanoilla kuvataan pikemminkin tietynlaista yhteiskuntaa tai kehitystasoa. ”Länsi” on hänen mukaansa historiallisesti syntynyt diskursiivinen tapa kuvata taloudellisia, poliittisia, sosiaalisia ja kulttuurisia prosesseja. Lisäksi Hall näkee sanan läntinen synonyymisenä sanan ’moderni’ kanssa. (Hall 1999, 77-9.) Länsi, eli ”me”, on jotakin, jonka avulla voimme jaotella yhteiskuntia eri kategorioihin, ja se on kielellinen stereotyyppi, joka rakentaa itsestään esitystä kehityksen tai sivistyksen huippuna. Länsi merkitsee siis diskurssia, joka tuottaa tietynlaista tietoa ja toimii ideologian tavoin. (Hall 1999, 79-80.) Ennen kaikkea tämä ideologia muovasi ajatustapoja lännen ulkopuolisesta eli sivistymättömästä ja kehittymättömästä. Tällä tavoin länsi merkityksellistyy myös Cliffin romaaneissa, jotka esittävät kolonialistisen eli läntisen tavan jäsentää maailmaa vain yhtenä jäsenyyksen mallina, joka on täysin mahdollista tehdä myös toisin. Cliffin teoksissa puhe lännestä osoitetaan tarinaksi, jonka perustavaa käsitteistöä voidaan muuntaa kertomaan toisenlainen versio kolonisoiduista alueista. Esimerkiksi Kolumbusta saatetaan kuvailla karkotettuna juutalaisena, joka etsii turvapaikkaa mustan miehistönsä kanssa (A, 67). Samalla Cliffin kertojat osoittavat, miten retoriikka ”lännen” ulkopuolisesta sivistymättömyydestä perusteli kolonialismia. *Abengin* kertoja kuvailee lännen ideologian mukaista kuvaustapaa traagiseksi fantasiaksi ja selittää kuinka jo Kolumbus lähti kohtaamaan ”uutta maailmaa” varustautuneena myyttisin mielikuvoin:

Lähtiessään matkalleen maapallon kaaren poikki Kolumbuksella oli mukanaan useita kirjoja, joihin valkoinen, kristillinen ja eurooppalainen mielikuvitus oli kaivertanut kuvitelmansa tuntemattomien ja tutkimattomien alueiden olioista. Koiranpäisiä. Olentoja, joilla oli ihmisen vartalo. Siivekkäitä ihmisiä, jotka eivät osanneet lentää. Olentoja, joiden toinen jalka kasvoi pääläestä ainoana tehtävänään luoda varjoa tropiikin kuumalta auringolta. Ihmisiä, jotka söivät ihmislihaa. Kaikki hirviöitä. Kaikki epäinhimillisiä. Tutkimusmatkailijoiden ja filosofien kuvittelemat kansat asuivat maailman ääriässä. (A, 78.)¹⁰

Hallin mukaan länsimainen tieto ”toisista” konstituoitiin erilaisten tarujen, myyttien ja antiikin kirjallisuuden usein vulgaarinkin kuvaston tai teologisen pohjamateriaalin kautta. Löytöretkeilijät löysivät sitä, mitä heidän haluttiinkin löytävän. Kuten Hall huomauttaa, tällaiset varhaiset ”tiedot” muista maailmoista muodostivat fiktion, fak-

tan ja fantasian verkoston, jonka kautta muu maailma ”lännelle” avautui (Hall 1999, 108-9). Verkosto tuotti sen tiedon, jonka läpi uudet ihmiset, paikat ja kulttuurit esitettiin.

Hall huomauttaa kuitenkin, että diskurssi lännestä toimii ennen muuta yhdenmu-kaistavana. Erilaisia kulttuureja tematisoidaan vain sen seikan avulla, miten ne ovat erilaisia länteen nähden. Muu maailma, niin erilaisista aineksista kuin se koostuukin, representoidaan yhdeksi ja samaksi sikäli, kuin sen osat ovat erilaisia länteen nähden. (Hall 1999, 123.) Juuri nämä fantasiat, joita *Abengin* kertoja Joseph Conradin termin kutsuu pimeyden sydämeksi (heart of darkness), ovat kaikkia ”toisia” yhdistävä tekijä intiaaneista juutalaisiin – heidän ”olemuksensa” on valkoisen mytologian luomaa:

Osaksi eurooppalaiset loivat nämä mielikuvitukselliset visiot tehdäkseen todellisia asukkaista harmittomia. [---]. Kuvitteellisilla asukeilla oli vain vähän tai ei lainkaan yksilöllisiä piirteitä. Heidän kummalliset hahmonsia liittivät heidät toisiinsa, mutta mikään ei tehnyt heitä erityiseksi joukossaan. Heidän ensisijainen piirteensä oli eroavaisuus valkoisesta ja kristillisestä eurooppalaisesta, joka puolestaan oli juuri se pimeyden sydän, josta kumpusi kuvitelma heistä ihmisistä alemmina. Se oli rajoittanut heidän liikkeitään. Pimeyden sydämen kuvitelmat tartuttivat Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoihin isonrokon ja kupan. Tuhosivat mayojen ja inkojen kielen. Toivat afrikkalaisia kahleissa Uuteen Maailmaan ja teettivät tappavaa työtä. Surmasivat yhdeksän miljoonaa ihmistä, joista kuusi miljoonaa juutalaista, Euroopan kuolemanleireillä. Tämä on yksi yhteys. Nämä ovat vain esimerkkejä sydämen kohtuuttomuudesta. (A, 78-9.)¹¹

Usein myös länsimaisessa filosofisessa käsitteistössä rodullinen toiseus nähtiin ikuisena ja luonnon antamana totuutena, joka esimerkiksi määritteli ihmisen älykkyyden tai inhimillisyyden (vrt. Hall 1992, 270). Filosofit Thomas Carlyle esimerkiksi hyödynsi juuri uutisia Karibian sokeriplantaasien omistajien ongelmista tukemaan väitteitään afrikkalaisten luontaisesta alemmuudesta (ks. Ward ja Lott 2002, xix).

Homi K. Bhabha toteaa, että stereotyypittelevälle diskurssille on ominaista ambivalenssi ja ristiriitaisuus, jolloin likaiseksi ja alhaiseksi kuvattu voidaan kääntää myös yleväksi, erotisoiduksi, idealisoiduksi tai fetissoiduksi (ks. Bhabha 1995, 75-84). Stereotyypittelevä idealisointi kohdistuu usein juuri Karibian saarten kuvauksiin, kuten Mimi Sheller osoittaa teoksessaan *Consuming the Caribbean* (2003). Retoriikkaan yhdistyvät puhetaivat kultaisesta maasta, maanpäällisestä paratiisista, jossa eletään yksinkertaista ja viatonta elämää (vrt. Hall 1999, 113-5).¹² Esimerkiksi Jean-Jacques Rousseau nimeää juuri karibit eli alkuperäiskaribialaiset intiaanit kansaksi, joka ”kaikista olemassaolevista kansoista on vähiten loitonnut luonnontilasta”. (Rousseau 2000, 67). Toisaalta myös Locke ottaa *Tutkielmassaan hallitusvallasta* toistuvasti ”Amerikan villit intiaanit” kaikupohjakseen yhteiskuntafilosofisille kehittäilyilleen.¹³ Valistuksen rationaalisia ja filosofisia käsitteistöjä neuvoteltiin siis usein suhteessa juuri Karibian alueeseen. Cliffin romaanit pyrkivät purkamaan tällaisia eksotisoituja stereotyyppijä. Esimerkiksi *Free*

Enterprisen kertoja parodioi eurooppalaisia ”toisen” kuvaamisen tapoja kertomuksessa kapteeni Cookin ja hänen miehistönsä saapumisesta Hawajille. Tarinassa ”toisuus” ja stereotyyppittely siirretään nyt valkoisuuteen, ja valloittajaa kuvataan outona, vierana ja eksoottisena muukalaisena. Kolonialistinen diskurssi palautetaan kolonisoijaa vastaan kuvattaessa Cookia syfiliksen runtelemana kannibaalina ja yksinkertaisena typeryksenä, jonka laivat edustivat kehittymätöntä käsityötaitoa. (FE, 45-7.)

Kolonialistiseen diskurssiin yhdistyvää luokittelevaa, empiiristä ja ”tieteellistä” tarkastelutapaa on postkoloniaalisessa tutkimuksessa kuvattu metaforalla kolonialistinen katse (Boehmer 1995, 71). Kolonialistin katse kategorisoi tutkimusmatkoillaan näkemänsä ilmiöt ihmisistä kasvikuuntaan. Tämä katse, joka myös sukupuolittuu maskuliiniseksi, lajitteli erotisoidun toisen länsimaisiin kategorioihin sekä istutti kategorioihinsa usein niihin sopimattomiakin kulttuurisia käytänteitä. Toisaalta kolonialistinen katse myös yksinkertaisti ja tulkitsi väärin erilaisia monimutkaisia tapahtumia. Se näki esimerkiksi erilaisen rituaalisuuden kannibalismina, josta karibi -nimen katsotaan usein juontuvan, tai erilaisen ulkonäön eläimellisyytenä. Eurooppalaisen järjen muodostamat kategoriat sekä synnyttivät toisen että luokittelivat toisen. Toisesta tuli tutkimuksen kohde, katseen objekti. (Ks. Boehmer 1995, 71-87.) Nämä kategoriat ovat voimakkaasti läsnä nykypäivänkin kolonisoidun subjektin itseymmärryksessä. *No Telephone to Heavenin* kertoja kuvaa erään teoksen henkilön, Boy Savagen, pakottavaa tarvetta muistaa oikein jamaikalaisen kolonialistisen koulujärjestelmän mieliin painamat rotulokerot:

Boy mietti. Hänen mieleensä muistui kolmannen luokan oppitunti Jamaikan historiasta: Mulatti, afrikkalaisen ja valkoihoisen jälkeläinen; sambo afrikkalaisen ja mulatin jälkeläinen; kvadroon, mulatin ja valkoisen jälkeläinen; mestee, kvadroonin ja valkoisen jälkeläinen; mestefeena, mesteen ja valkoisen jälkeläinen. Muistanko sen oikein? Hän kysyi itseltään. (NTH, 56).¹⁴

Toisen luokittelun, analysoinnin ja näytteille asettamisen¹⁵ oikeutus ammennettiin länsimaisen filosofian ja estetiikan traditioista, joiden rasisisuutta on postkoloniaalisen tutkimuksen piirissä pohdittu runsaasti. Suomessa esimerkiksi Eila Rantonen on analysoinut niitä länsimaisen estetiikan konventioita, jotka johtivat tapaan käsitellä rodullista toista historiattomana, eläimellisenä, pelottavana, sivistykseen kykenemättömänä tai lapsena suhteessa länsimaisen (mies)subjektin edistyneisyyteen. (Ks. Rantonen 1994.) Näillä rasisilla ajatuksilla perusteltiin esimerkiksi orjuus, joka oli välttämätön länsimaisen kapitalistisen yhteiskunnan synnylle.¹⁶

Kapitalismi, Karibia ja kuluttaminen

Rationaalisen järjen oikeus hallita luontoa ja kääntää luonnon tarjoamat resurssit nousevan kapitalistisen yhteiskunnan polttoaineeksi näkyy keskeisesti juuri Karibian

yhteiskuntansa, kulttuurinsa ja sivilisaationsa kudelma oli monisäikeinen punos, jonka sisimmän muodosti toisten pakkotyö. (A, 27, kursiivit lisätty.)¹⁸

Eurooppalainen tiede, maatalous ja kulutuskulttuuri tarvitsivat siis siirtomaista tiettyjä tuotteita, joiden turvaamiseksi saarten luontoa muokattiin Robinson Crusoen esimerkin mukaisesti palvelemaan eurooppalaista tuotantoa. Karibian saaret tarjosivat tähän sopivat kasvihuoneet ja ”tutkimuslaboratoriot”. Kasvistoa ja eläimistöä hävitettiin ja muokattiin tarpeen mukaan.¹⁹ *Free Enterprisen* kertoja toteaaakin valloittajien toimista: ”He hyödynsivät maailmaa kuin olisivat itse sen luoneet.” (FE, 47.)

Siirryttäessä tarkastelemaan nykypäivää on kuitenkin syytä kiinnittää huomiota myös siihen, miten Karibian alueesta itsestään tehtiin spekaakkeli. 1800-luvun kolonialistinen Karibia-kuvasto on monin tavoin siirtynyt myös 2000-luvun kansainvälisen talouden ylläpitämän uus- eli neokolonialismin mekanismeihin. Viktoriaanisissa seikkailu- matka- ja merikertomuksissa saarista rakennettiin vanhan maailman stereotyyppisiä paratiiseja, jotka elävät tänään monikansallisten yhtiöitten hallitsemassa turismissa. Paratiisista tuli kiinnekohta, johon modernia kaupungistumista, teollistumista, demokratisoitumista, rationalismia tai individualismia verrattiin (Sheller 2003, 1-2). McClintockin mukaan tämä arkaainen paratiisi tarjosi kuvaston, jonka avulla oli mahdollista tunnistaa se, mikä oli uutta teollisessa modernissa (McClintock 1995, 40). Karibia tarjosi teollistuvalla kulutuskulttuurille tehtaan, josta ammennettiin sokerin, hedelmien, kahvin, suklaan, tupakan, rommin ja kannabiksen kaltaista ylellisyyttä ”ihmiskoneiden” eli orjien ja siirtotyöläisten avulla. Se muodostui orjakaupan, kapitalismin ja plantaasitalouden kulminoitumaksi. Toisaalta alue tarjosi kulissit eurooppalaiselle seikkailufantasiaalle, jota yhä hyödynnetään stereotyyppisesti moninaisissa *Pirates of the Caribbean* -tyyppisissä esityksissä. Samalla siitä tuli osa modernia tietotuotantoa – kasvitiede, etnologia, antropologia, lingvistiikka ja monet muut alat ovat asettaneet Karibian luokittelevan katseensa kohteeksi. (Ks. Sheller 2003, 22-3.) *Abengin* kertoja ei väsy toistamaan, miten kapitalismi on jättänyt jälkensä Jamaikaan. Hän huomauttaa sarkastisesti myös orjuudenvastaisten mielipiteiden suhteesta kulutuskulttuuriin sen jälkeen, kun laajat orjaplantaasit olivat muuntuneet taloudellisesti kannattamattomiksi:

Eräs syy, jonka takia Englannin parlamentti ja kuningashuone lopulta panivat pisteen orjakaupalle, oli viktoriaaninen puhtausvimma. Valmistajat tarvitsivat Länsi-Afrikan palmuöljyä saippuantekoon, ja pian palmuöljykaupasta tuli tuottavampaa kuin miesten ja naisten myymisestä, jolloin kauppiaat vaihtoivat sijoitustensa kohteita. (A, 18.)

Eräs saippuanvalmistaja Manchesterissa kiinnitti kauppansa ikkunaan kyltin, joka korosti tätä erityistä edistystä: OSTA PALMUÖLJYSAIPPUAAMME JA TUE ORJUUDEN PÄÄTTYMISTÄ. Selvästi ja suoraan naulankantaan – täydellinen viktoriaaninen talouden ja altruismin avioliitto. (A, 27.)²⁰

vakuuttamaan tulevat asiakkaansa mahdollisuudestaan ostaa menneisyyttä. Vangita historia kesäasuntoihinsa. (A, 24.)

[Paradise Plantation oli] ahdettu täyteen aikakauteen sopivia huonekaluja massachusettslaiselta tehtaalta, joka teki antiikkikopioita. Erään New Yorkin viidennen avenuen tavarataloihin tavaraa toimittavan tehtaan valkoiset kipsinuket oli puettu 1800-luvun asuihin ja aseteltu terassille ja huoneisiin. Luonnollista kokoa suurempi valkoinen nukke ruoska kipsisessä nyrkissään ja leveälierinen olkihattu päässään oli puettu työnjohtajaksi. Se seiso i vankasti jalat harallaan suuren talon seinustalla toivottaen ostajat tervetulleeksi asuin-alueelle.

Yrittäjät olivat jättäneet kapean polun ruokopeltoon. Mustia jamaikalaisia – eläviä ihmisiä, ei kopioita – oli palkattu seisoksimaan aikakauteen sopivissa asuissa viidakkoveitsineen ja kuokkineen ja antamaan neuvoja kiinnostuneille.

Esite painotti ”ilmapiiriä”. (A, 37.)²²

Kertoja osoittaa, miten jamaikalaiset elävät orjan elämää niille, jotka haluavat ostaa menneisyyttä. Paikallisten asukkaiden kärsimys katoaa turistiesitteiden fetissoitujen kuvien taakse. Aurinkoranta-esitykset stabilisoidaan ja todellinen karibialainen elämä kivettyy kaupalliseksi kuviksi – muutos pysäytetään stereotyypeiksi, jotka tarjoavat maksavalle keskiluokalle mahdollisuuden paeta omasta todellisuudestaan ja löytää paratiisi yhä uudelleen, kuten Strachan toteaa (Strachan 2002, 241 ja 112-30).

Huomioitava kuitenkin on, ettei Karibian alue näyttäydy aina samanlaisena. Vastakatseeksi Strachan nostaa ei-valkoisen turistin katseen, joka saattaa nähdä Karibian ei niinkään kaupallisena paratiisina kuin mustan tietoisuuden ja vastarinnan symbolina. Haitin vallankumous edusti mustan väestön voimaa ottaa valta itselleen ja järjestää valtio ilman valkoista siirtomaapolitiikkaa. Toisaalta Harlemin renessanssille alue merkitsi uuden tulevaisuuden symbolia, paluuta Afrikkaan ja voimaa vapautua rotusyrjinnästä. Claude McKayn runous, Marcus Garveyn Back to Africa -liike ja Bob Marleyn tunnetuksi tekemä uusi tietoisuus nousevat jamaikalaisesta maaperästä. Näiden lisäksi esimerkiksi James Weldon Johnson ja Zora Neale Hurston edustivat amerikkalaista mustaa älymystöä, jotka tekivät työnsä kannalta keskeisiä matkoja Karibialle, erityisesti Haitiin ja Jamaikaan. (Strachan 2002, 11-3.) Myös monet muut karibialaiset intellektuellit ovat nostaneet esiin toisenlaisia tapoja pohtia rotua tai kolonialismia. Esimerkiksi trinidadilainen kirjailija ja poliittinen ajattelija C.L.R. James sekä martiniquelaiset teoreetikko Franz Fanon, négritude-liikkeelle keskeinen runoilija Aimé Césaire ja kirjailija ja filosofi Edouard Glissant ovat problematisoineet ”valkoisen mytologian” konventioita.

Jamaica Kincaid kritisoi teoksessaan *A Small Place* (1988) turisteille luotua kuvaa Antiguan saaresta. Kertoja suomii erityisesti asukkaita, jotka ovat erehtyneet ihannoimaan turisteille luotuja kuvia ja pyrkivät matkimaan annettua elämäntapaa. Vastavasti Strachan kuvailee neokolonialistisia arvoja, jotka pakottavat paikalliset asukkaat

merville kiteyttääkin Kobena Merceriä ja Isaac Julienia lainaten, että ”vallitsevaan länsimaiseen käsitykseen seksuaalisuudesta...sisältyy aina rasismia” (Somerville 2000, 5 kursiivi alkuperäinen).

Rodun, puhtauden ja seksuaalisuuden teemat kietoutuvat Cliffin teoksissa yhteen, jolloin ne paljastavat näiden erillisinä pidettyjen ideologioiden yhtäaikaisen toiminnan. Teokset purkavat viktoriaanista diskurssia, jossa valkoiseen ihonväriin liitettiin seksuaalinen puhtaus ja jossa rodullistetut toiset olivat myös seksuaalisesti epäilyttäviä, kuten esimerkiksi Sander Gilman on huomionnut (Gilman 1986, 231). *Abengissa* valkoinen ja yläluokkainen rouva Stevens, jonka teoksen päähenkilö kohtaa romaanin lopussa, on sairastunut psyykkisesti rikottuaan viktoriaanista rotupuhtauden koodia. Rouva on nuoruudessaan rakastunut mustaan palvelijaan ja synnyttänyt tämän lapsen tahraten näin sukunsa valkoisuuden. Roturajan rikkova seksuaalisuus murtaa biovallan normatiiviseksi määrittelemät kategoriat monin tavoin. Horjuttaessaan valkoiselle naiselle asetettuja rodullisen ja seksuaalisen puhtauden vaateita teko uhkaa myös patriarkaalista järjestystä, jossa avioliiton ulkopuolinen reproduktio on tabu.²⁴

Modernin viktoriaaninen retoriikka asetti naisen kansakunnan puhtautta ylläpitäväksi idealisoiduksi äidiksi, jonka oli varjeltava rodun ja seksuaalisuuden normeja. Kuten McClintock toteaa, hygieenisyyden, puhtauden ja tartuntojen pelot kietoutuivat rasismiin. Naisen ruumiin ja seksuaalisuuden vartioinnista muodostui terveyden, hyvinvoinnin ja imperialismin politiikkaa. (McClintock 1995, 47, ks. myös Ferguson 2004, 103-4.)²⁵ *Abeng* -romaanin rouva Stevensin epäonnistuttua vaaditussa naisroolissa hänen mahdollisuutensa menestyä elämässään ovat vähäiset. Rouva sairastuu ja alkaa nähdä itsensä hegemonisen diskursusin määrittelemän tavoin eli saastuneena ja likaisena:

”Mitkään maailman vedet eivät voi pestä pois tekoani. Minun surullinen elämäni. Josta syntyi toinen surullinen elämä. Edes kaikki maailman suola ei voi poistaa tartuntaa sisältäni. Elän katumuksessa syntieni tähden. En ole sitä, mihi olin tarkoitettu.” (A, 164.)²⁶

Hän näkee ruumiinsa tartunnan saaneena ja syntisenä, ei sellaisena kuin sen olisi pitänyt olla eli modernin rasismin ja seksologian mukaisesti ”hygieenisenä”. Metaforisesti rouva pelkää vettä ”tavalla, jolla muut pelkäävät kuolemaa”, eikä pese itseään, vaan peittää itsensä ruokottomaan likaan.

M. Jacqui Alexander analysoi, kuinka kolonisoitu seksuaalisuus on rakentanut postkoloniaalisen sukupuolijärjestelmän Karibialla. Hänen mukaansa kolonisoinnin projekti pohjasi moraalikäsitukseen, jota tuotettiin tukemaan kapitalistista plantaasiin tuotantojärjestelmää, rotukategorioita ja seksuaalipolitiikkaa. Moraalikäsitys valjastettiin mustan väestön kontrollointiin, ja se määritteli laillisen seksuaalisuuden rajat. Kolonialistinen seksuaalimoraali pyhitti ”puhtaan” reproduktion ”luonnolliseksi”

seksuaalisuudeksi kriminalisoimalla sekä rotujenväliset että homoseksuaaliset suhteet. (Alexander 1991, 133-9.)²⁷ Rouva Stevensin ruumiissa näkyvät suoraan yhteisön arvot ja moraalit. Hän selittää:

”He rankaisivat häntä, koska sain hänen lapsensa. He rankaisivat minua, koska olin antanut neekerin tulla liian lähelle. Heidän rangaistuksestaan tosin puuttui luovuus – he toimivat vain tapojensa mukaisesti.” [---].
”Näethän, että se mitä tein oli väärin. Tiesin paremmin. Tiesin, ettei Jumala ollut tarkoittanut valkoisen ja neekerin sekoittavan vertaan. Se ei ole oikein. Sekoituksesta syntyy vain surua.” (A, 163-4.)²⁸

Rouva on omaksunut näkemyksen, jonka mukaan tietyn moraalikoodin vastainen teko likaa ruumiin ja johtaa murheeseen. Hän ei pysty kyseenalaistamaan valkoisen yhteisön ehdottomia rajoja. Rouva Stevensin tarina kuvaa, miten valkoisuutta pidetään yllä seksuaalisilla rajoilla, joiden ylittäminen muuttaa siis myös valkoisen ruumiin likaiseksi, ei-valkoiseksi. Episodi havainnollistaa samalla normiksi määritellyn valkoisuuden rakentumista – se ei ole pelkästään fyysinen ominaisuus vaan kulttuuristen ja diskursiivisten merkitysten verkosto. Rouvan itseinho syntyy, Roderick A. Fergusonia mukaillen, länsimaisen rationalismin logiikasta, joka patologisoi liian rotuun ja seksuaalisuuteen (Ferguson 2004, 104).

Johtopäätöksiä

On liian yksioikoista väittää kulttuuristen välityssuhteiden kulkevan vain kolonisoijalta kolonisoitulle tai valkoisesta mustaan. Siirtomaatodellisuudessa oli usein kyse varsin merkittävästi monimutkaisemmista prosesseista, joissa kulttuurienväliset erot asettuvat keskinäiseen dialogiin muuntaen toinen toistaan. Näin ollen länsimainen ja valkoinen subjektius pitää aina sisällään dialogin toiseuden kanssa. Esimerkiksi *Abengissa* vaaleaihoinen päähenkilö Clare pystyy ymmärtämään itseään ja kulttuurisesti etuoikeutettua tilannettaan vain suhteessa mustaan ystävättäreensä. Gikandi haluaakin hylätä perinteiset kolonialismin binaariset kysymyksenasettelut ja kiinnittää huomiota keskustan ja marginaalin toisiaan muuntavaan ja vastavuoroiseen suhteeseen. Imperialismin luonnollistamat vastakkainasettelut on purettava laajemman keskustelun aikaansaamiseksi ja huomiotava globaalien ja paikallisten keskinäinen liike tarkasteltaessa postkoloniaalisia näkökulmia. Myös kolonisoitu ”toinen” katsoo kohti keskustaa, eikä ole passiivisesti kolonialismin uhri. (Vrt. Gikandi 1996, 19-20 ja 37-44.)²⁹ Kuten aluksi totesin, moderni humanismi tarjosi postkoloniaalisille kansakunnille emansipaation ja toimijuuden käsitteistöt. Kirjailijat, kuten Michelle Cliff, irtautuvat kuitenkin modernin projektiin yhdistyvästä yhden universaalien historian ajatuksesta kirjoittamalla uudelleen menneisyyttä postkoloniaalisesta näkökulmasta. On merkittävää hahmottaa, miten eurooppalaisesta tai pohjoismaisesta perspektiivistä marginaaliselta näytävän Karibian

alueen kolonisoiminen, hyödykkeellistäminen ja sen rakentuminen toiseuden ja fantasioiden tilaksi ovat keskeisiä seikkoja tarkasteltaessa omaa moderniamme – kolonialistisia ihannekuvia, länsimaisen subjektiproblematiikan muotoutumista sekä eurosentrisen todellisuuden jäsentämisen tapojen kehittymistä.

Lämpimät kiitokset Sami Heinolle avusta Cliff-sitaattien suomentamisessa. Artikkelini on osa Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta (proj. 51006).

Viitteet

¹ Postkoloniaalisen tutkimuksen katsotaan usein lähteneen liikkeelle Edward Saidin foucault'laisesta tutkimuksesta *Orientalism* (1977), jossa hän analysoi länsimaisen kulttuurin tapoja kohdata itsestään poikkeava kulttuuripiiri. Postkoloniaalinen tutkimus on kiinnittänyt myös laajasti huomiota 1800-luvun kirjalliseen traditioon, esimerkiksi nousevaan realismiin, jossa modernia minuutta rakennettiin suhteessa erilaisiin toiseuksiin. (Ks. esim. Said 1993 ja Azim 1993.) Uudempi mm. karibialainen romaani on sen sijaan pyrkinyt pohtimaan kriittisesti postkoloniaalisia suhteita entisten siirtomaiden alueella sekä tuottamaan erilaisia, hybridisiäkin vastakertomuksia länsimaiselle historiankirjoitukselle tai länsimaisen kulttuurin kanonisoiduille tarinoille. Derek Walcottin runoelma *Omeros* (1990) lienee tunnetuin esimerkki tämäntyyppisestä kirjallisuudesta.

² 1500-luvulla kysymys alkuperäisamerikkalaisten ja erityisesti karibien inhimillisyydestä oli polttava. Pohdittiin, olivatko he tosi ihmisiä ja siten oikeutettuja ottamaan vastaan kirkon opit ja jumalaisen armon. Asiasta järjestettiin useita julkisia väittelyjä, joita kuulivat myös Euroopan hallitsijat. Espanjalainen pappi Bartolomé de Las Casas ryhtyi intiaanien puolestapuhujaksi näissä väittelyissä. Hänen onnistui estää intiaanien orjuuttaminen, mikä merkitsi paradoksaalisesti alkua orjakaupalle Afrikasta. (Ks. Hall 1999, 126-8.)

³ Gikandin mukaan monet erilaiset ”eurooppalaisina” pidetyt ilmiöt, esimerkiksi taiteen modernismi, vaativat taustalleen siirtomaita ja kolonialismia. Jo länsimaisen yhtenäisen universaalisubjektin konstituutio on tarvinnut taustalleen minän ulkopuolisen toisen. Toisaalta hänen mukaansa esimerkiksi Afrikkaa tarvittiin modernistisessa kirjallisuudessa tämän universaalisubjektin hajottajana ja useiden rinnakkaisten näkökulmien mahdollisuuden avaajana. (Gikandi 1996, 157-89.)

⁴ Valkoisesta mytologiasta ks. Derrida 1982, 213.

⁵ Psykopatologiset ja luokittelevat diskurssit ovat tyypillisiä eurooppalaisessa realistisessa ja naturalistisessa kirjallisuudessa. Roisto kuvattiin usein rumaksi, tummanpuhuvaksi, karvaiseksi tai pelottavaksi, kuten esimerkiksi Abel Magwich Cliffin paljon siteeraamassa Charles Dickensin romaanissa *Great Expectations* (1861).

⁶ “Light and dark made much of in this school. It was really nothing new in Jamaica – but, as in the rest of the society, it was concealed behind euphemisms of talent, looks, aptitude.”

exploration envisioned would inhabit the ends of the earth.”

¹¹ “In part the Europeans created these fantastic images to render the actual inhabitants harmless. [---]. Imagined inhabitants will have few – if any – individual characteristics. They will have bizarre features by which they are joined to one another, but none which are specific to themselves. The primary feature is their difference from white and Christian Europeans. It is *that* heart of darkness which has imagined them less than human. Which has limited their movement. The fantasies of that heart infected the Native tribes of North American with smallpox and with syphilis. Destroyed the language of the Mayans and the Incas. Brought Africans in chains to the New World and worked them to death. Killed nine million people including six million Jews, in the death camps of Europe. This is one connection. These are but few of the heart’s excesses.”

¹² Gikandi kutsuu tällaista romantisoitua etnoeroitiikaksi (Gikandi 1996, 106). Erotisointi, romantisointi ja jalon villiyden idealisointi liittyvät keskeisesti juuri alkuperäisamerikkalaisuuteen, niin Karibialla kuin Pohjois-Amerikassakin. Mustia ihmisiä on harvoin pidetty jaloina villeinä, ja heitä koskevat stereotypiat ovat olleet hyvinkin vulgaareja tai vaihtoehtoisesti lapseutta, nöyryyttä ja uskollisuutta korostavia (ns. Sambo tai Tom –stereotyypit). Ks. stereotyypittelystä Strachan 2002, 73-5.

¹³ Myös Locke lienee heijastellut ajatuksiaan luonnontilasta juuri suhteessa alkuperäiskaribialaiseen väestöön, sillä yksi hänen yhdeksän teoksen laajuisen lähdeluettelonsa tutkimuksista on nimeltään *Natural and Moral Historie of the East and West Indies* (Locke 1995, 270).

¹⁴ “Boy wondered. A lesson from the third form on the history of Jamaica sprang to mind: mulatto, offspring of African and white; sambo, offspring of African and mulatto; quadroon, offspring of mulatto and white; mestee, offspring of quadroon and white; mestefeena, offspring of mestee and white. Am I remembering it right? He asked himself.”

¹⁵ Viktoriaaniselle ajalle ominaisia olivat erilaiset näyttelyt eli nk. ”freak showt”, joissa normaalista poikkeaviksi määritellyt, rodulliset toiset tai eri tavoin ruumiillisesti ”epämuodostuneet” yksilöt asetettiin näytteille ja tarkastelun kohteiksi – maksua vastaan. Tunnetuimmiksi esimerkeiksi on usein nostettu Saartje Baartmannin eli nk. Hottentotti Venuksen tai John Merrickin eli nk. Elefanttimiehen tapaukset.

¹⁶ Rasististen konventioiden syntyä pohdittaessa nostetaan usein esiin sellaisia ajattelijoita kuin Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Locke, David Hume, Charles Louis de Montesquieu tai Rousseau. Henry Louis Gates Jr. nostaa esimerkiksi esiin Kantin filosofiassa ilmenevän tavan yhdistää ihonväri ja älykkyys. Kant yleistää teoksessaan *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, että ihmisen mustuus on selvä todiste hänen tyhmydestään. (Gates 1985, 10-11.) Myös Robert Bernasconi on monipuolisesti tuonut esiin hätkähdyttävän voimakasta rasismia Kantin tuotannossa. Kant on pitänyt rotua, jolla hän viittaa vain ei-valkoiseen, eläimeen vertautuvana poikkeavuutena (Bernasconi 2002, 146). Toisaalta Kant on kirjoittanut ”valkoisuuden yhdistyvän ihmisyyden täydellistymiseen siinä missä

keltaisilla intiaaneilla on vähäistä lahjakkuutta. Mustat tulevat kaukana heidän perässään.” (Bernasconi 2002, 147.) Bernasconi nostaa esiin myös ilmastoteoriat Kantin filosofassa, hänen vastustuksensa rotujen sekoittumiseen ja hänen ristiriitaisen etiikkansa suhteessa mustiin (Bernasconi 2002, 148-55). Moraalin metafysiikassaan myös Kant viittaa Karibialle eli sokerisaariin kirjoittaessaan, että ”herralla on oikeus hyödyntää alamaaisensa voimia haluamallaan tavalla. Hän voi näännyttää alamaaisensa kuolemaan asti tai ajaa hänet epätoivoon (kuten mustat Sokerisaarilla)”. (Bernasconi 2002, 151.) Gates sen sijaan referoi David Humen teoksen *Of National Characters* toisen painoksen alaviitettä, jossa tämä väittää uskovansa afrikkalaisten ihmisten olevan luonnostaan alempiarvoisia kuin valkoiset. Tässä yhteydessä myös Hume on viitattava Karibialle, sillä vaikka hän sanoo kuulleensa erään jamaikalaisen mustan miehen olevan oppinut, uskoo Hume saavutuksen olevan kuin papukaijan kyky oppia muutama selkeä sana. (Gates 1985, 10.)

¹⁷ “But then the island was in an almost constant state of reordering. Ganja came with the coolies in 1845, ackee with slaves from the Bight of Benin, banana from the Canary Islands with the Spanish in 1520.

And then there was Lord Rodney’s ship the *Flora*, aptly named, an apotheosis of importation. She carried into our midst the nutmeg, cinnamon, mango, for example. Coffee from Ethiopia. Aloe, the only plant brought out of Eden, from Southern Africa. And on, and on, and on. [---] The empiricism of the empire. The imbalancing of the world. The mongoose from India is brought to the Caribbean to control the wildlife of the canefields. God save us from the wildlife, wild life. The mongoose eats everything in its path, save the Africans cutting cane [---]”.

¹⁸ “Sugar was a necessity of Western civilization – to the tea-drinkers of England and the coffee-drinkers of the Continent, those who used to sweeten their beverage, or who laced these beverages with rum. Those who took these products at their leisure – to finish a meal, begin a day, to stimulate them, keep them awake, as they considered fashion or politics or family, sitting around their cherrywood tables or relaxing in their wing-backed chairs. People who spent afternoons in the clubs of Mayfair or evenings in the cafés on the rue de la Paix. [---] They took their coffee and tea, their sugar and rum, from trays held by others, as their cotton was milled by others, and their lands were kept by others. The fabric of their society, their civilization, their culture, was an intricate weave, at the heart of which was enforced labor of one kind or another.”

¹⁹ Ajatusta luonnon mukauttamisesta länsimaisen ihmisen tarpeisiin tuki lockelainen filosofia. Locken mukaan maan viljeleminen oli aina sen parantamista. Hänen mukaansa luonnontilassa oleva maa oli arvotonta. (Locke 1995, 78-81.) Lisäksi valistusajattelun mukaisesti maan katsottiin olevan ”kiitollinen” kun sitä muokattiin kulutustarpeisiin. Kapitalistisen hyötyajattelun ainoana uhkana olivat laiskat paikalliset asukkaat, jotka eivät hoitaneet siirtomaiksi otettuja maita. Tähän tarvittiin kolonialistista apua. Länsimaisen valistussävytteisen retoriikan mukaisesti valkoinen mies siirtomaissa oli kuin Aatami

paratiisissa ja paratiisin muut olennot kuuluvat hänen alamaisiinsa. Karibialainen villi luonto oli abjekti rajaseutu, joka saattoi houkutellessa mukaansa tai tehdä kaltaisekseen kuten Kurzin *Pimeyden sydämässä* (Conrad, 1902), jos sitä ei muokattaisi eurooppalaiselle paremmin sopivaksi. (Ks. Strachan 2002, 63-70.)

²⁰ “One of the reasons the English parliament and the Crown finally put an end to the slave trade was that because of the Victorian mania for cleanliness, manufacturers needed West African palm oil to make soap – soon the trade in palm oil became more profitable than the trade in men and women and the merchants shifted their investments.”

“One soap manufacturer, in the city of Manchester, had a sign in his shop window which highlighted this particular development: BUY OUR PALM OIL SOAP AND CONTRIBUTE TO THE ABOLITION OF SLAVERY. Clear and to the point – the perfect Victorian marriage of economy and altruism.”

²¹ Työn helppouden diskurssi juontaa juurensa 1700-luvun lopun englantilaisesta abolitionistisesta keskustelusta, jossa orjuuden puolustajat perustelivat brittiläisen Karibian orjuutta sen mukavuudella. Karibialla työn nähtiin olevan helppoa orjien voidessa laiskotella auringossa. Orjatyön väitettiin olevan kevyttä ja miellyttävää Yhdysvaltain orjien oloihin verrattuna. Ks. Strachan 2002, 52-3.

²² “Father and daughter drove through the gate of the estate [---]. A large wooden sign saying PARADISE PLANTATION was dropped against the verandah railing, and they could tell that the great house had been left by the developers as a “come on”, to convince prospective clients they could buy into the past. Capture history in their summer homes.”

“[Paradise Plantation was] fitted with period furniture imported from a factory in Massachusetts which made replicas of antiques. And white plaster dummies from a factory in New York City, which supplied several Fifth Avenue department stores, were dressed in nineteenth-century costume, and placed in the verandah and through the rooms. One larger-than-life white dummy was dressed like an overseer, with cat-o’-nine tails in one plaster fist, and wide-brimmed straw hat on his head. He stood firmly, with his legs apart, to the side of the great house, welcoming purchasers to the subdivision.

A small patch of canefield was left by the developers. And Black Jamaicans, also in period costume – but alive, not replicas – were paid to stand around with machetes and hoes, and give directions to interested parties. The brochure stressed “atmosphere”.

²³ ”Jamaicans will do everything for a buck....Look around you...the hotels...the private resorts where you have to get an invite...reggae festivals for white kids...Jesus! The cancer spas for rich people. Everyone from the hookers to the prime minister, babe. These people are used to selling themselves. [---].”

²⁴ Rotujenvälinen seksuaalisuus nähtiin usein degeneraationa. Kolonialistisessa todellisuudessa puhtauden ja sanitaarisuuden korostus yhdistyi usein myös rotupuhtauden teemoihin. Ks. rotujenvälisen seksuaalisuuden teemasta esim. Ferguson 2004, Somerville 2000, McClintock 1995, Stoler 2002 ja 1995, Alexander 1991 sekä Gilman 1985, 256.

- tine Barrow . Kingston: Ian Randle Publishers. 436 – 456.
- BERNASCONI, ROBERT 2002: Kant as an Unfamiliar Source of Racism. *Philosopher on Race. Critical Essays*. (Eds.) Julie K. Ward & Tommy L. Lott. Oxford: Blackwell Publishers. 145 – 166.
- BHABHA, HOMI K. 1995 / 1994: *Location of Culture*. London: Routledge.
- BOEHMER, ELLEKE 1995: *Colonial & Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford UP.
- DERRIDA, JACQUES 1982: *Margins of Philosophy (Marges de la philosophie 1972)*. Transl. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- FERGUSON, RODERICK A. 2004: *Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FOUCAULT, MICHEL 1999 / 1998: *Seksuaalisuuden historia. (Histoire de la sexualité I-III, 1971/1984)*. Suom. Kaisa Sivenius. Tampere: Gaudeamus.
- GATES, HENRY LOUIS JR. 1985: Writing "Race" and the Difference It Makes. "Race", *Writing, and Difference*. (Ed.) Henry Louis Gates Jr. Chicago: The Chicago University Press. 1-20.
- GIKANDI, SIMON 1996: *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism*. New York: Columbia UP.
- GILMAN, SANDER 1986 / 1985: Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteen-Century Art, Medicine, and Literature. "Race", *Writing, and Difference*. (Ed.) Henry Louis Gates Jr. Chicago: The Chicago University Press. 223 – 259.
- GILROY, PAUL 1996 / 1993: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- HALL, STUART 1992: *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Suom. ja toim. Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa ja Lawrence Grossberg. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART 1999: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- LOCKE, JOHN 1995: *Tutkielma hallitusvallasta. (Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government, 1689)*. Suom. Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus.
- MCCLINTOCK, ANNE 1995: *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- RANTONEN, EILA 1994: Länsimaisen estetiikan rasismi. *Me ja muut*. (Toim.) Marjo Kylmänen. Tampere: Vastapaino.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 2000: *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista. (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755)*. Suom. Ville Keynäs. Tampere: Vastapaino.
- SAID, EDWARD 1993: *Culture & Imperialism*. London: Chatto & Windus.

SHELLER, MIMI 2003: *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*. London: Routledge.

SOMERVILLE, SIOBHAN B. 2000: *Queering the Color Line. Race and Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham: Duke UP.

SQUADRITO, KATHY 2002: Locke and the Dispossession of the American Indian. *Philosophers on Race. Critical Essays*. (Eds.) Julie K. Ward & Tommy L. Lott. Oxford: Blackwell Publishers. 101 – 124.

STOLER, ANN LAURA 1995: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke UP.

STOLER, ANN LAURA 2002: *Carnal Knowledge and Imperial Power. race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

STRACHAN, IAN GREGORY 2002: *Paradise and Plantation. Tourism and Culture in the Anglophone Caribbean*. Charlottesville: University of Virginia Press.

UZGALIS, WILLIAM 2002: "An Inconsistency not to be Excused": On Locke and Racism. *Philosophers on Race. Critical Essays*. (Eds.) Julie K. Ward & Tommy L. Lott. Oxford: Blackwell Publishers. 81 – 100.

WARD, JULIA K. JA LOTT, TOMMY L. 2002: Introduction. *Philosophers on Race. Critical Essays*. (Eds.) Julie K. Ward & Tommy L. Lott. Oxford: Blackwell Publishers. xi – xxiii.

Joel Kuortti

Yli Mustan veden: diasporan vaiettuja tarinoita Ramabai Espinet'n romaanissa *The Swinging Bridge*

”Se on tarina, jota ei ole kerrottu” (Espinet 2003, 3)¹

Diasporakirjallisuus ja -tutkimus ovat viime vuosina laajentuneet nopeasti eri syistä kasvaneen siirtolaisuuden myötä. Tässä artikkelissa käsittelen diasporaan keskeisesti liittyviä kysymyksiä karibialaiskirjallisuudessa tarkastelemalla erityisesti intialaistautaisen trinidadilais-kanadalaisen Ramabai Espinet'n romaania *The Swinging Bridge* (2003)². Espinet kirjoittaa romaanissaan diasporisista kokemuksista: siirtolaisten matkoista Intiasta Trinidadiin, sieltä Kanadaan ja jälleen Trinidadiin. Näillä matkoilla tai niistä kerrotuista tarinoista kirjan päähenkilö Mona Singh saa tietää asioita, joista hänen perheessään on aina vaiettu. Erityisesti hän löytää isoisäitinsä Gainerin rytmikkään, musiikillisen tarinan. Pyrkimällä nostamaan esiin aiemmin vaiettuja, erityisesti naisten asemaan liittyviä teemoja Espinet niin kirjailijana kuin tutkijanakin liittyy viimeaikaiseen jälkikoloniaaliseen naiskirjallisuuteen ja -tutkimukseen.

Diasporatutkija Avtar Brah on todennut, että vaikka diaspora etymologisesti merkitseekin matkaa, ”kaikkia matkoja ei voi kuitenkaan käsittää diasporaksi” (Brah 1996, 182). Brah toteaa myös, etteivät kaikki diasporat ole samankaltaisia, vaan: ”jokaista empiiristä diasporaa on tarkasteltava sen omissa erityisessä historiallisessa kontekstissaan” (mt. 183). Erityisesti Brah korostaa sitä, ettei diasporaa tulisi käsittää binaarisen opposition kautta, vaan heterogeenisenä tilana, jossa vaikuttavat erilaiset tekijät ”monella tasolla, kuten sukupuoli, ‘rotu’, luokka, uskonto, kieli ja sukupolvi” (mt. 184). Artikkelissäni pyrin Brah'n mallin mukaisesti yhtäältä osoittamaan, että Espinet'n romaanissa on kyseessä diasporatarina ja toisaalta pyrin kontekstualisoimaan tuon diasporatarinan. Tämän lisäksi tarkastelen, miten se yksinkertaisten binaarisuuksien sijaan korostaa heterogeenisyyttä.

Karibialaista kirjallisuutta tutkinut Elina Valovirta käsittelee kriittisesti erilaisten jälkikoloniaalisten ja feminististen teorioiden soveltuvuutta karibialaisten kirjallisuuksien tarkasteluun (2002, 136). Vaikka aihe on viime aikoina saanut enemmän huomio-

ta, Valovirta huomauttaa Denise deCaires Narainiin viitaten, että muutamia kirjoja lukuun ottamatta englanniksi kirjoittavien karibialaisten naisten tekstejä teoreettisesti tai metodologisesti tarkastelevaa tutkimusta on hyvin vähän (Valovirta 2003, np).³ Tällainen tutkimus on hyvin merkittävää ja pyrkii tuottamaan erilaista käsitystä historiasta. Carole Boyce Davies ja Elaine Savory Fido puhuvatkin karibialaisten naisten (ja naiskirjailijoiden) historiallisesta vaientamisesta erilaisissa totalisoivissa ”isäntädiskursseissa” (*master discourses*) ja välttämättömyydestä murtautua äänettömyyden ja näkyttömyyden kahleista (1990, 1, ???3).

Myös Espinet on omassa työssään tutkijana käsitellyt näitä teemoja. Romaanissaan hän ei kuitenkaan pyri tuottamaan minkäänlaista ”yleiskaribialaisuutta” vaan hän käsittelee nimenomaan yhden saaren, Trinidadin, yhden yhteisön, intialaisten, historiaa.⁴ Espinet itse toteaa, että hänen päämääränään on ollut pysytellä ajan ja paikan suhteen mahdollisimman lähellä todellisuutta, koska Karibian saariston näennäinen yhdenmukaisuus kätkee kuitenkin sisälleen ainutlaatuisia ilmenemismuotoja, joista ”Trinidad on kaikkein monikielisin, ristiriitaisin ja vaikein tavoittaa” (sähköposti 11.6.2005). Reflektiivinen teorioiden soveltaminen on ensiarvoisen tärkeää, jotta vältettäisiin merkityksettömät tai vahingolliset yleistykset, ja pyrin tässä artikkelissakin jättämään tilaa naisten kokemusten eroille ja moninaisuudelle (vrt. Gedalof 1999, 2; Bulbeck 1999, 6). Tässä moninaisuus on käsitettävä Homi K. Bhabhan määrittelemänä Kolmantena Tilana, kulttuurisena erona, ei kulttuurisena diversiteettinä (1989, 95–98).

Juuri tämä Kolmas Tila, joka ei itsessään ole representoitavissa, määrittää ne ilmaisemisen diskursiiviset ehdot, jotka varmistavat, ettei kulttuurin merkityksellä ja symboleilla ole mitään alkuperäistä yhtenäisyyttä tai pysyvyyttä ja että samatkin merkit voidaan soveltaa, tulkita, uudelleenhistorisoida ja lukea aina uudelleen. (mt. 99.)

Tämä Kolmas Tila, välitila, on nimenomaan se, mitä Espinet monen muun diasporakirjailijan tavoin käsittelee. Tarkastelen artikkelissani romaanissa keskeisesti esiin nousevia sukupuolikiusauksia: miten sukupuoli, patriarkaalinen järjestelmä ja maskuliininen diskurssi ovat vaikuttaneet kolonialististen rakenteiden rakentumiseen ja myös jälkikoloniaaliseen todellisuuteen sekä miten diasporisten naisten vaietet tarinat uudelleenkirjoittavat historiaa.

Matka yli Mustan veden

Miten välittää tarinaa, jota ei ole kerrottu, miten kertoa historiasta, jota ei ole kirjoitettu, miten laulaa lauluja, joita ei ole kuultu? Ja miten tietää, minne on menossa, kun ei tiedä mistä on tullut? Tällaisten kysymysten parissa kamppailee romaanin Mona. *The Swinging Bridge* kertoo yhden perheen tarinaa, jossa on enimmäkseen kyseessä Monan isoisoäidistä Gainerista alkava matrilineaalinen sukuhistoria, ja siihen liittyy pienessä

määrin Monan isän suvun vaiheita.⁵ Kukin kertomuksen kolmesta osasta alkaa lyhyellä historiallisella *Kala pani* -jaksolla. Näissä jaksoissa, jotka on erotettu muusta tekstistä myös kursivoilla, kerrotaan diasporisesta meren eli Mustan veden, *kala panin*, ylittämisestä. Niissä esitetään tiiviisti, miten Kanadaan ja vuoteen 1995 ulottuva tarina juontuu 1800-luvun Intiasta. Tarina liittyy kuitenkin laajempaan kolonialistiseen, karibialaiseen ja erityisesti trinidadilaiseen historiaan ja kertoo, miten kolonialismin vaikutukset tuntuvat edelleen globaalien yhteyksien kautta ja miten kirjoittamattomat tarinat voivat löytyä ja herätä eloon; erityistä painoa pannaan naisten historian löytymiselle.

Kun Intian brittihallinto vuonna 1829 asetti lain, jolla se kielsi *satin*, leskenpolton, johti se siihen, että monia leskeksi jääneitä naisia kohtasi toisenlainen ahdinko. Ilman aviomiehensä tukea erityisesti naiset, joilla ei ollut poikalapsia, joutuivat miehensä perheen hylkäämiksi, eikä heillä ollut myöskään paluuta lapsuudenkotiinsa. Heitä kääntyi temppeleihin hakemaan suojaa, rukoilemaan, laulamaan ja kerjäämään. Monet heistä ajautuivat prostituutioon, enemmän tai vähemmän vapaaehtoisesti – tai ainakin näin kuviteltiin. Näistä historiallisista taustatekijöistä kertoo myös Espinet romaanisaan (ks. SB 3, 247).

Orjuus kiellettiin Britanniassa 1834, mutta käytännössä orjuus päättyi Britannian imperiumin alueella vasta 1838, jolloin neljän vuoden siirtymäaika päättyi (Thieme 2003, 2). Tuolloin orjatyövoimaan perustuneet tuotannonalat kuten sokerinviljely joutuivat vaikeuksiin. Ratkaisuksi tähän kehitettiin sopimustyöjärjestelmää (*indentureship*), jota on kutsuttu myös ”uudeksi orjuudeksi.”⁶ (Thieme 2003, 126–128.) Trinidadilla tämä viisivuotisiin sopimuksiin perustuva järjestelmä oli käytössä vuosina 1845–1917, jonka aikana saarelle tuotiin 149 939 intialaista sopimustyöläistä (Hoeft n.d., online; Rampersad 1998, online). Työntekijöitä tuotiin jonkin verran myös muualta, erityisesti Kiinasta, mutta valtaosa oli intialaisia. Niinpä jo vuonna 1883 oli intialaisten osuus saaren väestöstä yksi kolmasosa, ja ”intialaisväestön jatkuva kasvu näkyi suoraan sokerituotannon kasvuna” (Parry et al. 1995, 175). Numeeristen ja ajallisten ulottuvuuksien vuoksi ei ole epäilystäkään, ettei Espinet kuvaisi kirjassaan nimenomaan Trinidadin intialaista diasporaa siinä mielessä kuin Brah sen määrittelee (1996, 182).

Romaanin nykyhetken aikaan, vuonna 1995, Trinidadilla vietettiin ensimmäisten intialaisten sopimustyöläisten tulon 150-vuotisjuhlaa. Ensimmäiset tulokkaat saapuivat saarelle 30.5.1845 Fatel Rozack -laivalla, joka toi mukanaan 231 matkustajaa. (SADP n.d., online; ks. SB 278). Uusina tulokkaina jo paikkansa vakiinnuttaneiden kreolien ja mustien joukossa (alkuperäisten amerintiaanien muodostaessa pienen vähemmistön) intialaiset joutuivat halveksittuun asemaan, jonka vaikutus on tuntunut vielä vuonna 1962 saavutetun itsenäisyyden ajallakin (Dookeran 1974, 80; Parry et al. 1995, xiii; Valtonen 2005, C3). Itsenäisyyden saavuttamisen jälkeen rodullinen jako politisoitui ja siihen vaikuttivat myös ulkoiset tekijät: ”Etelä-Afrikan rotupolitiikka, Rhodesian val-

13). Gainer kuvataan yhtenä sopimustyöhön lähteneistä naisista. Hän ei kuitenkaan ollut leski, sillä hän pakeni kylästään ennen kuin olisi joutunut naimisiin vanhan leskimiehen kanssa. Vasta kolmetoistavuotias taitava laulaja ja tanssija löysi tiensä Benaresiin pyhään kaupunkiin, vaishnalaiseen temppeliin. Aikansa piileskeltyään hän kuuli, että naisia rekrytoitiin sokerin maahan Chinidadiin⁸ sokeriplantaaseille työhön. Niin alkoi Gainerin matka yli Mustan veden. (SB 3, 248.) Vaikka Espinet kirjoittaa kuvitteellista kertomusta, perustuu hänen kirjoituksensa hyvin tarkoin historialliseen tietämykseen, joka lukee samalla historiankirjoitusta dekonstruktiivisen vastakarvaisesti: aukkojen ja ylipyynnin kautta. Keskeisellä sijalla tässä vastakarvaisessa historiassa on naisten historia, jonka ovat unohtaneet niin kolonialistinen kuin jälkikoloniaalinenkin historiankirjoitus. Tätä epäkohtaa kirjan Mona ryhtyy korjaamaan jäljittäessään sukunsa historiaa aina Gaineriin saakka.

Uudelleenkirjoitettua uudelleenkirjoitusta

Espinet ei ole ensimmäinen kirjailija, joka kirjoittaa kolonialistisen historiankirjoituksen häivyttämästä historiasta. Näin ovat tehneet muun muassa trinidadilainen Sam Selvon (*A Brighter Sun*, 1952) ja barbadoslainen George Lamming (*In the Castle of My Skin*, 1954) sekä myöhemmin trinidadilaisyntyinen V. S. Naipaul, josta Bruce King toteaa: ”Naipaul aloitti uuden suuren entisten siirtomaiden kirjailijoiden tradition, joka kertoo imperialismin jälkeisestä maailmasta” (King 2003 [1993], 22). Juuri Naipaulin kirjoja romaanin Monakin nuoruudessaan lukee, kiitos vapaamielisen neiti Lotten kirjaston, jossa on nurkkaus ”länsi-intialaisia kirjoja”; siellä ovat myös ”kaikki Naipaulin kolme kirjaa” (SB 157).⁹ Monan isä Da-Da puolestaan inhoaa uusien länsi-intialaisten kirjailijoiden teoksia, koska hänen mielestään heidän ainoa tarkoituksensa on ”antaa huono kuva” länsi-intialaisista — erityisesti siksi, että kaikki nämä kirjailijat, Naipaul etunenässä, asuivat ja julkaisivat kirjansa Englannissa (SB 72).¹⁰ Toisella tasolla Espinet viittaa Naipauliin nimeämällä yhden romaanihenkilönsä Ralph Singhiksi, Naipaulin Trinidadiin sijoittuvan romaanin *Vallan hinta* (*Mimic Men*, 1967) päähenkilön mukaan.¹¹ Espinet’n Ralph Singh on Monan vihaama, Baddall-nimisenä tunnettu eno. Tämä korostaa, ettei Espinet ole tyytyväinen olemassa olevaan Trinidadin historian uudelleenkirjoitukseen ei Naipaulinkaan versioon, koska se ei kerro naisten tarinaa. Niinpä hän uudelleenkirjoittaa uudelleenkirjoitustakin. Tämä tyytymättömyys käy hyvin ilmi, kun Espinet päättää runonsa ”Hosay Night” Naipaulia kritisoiden: ”Lost to me — like elephants/ And silks, the dhows of Naipaul’s/ Yearning, not mine” (Espinet 1993, 10). Espinet’tä eivät runossa kiinnosta Naipaulin kaipaamat elefantit, silkit ja veneet, vaan ennemminkin kodin ja kodittomuuden dilemma (Mishra 2001, 169).

Vastahistoriaa kirjoittaa myös jamaikalainen Michelle Cliff, jonka tuotannosta Kaisa Ilmonen toteaa, että ”Cliff uudelleenkirjoittaa kolonisoidun Karibian historiaa ja

tasavallan syntyyn vaikuttaneen naisen — on hänelle katkera asia, johon hän palaa usein kirjan kuluessa (SB 61, 164, 202, 241). Mona ei onnistu lopultakaan vakuuttamaan Carenea ottamaan Fatimania mukaan elokuvaan, mutta hän saa siitä kimmokkeen tehdä omaa elokuvaansa Gainerista. Samalla hän huomaa, miten vähän hän onkaan tiennyt Trinidadin intialaisten historiasta. Orjuudesta hän oli koulussa jotain oppinutkin, mutta Englannin kuninkaallisiin ja löytöretkeilijöihin keskittynyt opetus ei ollut maininnut juuri mitään sopimustyöläisistä. Hän kohtaa Trinidadin, jonka olemassaolosta hän ei ollut tiennyt, ”kokonaisen historian, jota ei ollut opetettu koulussa” (SB 133).¹⁴ Trinidadin itsenäistymisen jälkeen toteutettu koulujen opetusohjelmauudistus ei ollut ehtinyt tavoittaa Monaa, joka muutti perheensä mukana Kanadaan vuonna 1970. Pääministeri ”De Doctah” Hector Jamesin ajaman uudistuksen mukaan koulut ”paikallistettaisiin” ja niissä opittaisiin ”orjuudesta, omasta historiastamme ja maantieteestämme; omien kasviemme ja eläintemme nimiä” (SB 194).¹⁵ Kouluaan päättävää Monaa tulevat muutokset eivät suuremmin ilahduta: ”Miksi meidän on oltava niin rajoittuneita? Paikallinen tämä, paikallinen tuo? Miksi emme voi pitää kaikkea? De Doctah saa minun puolestani painua suolle!” (SB 195).¹⁶

Monaa ahdistaa hänen oma tietämättömyytensä oman sukunsa, oman kansansa historiasta. (SB 276.) Monan tuntemus vastaa Espinet’n omaa kokemusta siitä, että

[--]suuren osan elämästäni tämä historia on ollut minulle tuntematonta, se on ollut tuntematonta suurelle osalle aikalaisistani. [--] Emme kasvaneet pitämään tuota historiaa itsestään selvänä. Itse asiassa kasvoimme kieltämään sen jyrkästi, tietenkin tietämättä, että juuri niin me teimme. (Espinet n.d., online)

Espinet kirjoittaa romaanissaan tietämättömyyden ohella jäljittelystä ja menneisyyden kieltämisestä, kun erityisesti koulutetummat, kristinuskoon kääntyneet intialaiset hylkäsivät taustansa ”takapajuisena”, palaten aiempiin tapoihin myöhemmin vain valikoiden ja kotiensa suojissa (SB 29). Tällaisessa kieltämisessä ei kyse ole vain kolonialistisesta järjestelmästä vaan myös kolonisoitujen omaksumasta asenteesta, kolonisoidusta mielestä, jota Bhabha kuvaa kolonialistisen diskurssin ambivalenssiksi, jäljittelyksi, ”joka on lähes, mutta ei aivan sama” (1994, 85–86). Bhabha lainaa Naipaulin *Vallan hintaa* kuvaamaan tätä jäljittelyä: ”Me teeskentelimme olevamme todellisia, opiskelevia, elämään valmistautuvia, me ilveilijät [*mimic men*] Uuden maailman tuntemattomassa kolkassa, jossa kaikki merkit viittasivat siihen että turmelus olisi pian myös uusiin miesten osa” (Bhabha 1994, 88, käännös Naipaul 1976 [1967], 175).¹⁷

Hybridit identiteetit ja oikea nimi

Kun Monan Kanadassa asuva isovelki Kello sairastuu AIDSin aiheuttamiin komplikaatioihin, kietoutuu yleisen historian ongelmakenttään myös suvun historia ja siihen liittyvät ongelmat. Kellon salattu homoseksuaalisuus purkaa lisäksi sukupuoliasetelman

”varhaista avioliittoa ja pesusoikkoon sidottua elämää, likaisten vaatteiden ja haisevien vaippojen kuuraamista” (SB 135).²⁴ Intialaisena Monalla on erityisenä ikenään tiukempi sosiaalinen, erityisesti sukupuolinen, kuri kuin hänen muunrotuisilla koulutovereillaan – tai niin hän ainakin kuvittelee (SB 138). Hänen nuoruuden homoseksuaaliset kokeilunsa serkkunsa Sonian kanssa olivat kuitenkin Likaisten Hameiden Kerhon tavoin ennemminkin ympärillä vallitsevasta normista poikkeavan heteroseksuaalisuuden etsintää kuin varsinaista homoseksuaalista halua (SB 83–85).

Lorden uudelleennimeämisen tavoin Espinet’n kirjassa nimillä on tärkeä rooli. Suurella osalla henkilöistä on kristillinen ristimänimensä, mutta heistä käytetään useimmiten lempinimiä. Kun Mona muistelee kuulleensa, että tämä käytäntö perustuisi pahojen henkien karkottamispyrkimykseen, hänen trinidadilainen Bess-serkkunsa toteaa: ”Kuulostaa niin afrikkalaiselta. Voi luoja, Mona, täällä on niin paljon risteytyksiä ja silti niin kova taistelu kahden kansakunnan siitä ja tästä” (SB 279).²⁵ Tämä nimikäytännön tulkinta on ennemminkin osoitus hybridisen identiteetin tunnistamisesta kuin binaarisuuden ilmentymä.

Tässä Espinet’n teksti poikkeaa Jean Rhysin romaanista *Sintää Sargassomeri* (*Wide Sargasso Sea*, 1965), jossa tulkitaan uudelleen Charlotte Brontën klassikkoromaania *Kotiopettajattaren romaani* (*Jane Eyre*, 1847). Rhysin romaanissa Rochester nimeää valkoisen kreolinaisen uudelleen: ”hän ei suostunut sanomaan minua Antoinetteksi ja näin Antoinetten ajelehtivan ulos ikkunasta hajuvedentuoksuineen, sievine vaatteineen ja peileineen” (Rhys 1968 [1965], 192). Tästä Gayatri Chakravorty Spivak toteaa: ”Antoinetten hahmolla, jonka *Sargassomeren* Rochester väkivalloin uudelleen nimeää Bertha Masoniksi, Rhys antaa ymmärtää, että niinkin henkilökohtainen asia kuin oma identiteetti saattaa olla imperialistisen politiikan määrittelemä” (Spivak 1985, 250). Espinet kirjoittaa monin paikoin toisenlaisesta nimeämisestä, joka liittyy trinidadilaiseen kulttuurien moninaisuuteen ja sekoittumiseen, mutta Gainerin kohdalla tämä imperialistinen nimeäminen tulee voimakkaasti esiin.

Puhuessaan Kellon kuoleman jälkeen äidilleen Muddielle, Myrtlelle, vaikeuksistaan, Mona kertoo myös elokuvaprojektista ja siitä, miten paljon häntä häiritsi se, että ”naisten tekemiset pyyhittiin niin usein pois.”²⁶ Samassa hän tulee ajatelleeksi, ettei kukaan hänen perheessään ollut koskaan kertonut hänen isoäitinsä äidistä. Mona ei tiennyt edes hänen nimeään. Kun hän kysyy äidiltään tästä, toteaa tämä lakonisesti:

Hän oli nainen, jota kutsuttiin nimellä Gainer. Hän otti nimekseen Beharry, mutta se ei ollut hänen oikea nimensä. [...] Hänellä ei ollut oikeaa nimeä. En tiedä edes, oliko Gainer hänen etunimensä. Emme tiedä hänestä paljoakaan. Hän oli alemman luokan ihminen. (SB 251.)²⁷

Gainerin nimen ambivalenttisuus liittyy suoraan aiemmin mainittuun sopimustyöläisten kolonialistiseen historiaan. Se, että hänestä puhutaan ”alemmman luokan” ihmi-

senä, jota verrataan prostituoituna pidettyyn kerjäläisnaiseen Baboonieen, liittää hänet myös luokka- ja sukupuolijärjestelmiin.

Gainderin laulut ja naisten vaientaminen

Monan alkuperäinen kiinnostus Cecile Fatimaniin muuttuu kiinnostukseksi Gainderiin ja kirjan loppu kertookin hänen etsinnästään. Erityisesti häntä kiinnostavat laulut, joita Muddie kertoo Gainderin laulaneen, kunnes hänen miehensä Joshua kielsi häntä enää koskaan laulamasta tai tanssimasta julkisesti. Gainderin sydän kylmeni tämän kiellon vuoksi (SB 249). Muddie kertoo hänen laulaneen Ramayanaa, mutta ”sellaisena kuin kylien naiset sitä laulavat” (SB 251).²⁸ Vaikka hän oli oppinut näitä lauluja lapsena, hän ei muistanut niistä enää kuin pätkiä, eikä varsinkaan osannut sanoa, mitä hindinkieliset tekstit merkitsivät. Koska isoisa Jamesie oli kieltänyt nuo laulut samoin kuin kalypsotkin heidän kotonaan, Muddie arvelee sanoitusten olleen ainakin osittain ”kyseenalaisia”. (SB 252.) Historian selvittämisessä Monan apuna ovat Alicetäidin aikanaan kokoama perhehistoriikki sekä isoäiti Lilyn talossa asuva serkku Bess. Historiikki on hyvin vaitonainen Gainderista, siihen on viimeisen sivun loppuun kirjoitettu ainoastaan kolme virkettä: ”Lilyn äiti oli nimeltään Gainder. Hän tuli Intiasta 1800-luvulla. Hän kuoli synnytykseen” (SB 271).²⁹ Tutkiessaan tarkemmin kansiota, jossa historiikki on, Mona huomaa jälkiä irtirevityistä sivuista. Mona epäilee, että isoisa Jamesie olisi ehkä repinyt historiikissa olleet laulut irti sensuroidakseen epäilyttäviksi katsomansa tekstit.

Monaa nuorempi Bess-serkku on huolestunut siitä, että erityisesti naisiin kohdistuva väkivalta on lisääntynyt Trinidadilla 1990-luvun puolivälissä. Mutta vaikka 1990-luvun puolivälissä maassa oli tosiaan huoli naisiin ja nimenomaan vaimoihin kohdistuvan väkivallan lisääntymisestä ja Women Working for Social Progress -järjestö kampanjoi eri kansallisuusryhmien välisen yhteistyön puolesta (Kannabiran 2002, 204), ei Mona kaiken aiemman väkivaltaisuuden muistaen ole vakuuttunut siitä, että ilmiö olisi voimistunut. Hän on nähnyt ympärillään paljon naisiin kohdistuvaa väkivaltaa, joka aiheuttaa hänessä ristiriitoja: oli sitten kyse vanhan kerjäläisnaisen joukkoraiskauksesta tai nimeämisestä Baboonieksi, nuoreksi tytöksi (SB 111); palvelija Gokoolin ja hänen vaimonsa Jasminen avioliitosta, jossa Jasmine pysyy tyytyväisenä huolimatta toistuvasta hakkaamisesta ja seksuaalisesta väkivallasta (SB 89); nuoren, raskaana olleen Kowsilian kuolemasta leivinuunissa — kun lapsen isäksi epäiltiin tytön isää ja veljiä (SB 135); Bess-serkun palvelijan Girlien toistuvista pahoinpitelyistä (SB 302); Monan itse kokemasta poikaystävänsä väkivallasta (SB 196) ja saamasta rangaistuksesta isänsä perusteettomien epäilysten kohteena (SB 179–180); tai ”kaikista muista tapauksista lukemattomissa kodeissa ympäri saarta, tapauksista, joista en tulisi koskaan tietämään” (SB 302).³⁰

Stereotyyppinen käsitys intialaisista miehistä ”vaimonhakkaajina” ja voimakkaan perinteistä patriarkaalisuutta edustavina perustui sekä hindulaisiin pyhiin kirjoituksiin että ylimalkaisiin käsityksiin intialaisista kuten myös intialaisten itsensä kolonialistisen kasvatuksen kautta omaksumiin puritaanis-viktoriaanisiin arvoihin (Rampersad 1988, online). Sopimustyöläisten keskuudessa epätasapaino miesten ja naisten määrissä johti pian hankaluuksiin: väkivalta lisääntyi, naimaikäisten tyttöjen ”hintä” nousi jopa korkeammaksi kuin Intiassa, ja siksi välittäjät, *arkatiyat*, pyrkivät aktiivisesti löytämään sopivia naisia sopimustyöhön; sati-lakien vuoksi leskinaisia olikin Intiassa ”tarjolla” (SB 248; Rampersad 1998, online).

Niin kaikki tämä naisiin kohdistuva väkivalta kuin isoisa Jamesien ja isoisoisa Joshuan tapaiset naisten vaihtamisyrityksetkin ovat osasyynä siihen, ettei Mona ole koskaan halunnut naimisiin. Myös kirjan nimi ”Riippusilta” viittaa tapaukseen, jonka vuoksi Mona on päättänyt olla avioitumatta. Poika nimeltä Kenny La Fortune pilkkaa häntä maalaistytöksi ja usuttaa kävelemään pitkin riippusiltaa. Monan ottaessa haasteen vastaan Kenny poikakaverineen alkaa heiluttaa siltaa, ja Mona raivostuu: ”se johdettiin hänen pienestä miehisestä asenteestaan, niin kuin hän olisi ollut varma siitä, että oli parempi kuin minä tulisin koskaan olemaan” (SB 87).³¹ Tämän kokemuksen kautta Mona oppii, miten tärkeää on olla varovainen, olla keinumatta (SB 137). Kaiken tämän intialaisyhteisössä ilmenevän patriarkaalisen tukahduttamisen ja väkivallan takana on ajatus siitä, että:

intialaiset tytöt olivat pienestä pitäen niin, niin kuumaverisiä — ettei ihme, että heidät oli naitettava jo lapsina, eikä ihme, että heidän keskuudessaan vaimon hakkaaminen ja paloittelu oli niin yleistä. Hehän eivät olleet tarpeeksi sivistyneitä tai kreolisoituneita. (SB 144–145).³²

Nämä kuvitteelliset käsitykset, ideologiset hierarkiat ja todelliset kärsimykset muovavat Monan käsityksiä jo varhaislapsuudessa, ja yhdentoista vuoden iästä alkaen hän omistaa aikansa sille, että pääsisi pakenemaan — päivänä, jolloin hän välttäisi ”raiskatuksi ja todennäköisesti murhatuksi tulemisen” (SB 40).³³

Monalla on siis kannettavanaan melkoinen kokemusten taakka, kun hän lähtee uudelleen Trinidadille ”etsimään Gainerin lauluja kunnes [löytäisi] ne” (SB 262).³⁴ Huomatessaan sitten, että historiikin sivuja on revitty pois, hän tuntee raivoa ja kokee asian Jamesien ”henkilökohtaisena loukkauksena” (SB 271). Pelastukseksi löytyvät Lilyn kauppavihot, vanhat pehmeäkantiset vihot, joihin on merkitty kaikki perheen kauppiaalta velaksi saamat kauppatavarat. Näitä merkintöjä tärkeempiä ovat kuitenkin Lilyn kunkin vihon loppuun kauppamerkinnoittia jättämille sivuille kirjoittamat päiväkirjamerkinnät. (SB 271–273.) Keräämällä yhteen tiedot Lilyn pariinkymmeneen eri vihkoon tekemistä merkinnöistä Mona saa kuin saakin lopulta kokoon Gainerin tarinan (SB 273–274). Arkisen elämän reunamerkinnoista, jotka on tehty salaa talo-

telmat Gainderin elämäntarinan esittelemiseksi kuitenkin kariutuvat, sillä Bess toteaa: ”kaikki haluavat edelleen silkkoisen kuvan. Oikeamielinen intialainen perhe saapuu yli *kala panin* yhdessä, puhtaana. Niin kuin siirtolaisuus nykyisin esitetään. Ei tätä tarinaa. Ei nuoria leskiä etsimässä uutta elämää. Vaimonmurhia? Pahoinpitelyä? Hulluko olet, he sanoisivat” (SB 297).³⁹ Jälkikoloniaalinen tilanne ei tuonut muutosta patriarkaaliin yhtenäisyyden vaatimukseen ”pakottaa naiset polvilleen” (SB 297).⁴⁰

Katkerana Monan on jälleen kerran todettava, että naisten äänten nousu kuultaviksi on kiven takana. Hän kertoo Bessille omista epäilyksistään ”siitä, että naisten elämä muuttuisi” (SB 301),⁴¹ ja Bess puolestaan on huolissaan siitä, että uusi tietoisuus näyttäytyy nurkkakuntaisuutena: ”Nyt on Intian aika, Mona, kaikki sanovat niin. [...] Intialainen ylpeys on kyllä kannatettavaa, mutta toisten vihaaminen ei” (SB 300).⁴² Kaikkien näiden epäilysten keskellä Mona päättää yrittää jatkaa valitsemallaan tiellä elokuvansa avulla, olihan ”Gainder laulanut näitä ja isoäiti Lil kätkenyt ne säilöön kauppavihkojensa loppuun. Lily oli tallentanut ne tyttärilleen, serkulleni Bessille, sis-kolleni Babsille, minulle, kaikille tuleville naisille, elokuvaani varten, joka kertoisi Gainderin tarinan” (SB 298).⁴³

Kirja päättyy Monan paluuseen Kanadaan. Palatessaan hän miettii: ”Kaikkien uusia alueita matkaavien siirtolaisten tavoin minäkin tuon oman rytmini ympärilleni.” Monalle tämä rytmi on hänen lapsuutensa dubin rytmi, Caroni-dubin rytmi. (SB 305).⁴⁴ Gainder lauloi salaa miehensä kielloista huolimatta, ja hän myös rakasti salaa miestä, joka oli pelastanut hänet laivalla matkalla yli *kala panin*. Tämä Gainderin salaisuus yhdistyy Monan mielessä Caroni-dubiin, ja tämä hybridimusiikki päättää kirjan yhtä aikaa epäilysten kuin toiveidenkin vallitessa:

Caroni-dub on rytmi, jonka kuulen isoisoäitini Gainderin laulujen takaa, laulujen, jotka kertovat hänen salaisesta elämästään, hänen elämästään, hänen rakastetustaan kahlittuna merestä nousevaan kallioon louhittuun tyrnään St. Helelan saarella, Afrikan rannikolla. (SB 306).⁴⁵

Espinet tuo romaanissaan voimakkaasti esiin diasporisiin kokemuksiin kuuluvia seikkoja: irrallisuuden, kaipuun juurille, ristiriidan menneisyyden ja nykyisyyden välillä, epävarmuuden, yhteisön sisäiset kiistat, kolonialistisen perinnön. Kirja korostaa sitä, miten sukupuoli on vaikuttanut kolonialististen rakenteiden rakentumiseen, mutta myös jälkikoloniaaliseen todellisuuteen. Matrilineaalista historiaa tarkastellen löytyy kolonialistisen historian aukkoja ja ylipyhintää, jonka paljastuminen osoittaa patriarkaalisen järjestelmän ja maskuliinisen diskurssin vallitsevan niin kolonialistisessa kuin jälkikoloniaalisessakin tilanteessa tukahduttamisena ja suoranaisena väkivaltana. Monan etsinnän kautta löytyvät Gainderin laulut tuovat mukaan naisten tarinat, erityisesti diasporisten naisten vaietut tarinat. Niiden myötä kirja uudellenkirjoittaa historiaa, rakentaen mallia, joka kunnioittaisi eroja, hybridisyyttä, heterogeenisyyttä ja välttäisi

Patois words and Hindi words”. Kaikilla näistä sanoista ei ole vakiintunutta suomenkielistä vastinetta: iltahämy, humalanvieras (*Cuscuta vivipara*), liaanit, “sweet pea” (*Inga laurina* Willd. [Fabaceae]), avokado (*Persea americana*), “pitkä mango” (“Long mango”, “mango vert”; *Mangifera indica*), “kultaomena” (“Golden apple”, “pomme de cythère”; *Spondias cythérea*), pitkä hiekkaranta Trinidadin itärannikolla, kalypso, j’ouvert-karnevaalin aamu, pieni katkarapu, karvasmeloni (“karela”; *Momordica charantia*), googoonie (kyyhkyherneestä [“pigeon pea” – *Cajanus cajan*], pippurista, valkosipulista yms. valmistettu välipalaruoka), avotulesa käytettävät pihdit, erityisesti dalin annostelussa käytetty kauha. Suurkiitos Ramabai Espinet’lle termien selityksistä.

¹³ Alkup.: “yet another woman edited out of history”.

¹⁴ Alkup.: “An entire history that we had never been taught at school”.

¹⁵ Alkup.: “we would learn about slavery, our own history and geography, and the names of our own flora and fauna”.

¹⁶ Alkup.: “Why we have to be so limited? Local this and local that? Why we can’t have everything? De Doctah could haul his tail, you hear?”

¹⁷ Kirjailija Amit Chaudhuri puolestaan arvostelee Bhabhan näkemystä Naipaulin romaanista (2004, online).

¹⁸ Alkup.: “the politics of being gay”.

¹⁹ Alkup.: “I had been determined to reject the role of family custodian”.

²⁰ Alkup.: “Now we were all back in the same house, the ancestral lands reclaimed. I was sure a deeper meaning would unravel in time, but for now I felt as if our history was like a spider’s web in which we were all caught fast”.

²¹ Alkup.: “I wondered to myself about the men in the family and their very different responses to land”.

²² Alkup.: “he was manifesting a powerful masculine drive to possess, to control, even in the face of a terminal illness”.

²³ Alkup.: “people like Lotte and Lorna always came to backward places like here to do what they couldn’t do at home”.

²⁴ Alkup.: “To us, failure meant early marriage and a life bound to a washtub, scrubbing dirty clothes and smell diapers”.

²⁵ Alkup.: “Sounds like an African thing. My God, Mona, so much crossover in this place, and still so much war about two nations this and that”.

²⁶ Alkup.: “women’s actions were so often erased”.

²⁷ Alkup.: “She was a woman they called Gainer. She took on the name Beharry, but it wasn’t her real name. [...] She didn’t have a real name. I don’t even know whether Gainer was her first name. We don’t know too much about her. She was a low-class kind of person”.

Gainer, hindin *genda* merkitsee hindurituaaleissa paljon käytettävää samettiruusua (*Tegetes erecta*, eng. *marigold*) (SB 262); joskus suomalaisissa yhteyksissä tästä puhutaan kehäkukkana (*Calendula officinalis*, eng. *pot marigold*); Beharry on englantilaistettu muoto sanasta *Bihari*, biharilainen (SB 293).

²⁸ Alkup.: “the kind that village women would sing”.

²⁹ Alkup.: “Lily’s mother was named Gainer. She came from India in the nineteenth century. She died in childbirth”.

³⁰ Alkup.: “all the other scenes in countless homes across the island”.

³¹ Alkup.: “it was his little mannish attitude, as if he was sure that he was better than I was and

would always be”.

³² Alkup.: “Indian girls were hot hot from small — no wonder they had to marry them off as children, and no wonder wife beating and chopping was so common among those people. They were not civilized or ‘creolized’ enough”.

³³ Alkup.: “the day I escaped rape and probably murder”. Myös Naipaulin Ralph Singhillä on pakkomielle paeta Isabellalta (1976 [1967], 173).

³⁴ Alkup.: “I would search for her songs until I found them”.

³⁵ Alkup.: “Oh, just a lady living alone down the road”. Osoituksena kirjassa esiintyvien nimien monimerkityksisyydestä on tapaus, jossa Chandroutie-niminen nainen tuomittiin miehensä kanssa kuolemaan Trinidadilla lapsensa murhasta vuonna 2000. Naisen epäiltiin kuitenkin joutuneen miehensä pahoinpitelyn kohteeksi ja siten olevan syyntakeeton. (Cudjoe 2000a & 2000b, online.) Toinen vastaava tapaus liittyy Da-Dan isän Pappyn “bambuaimon” Etwarian nimeen. Seenarine mainitsee tapauksen 1880-luvulta, jossa 16-vuotiaan Etwarean lähes 60-vuotias aviomies surmaa tämän lyöden tältä käden irti viidakkoveitsellä, tyypillisimmällä intialaisen perheväkivallan tunnuksella (1996, online).

³⁶ Alkup.: “We are just beginning to be known to the general population, Mona. So much about us is unknown to them”.

³⁷ Alkup.: “These songs were my bounty, swinging open a doorway into another world, returning across the *kala pani* to the India the girl Gainder had left, alone”.

³⁸ Alkup.: “gold that would make sense of my own life”.

³⁹ Alkup.: “the grand picture is still what everybody wants. The righteous Indian family, intact, coming across the *kala pani* together. Like the way the migration is presented today. Not this story. Not a journey of young widows looking for a new life. Wife-murder? Beatings? You must be mad, they would say”.

⁴⁰ Alkup.: “force women down on their knees”.

⁴¹ Alkup.: “my own doubts that life was changing for women”.

⁴² “It’s Indian time now, Mona, everybody says that. [...] Indian pride is commendable, but hatred of others is not”.

⁴³ Alkup.: “Gainder sang these songs and Grandma Lil hid them for safekeeping in the back of her shop books. Lily recorded them for her daughters, for my cousin Bess, for my sister Babsie, for me, for all the women to come, for my film that would tell Gainder’s story”.

⁴⁴ Alkup.: “Like any other migrant navigating new terrain, I bring my own beat to the land around me”. Monan suosikkimusiikkia ovat — virsien ohella — kalypsot, karibialaiset kreolisävelmät. Caroni-dub on tällainen, joskin kuvitteellinen, kreolisävelmä, mutta se viittaa samalla intialaisten chutney-musiikkiin, josta esimerkkiä on Sundar Popon suosittu 1970-luvun alun ”Caroni Gyal” -laulu (Saywack 1999, online). Caroni nimenä puolestaan viittaa trinidadilaisiin paikkoihin: se on saaren keskitasanko, mutta myös kylä, yksi Trinidadin maakunta, sekä Port of Spainin kaakkoispuolella olevalle Caronin suolle laskevan Caroni-joen nimi. Myös Venezuelassa on Caroni-joki, joka laskee Trinidadin edustalle.

⁴⁵ Alkup.: “Caroni Dub is the beat I hear, behind the songs that my greatgrandmother Gainder wrote, telling the story of her secret life, her life, her love, locked in a cell carved out of a rocky outcropping on the island of St. Helena, off the coast of Africa”.

Lähteet

Kaunokirjallisuus

ESPINET, RAMABAI 2003: *The Swinging Bridge*. (= SB) Toronto: HarperCollins.

Tutkimuskirjallisuus

Painetut lähteet

ASHCROFT, BILL, GARETH GRIFFITHS & HELEN TIFFIN 1989: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London & New York: Routledge.

BHABHA, HOMI K. 1989: Hybridity, or the Production of Cultural Meaning. Teoksessa *Literature as Communication*. (Toim.) Erkki Vainikkala & Katariina Eskola. Jyväskylä: Nykykulttuurin tutkimusyksikkö. 91–109.

BHABHA, HOMI K. 1994: Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. Teoksessa *Location of Culture*. London & New York: Routledge. 85–92. Luetta-
tavissa myös osittain Stanfordin yliopiston sivustolla:

<<http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/mimicry.html>>, online.

BLUNT, ALISON & GILLIAN ROSE 1994: Introduction: Women's Colonial and Postcolonial Geographies. Teoksessa *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. (Eds.) Blunt & Rose. New York & London: Guilford Press. 1–25.

BOYCE DAVIES, CAROLE 1994: *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*. London & New York: Routledge.

BOYCE DAVIES, CAROLE & ELAINE SAVORY FIDO 1990: Introduction: Women and Literature in the Caribbean: An Overview. Teoksessa *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*. (Eds.) Boyce Davies, Carole & Elaine Savory Fido Trenton: Africa World Press.

BRAH, AVTAR 1996: *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London & New York: Routledge.

BULBECK, CHILLA 1999 / 1998: *Re-orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge UP.

CARTER, MARINA & KHAL TORABULLY 2003: *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*. London: Anthem South Asian Studies.

DOOKERAN, WINSTON 1974: East Indians and the Economy of Trinidad and Tobago. Teoksessa *Calcutta to Caroni: The East Indians of Trinidad*. (Ed.) John Gaffar LaGuerre. London: Longman. 69–83.

ESPINET, RAMABAI 1989: The Invisible Woman in West Indian Fiction. *World Literature Written in English* 29.2. 116–126.

ESPINET, RAMABAI 1991: Hosay Night. Teoksessa *Nuclear Seasons. Poems by Ramabai Espinet*. Toronto: Sister Vision. 9–10.

GEDALOF, IRENE 1999: *Against Purity: Rethinking Identity with Indian and Western Femi-*

nisms. London & New York: Routledge.

ILMONEN, KAISA 2002: Rethinking the Past, Rewriting the History: Counter-Narratives in Michelle Cliff's *Abeng*. *The Atlantic Literary Review* 3.2, teemanumero *Past and Present in Post/Colonial Literatures* (Eds.) John A. Stotesbury & Joel Kuortti. 110–129.

JAMES, C. L. R. 2001 / 1938: *The Black Jacobins*. London: Penguin.

KANNABIRAN, KALPANA 2002: Crossing the Black Waters: Commemorating 150 Years of Indian Arrival in Trinidad. Teoksessa *De-Eroticizing Assault: Essays on Modesty, Honour and Power*. Kolkata: Stree. 189–207.

KING, BRUCE 2003 / 1993: *V. S. Naipaul*. Houndmills & New York: Palgrave Macmillan.

KUORTTI, JOEL 2002: *Indian Women's Writing in English: A Bibliography*. Jaipur: Rawat.

LEWIS, IVOR 1997 / 1991: *Sahibs, Nabooos and Boxwallahs: A Dictionary of the Words of Anglo-India*. Delhi: Oxford University Press.

LORDE, AUDRE 1982: *Zami: A New Spelling of My Name*. Watertown: Persephone Press.

MEHTA, BRINDA J. 2003: *Diasporic (Dis)locations: Indo-Caribbean Women Writers Negotiate the "Kala Pani"*. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press.

MISHRA, VIJAY 2001: Unfixed Selves. *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review* 169. 169–172.

NAIPAUL, V. S. 1976 / 1967: *Vallan hinta*. Suom. Paavo Lehtonen. (Alkuteos *The Mimic Men*.) Helsinki: Otava.

NASH, CATHERINE 1994: Remapping the Body/Land: New Cartographies of Identity, Gender, and Landscape in Ireland. Teoksessa *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. (Eds.) Blunt & Rose. New York & London: Guilford Press. 227–250.

O'CALLAGHAN, EVELYN 1993: *Woman Version: Theoretical Approaches to West Indian Fiction by Women*. London & Basingstoke: Macmillan.

PARRY ET AL. 1995 / 1987: *A Short History of the West Indies*. 4. laitos. London: Macmillan.

RHYS, JEAN 1968 / 1965: *Siintää Sargassomeri*. Suom. Eva Siikarla. (Alkuteos *Wide Sargasso Sea*.) Porvoo: WSOY.

ROSE, GILLIAN 1993: *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Cambridge: Polity.

THIEME, JOHN 2003: *Post-Colonial Studies: the Essential Glossary*. London: Arnold.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY 1985: Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry* 12:1. 243–261.

TORABULLY, KHAL 1996: Coolitude. *Notre Libraire: Revue de literatures du sud* 128. 59–71.

VALOVIRTA, ELINA 2002: The Kumbla Revisited: Reading Erna Brodber's *Jane and Louisa Will Soon Come Home* as Postcolonial *Écriture Féminine*. *The Atlantic Literary Review* 3.2, teemanumero *Past and Present in Post/Colonial Literatures*. (Toim.) John A. Stotesbury & Joel Kuortti. 130–142.

VALTONEN, ANNI 2005: Koti joka kaihtaa. *Helsingin Sanomat* 17.7. C3.

Painamattomat lähteet

BRAGARD, VERONIQUE 2003: *Voyages into Coolitude: A Comparative Analysis of Kala Pani Women's Cross-Cultural Creative Memory*. Väitöskirja. Université catholique de Louvain, Belgia. Luettavissa osittain Louvainin yliopiston sivustolla: <edoc.bib.ucl.ac.be:81/ETD-db/collection/available/BeInUcetd-05142003-074243/unrestricted/Voyages-CoolitudeShort.pdf>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

CHAUDHURI, AMIT 2004: In the Waiting-Room of History. *London Review of Books* 26:12, 24.6. <http://lrb.verioovps.co.uk/v26/n12/chau01_.html>, online. (Viitattu 21.7.2005.)

CLARK, PATRICIA (n.d.): The Swinging Bridge: Family Tree of Mona Sing. Seneca College, Patricia Clarkin sivusto: <people.senecac.on.ca/patricia.clark/mona.htm>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

CONNOR, JOHN 2003: *Children of Guinea: Voodoo, the 1793 Haitian Revolution and After*. Greenanarchist.org -sivusto: <www.greenanarchist.org/books/guinea.html>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

CRYDERMAN, KEVIN 2002: Ghosts in the Palimpsest of Cultural Memory: An Archeology of Faizal Deen's Poetic Memoir *Land Without Chocolate* (a.k.a. "the art of writing about authors before they are famous"). *Jouvert: a Journal of Postcolonial Studies* 6:3. 50 kappaletta. *Jouvert*-lehden sivusto: <social.chass.ncsu.edu/jouvert/v613/cryder.htm>, online. (Viitattu 22.7.2005.)

CUDJOE, SELWYN R. 2001A /2000: Chandroutie's Cry of Desperation. Trinicenter.com -sivusto: <www.trinicenter.com/Cudjoe/2001/Apr/222001.htm>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

CUDJOE, SELWYN R. 2001B /2000: In Chandroutie's Defence. Trinicenter.com -sivusto: <www.trinicenter.com/Cudjoe/2001/Apr/282001b.htm>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

ESPINET, RAMABAI (n.d): Haastatteluvideo. caribbeantales.org -sivusto: <www.caribbeantales.org/newsletter/news3story5.asp> -> <Ramabai-unknown_history.mov>, online. (Viitattu 3.6.2005.)

ESPINET, RAMABAI 2005: Sähköposti Joel Kuortille 11.6.2005.

GANGOLI, GEETANGALI 2000: *Silence, Choice & Hurt: Attitudes to Prostitution in India and the West*. Asia Research Centre Working paper, 6. London: London School of Economics. Luettavissa Asia Research Centre -sivustolla: <www.lse.ac.uk/collections/asi>

Kaisa Ahvenjärvi

Mistä päin olen poissa: saamelaisen identiteetin kysymyksiä Rauni Magga Lukkarin lyriikassa

”Mahtaako sitä saamelaista kirjallisuutta olla olemassakaan? Saamelaisethan ovat paimentolaiskansaa, jonka kulttuuriin kirjallisuus ei ehkä luonnostaan kuulu.” Näin totesi eräs opiskelija, kun viime syksynä pidin luentoa jälkikoloniaalisesta kirjallisuudentutkimuksesta ja otin esimerkiksi saamelaisen kirjallisuuden marginaalisen aseman suomalaisessa kaanonissa. Toteamus kuvastaa hyvin sitä tosiseikkaa, että maantieteellisestä läheisyydestä huolimatta saamelainen kulttuuri ja kirjallisuus ovat monille suomalaisille varsin vieraita.

Saamelaisia naiskirjailijoita tutkinut kirjallisuudentutkija Vuokko Hirvonen kertoo törmänneensä usein kysymykseen siitä, onko saamelaista kirjallisuutta olemassa. Hirvosen saameksi ja suomeksi julkaistu väitöskirja *Saamenmaan ääniä – Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* (1999) oli ensimmäinen pelkästään saamelaista kirjallisuutta käsittelevä väitös.¹ Hirvonen toteaa, että saamelaista kirjallisuutta on käännetty valtaväestöjen kielille hyvin vähän, ja tästä näkökulmasta ei ole ihme, etteivät enemmistön edustajat tunne sitä. Myös monille saamelaisille saamenkielinen kirjallisuus on tuntematonta, sillä koulussa heillä ei ole ollut mahdollisuutta tutustua omaan kulttuuriinsa tai kieleensä. (Mt., 15.)

Saamelaiskieliä lasketaan olevan kymmenen² ja kirjallisuutta on julkaistu niistä kuudella: etelä-, luulajan-, pohjois-, inarin-, koltan- ja kildininsaamenkielillä (mt., 16). Saamelaisen kaunokirjallisuuden synty ajoittuu 1800- ja 1900-lukujen vaihteeseen (Lehtola 1995, 40). 1970-luku oli saamelaiskulttuurin ja -politiikan nousun vuosikymmen (mt., 38), mutta varsinainen saamelaisen kirjallisuuden läpimurto koettiin vasta 1980-luvun alussa³ (Hirvonen 1994a, 109). Nykyisistä saamelaiskirjailijoista tuotteliasin on Kirsti Paltto, jonka romaani *Guhthoset dearvan min bohccot* (*Voijaa minun poroni*) oli Finlandia-palkintoehdokkaana suomennoksen ilmestymisvuonna 1986⁴ (Hirvonen

vain joikurunouteen, on vähemmistökulttuuria museaalistava.⁹

Jälkikoloniaalista kirjallisuudentutkimusta on Suomessa tehty laajemmassa määrin 1990-luvulta alkaen.¹⁰ Marja-Leena Hakkarainen (1998, 153) kiinnittää huomiota siihen, että jälkikoloniaalisen kirjallisuuden kenttä on varsin heterogeeninen; kolonisaation vaikutukset ovat vaihdelleet siirtomaasta toiseen. Tärkeimmäksi jälkikoloniaalista kirjallisuutta yhdistäväksi tekijäksi Hakkarainen nostaa kulttuurisen vastarinnan idean: jälkikoloniaalinen kirjallisuus pyrkii dekolonisaatioon, kolonialistisen ajattelun ja toiminnan purkamiseen. Tämä määritelmä sopii hyvin myös saamelaiseen kirjallisuuteen, joka on toiminut tärkeänä välineenä oman kulttuurisen identiteetin rakentamisessa ja kolonisaatiokokemusten purkamisessa. Saamelaisen kirjallisuuden tutkijat Vuokko Hirvonen (1999, 37) ja Veli-Pekka Lehtola (1997, 25) ovat todenneet, että jälkikoloniaalinen tutkimusnäkökulma soveltuu hyvin saamelaiskirjallisuuden tarkasteluun.¹¹

Kolonialismi mielletään yleensä Euroopan suurvaltojen harjoittamaksi politiikaksi, ja samalla helposti unohdetaan, että myös Suomi ja muut Pohjoismaat ovat kolonisoijia suhteessa saamelaisiin. Saamelaisille kuuluneiden maa-alueiden kolonisoinnin lisäksi (saamelaisista maanomistusoikeuksista ks. Korpijaakko 1989 ja Korpijaakko-Labba 2000) saamelaisiin on kohdistunut kulttuurista ja kielellistä kolonisaatiota. Pohjoismainen koululaitos toimi pitkään kolonialistisen sulauttamispolitiikan keskeisenä toteuttajana. Saamea ei juurikaan käytetty opetuskielenä, mitä perusteltiin sillä, että saamelaisten oli osattava valtion virallista kieltä saavuttaakseen tasa-arvon muun yhteiskunnan kanssa. (Kuokkanen 2000, 160.)

Koska keskityn katsauksessani etnisen identiteetin ja kulttuurien välisten konfliktien erittelyyn, oman tutkijapositioni määrittely on tärkeää. En ole itse saamelainen; saamen kieltä olen opiskellut Helsingin ja Tromssan yliopistoissa. Lähestyn saamelaista kirjallisuutta siis vastaavasta näkökulmasta kuin ne suomalaiset tutkijat, jotka tutkivat vaikkapa karibialaista tai afrikkalaista kirjallisuutta: ulkopuolelta. Vuokko Hirvonen (1999, 34) viittaa väitöskirjassaan lappologiaan, vuosisataiseen tutkimustraditioon, jossa ulkopuoliset ovat määritelleet saamelaisuutta ja johon saamelaisesta näkökulmasta liittyy kielteisiä arvoasetelmia. Tässä katsauksessa en pyri määrittelemään, mitä saamelaisuus on, vaan haluan tuoda esille saamelaiskulttuurin sisältä nousevia käsityksiä saamelaisuudesta. Erittelen katsauksessani Rauni Magga Lukkari niukalti suomennettuja runoja ja sitä, miten ne heijastavat ja rakentavat saamelaista identiteettiä.

Runoilija Rauni Magga Lukkari (s. 1943) on nykyisistä saamelaisrunoilijoista tuoteliaimpia. Häneltä on tähän mennessä ilmestynyt kuusi runokokoelmaa: *Jienat vulget* (1980, Jäät lähtevät), *Báze dearvan Biehtar* (1981, Näkemiin Biehtar), *Losses beaivegirji* (1986, Synkkä päiväkirja), *Mu gonagasa gollebiktasat* (1991, Kuninkaani kultavaatteet), *Čalbmemihittu – Silmämitta* (1995) ja *Árbeeadni* (1999, Perintöäiti). Vuokko Hirvonen (1999, 226) näkee Lukkariin tuotannossa siirtymisen alkutuotannon saamelaispo-

liittisistä kysymyksistä kohti naisidentiteetin käsittelyä. Tässä katsauksessani keskityn Lukkarin kahteen ensimmäiseen kokoelmaan *Jienat vulget* (= JV, 1980) ja *Báze dearvan Biehtar* (= BDB, 1981), joissa saamelaisten ja enemmistön edustajien väliset suhteet ovat selkeimmin esillä. Otan runoesimerkkejä myös kokoelmasta *Čalbmehittu – Silmämitta* (= ČM, 1995), jonka saamen- ja suomenkieliset runot Lukkari on kirjoittanut Lapin maakuntamuseon saamelaispukunäyttelyn teksteiksi.

Saamelaista nykykirjallisuutta esittelevässä artikkelissaan Rauna Kuokkanen (2000, 152) toteaa, että nykypäivän saamelaiset identiteetit muodostuvat paitsi kolonialismia edeltävistä saamelaisista piirteistä, myös koloniaalisista ja jälkikoloniaalisista elementeistä. Suurin osa erittelemistäni runoista käsittelee saamelaisen identiteetin muodostumista vähemmistö- ja enemmistökulttuurin yhteentörmäyksissä. Kuokkanen (mt., 155) huomauttaa, että saamelaisten pitäminen ainoastaan kolonialismin uhreina on yksi rasismin muoto. Tämän vuoksi tavoitteenani on nostaa esiin Lukkarin runojen jälkikoloniaalisia vastakertomuksia ja saamelaista itseidentifiointia.

Vaatteeni kertokoon

Saamelaispuku eli *gákti* on saamelaisidentiteetin näkyvin ulkoinen merkki. Lukkarin *Čalbmehittu – Silmämitta* -kokoelman (1995) useimmissa runoissa puhutaan saamelaispuvusta tai käsitöiden tekemisestä. Kokoelmasta tulee hyvin ilmi puvun merkitys saamelaisen identiteetin rakentajana. Saamelaiskulttuurissa eläville puku välittää viestejä kantajastaan ja hänen kotipaikastaan: ”Vaatteeni kertokoon / kenen kotoa / ja mistä päin olen poissa” (ČM, 5).¹² Seuraavan runon puhuja korostaa paikallsisidentiteettiään ja halua erottautua muiden alueiden saamelaisista:

Minun pukuniko samanlainen
 kuin karasjokelaisella
 tai pulmankilaisella
 tai alataanalaisella!
 Voi ei, minä en täytä helmojani
 leveillä kiiloilla,
 joku raja holbin [hulpion] pituudelle täytyy olla!
 [–]
 Minä olen varovainen keltaisen värin käytössä,
 muuten voivat luulla minun matkivan pulmankilaisia
 ja sitä en toki halua!
 Olen ylpeä seutuni vaatimattomasta puvusta.
 [–] (ČM, 16, käännös runoilijan)

Runon puhuja kuvailee tarkasti puvun osia, helman muotoilua ja värien käyttöä, jotka kaikki kantavat merkityksiä ja kertovat siitä, miltä seudulta puvun kantaja tulee. Runon minä tuntuu hieman arvostelevan muiden alueiden pukujen ylenmääräistä koristeellisuutta ja toteaa vielä, että ”lankavyöstäni minä en luovu / enkä rinnuksilleni lado riskuja¹³alekkain, / kaksi riittää” (ČM, 16).

Lukkarin runossa tulee selvästi ilmi, että saamelaiset eivät ole yhtenäinen joukko. Runon yksityiskohtaiset huomiot pukujen malleista ja niiden välittämistä viesteistä muodostavat jyrkän ristiriidan enemmistökulttuurin yksinkertaistetulle näkemykselle saamelaispuvusta ja saamelaisista homogeenisenä ryhmänä. Esimerkiksi matkailu-mainonnassa saamelaispuvun sisältämää informaatiota usein sekoitetaan ristiriitaisesti vaikkapa vaihtamalla miehen ja naisen pukujen osia (Saarinen 1999, 85–86; matkailuteollisuudessa tapahtuvasta etnografisesta riistosta ks. myös Aikio 1999, 61).

Saamelaispuvun poliittiset merkitykset tulevat esille seuraavassa runossa: ”Meneilään on Altajoen patokiista. / Kaikki ovat joko puolesta tai vastaan. / Minä olen vastaan – olenhan tiedostava saamalainen / ja pukeudun sen mukaisesti [--]” (ČM, 18). Runon minä edustaa poliittisesti aktiivista saamelaissukupolvea, joka nousi 1970-luvulla osoittamaan mieltään norjalaisten päättäjien kaavailemaa Altajoen patoamista vastaan.¹⁴ Veli-Pekka Lehtolan (1995, 38–39) mukaan taistelu Altajoesta oli käännekohta saamelaisten lähihistoriassa: se voimisti kansallista itsetuntoa ja johti poliittisiin uudistuksiin.

Lukkarin Altajoki-runon saamenkielisestä versiosta käy ilmi, että puhuja on pukeutunut pellavakankaiseen pukuun (*liidnegákti*). Pukeutumisellaan hän haluaa tuoda esille saamelaisen identiteettinsä ja osoittaa poliittisen kantansa patokiistassa. Kotikylässä perinteistä asua kuitenkin vieroksutaan: ”[--] pidän esitelmiä eri puolilla Pohjoismaita. / Kävin myös kotiseudullani. / Siellä minun asuni herätti paheksuntaa. / Se muistutti heitä köyhyydestä / ajasta, jolloin ei ollut rahaa verkaan. / Näin pukeutuvat vain mummot ja köyhät” (ČM, 18). Kotiseudulla puku näyttäytyy köyhyyden, ei saamelaiskansallisen itsetunnon merkinä. Runo tuo esille saamelaiskulttuurin sisäiset näkemyserot siitä, mikä on sopiva tapa tuoda esille omaa etnistä identiteettiä.

Entisin silmin

Erityisesti Lukkarin esikoiskokoelmassa näkyy voimakas vastakkainasettelu menneen ja uuden ajan välillä. Kokoelman kolmannen osaston runoissa kuvataan nostalgiseen sävyyn saamelaista perheyhteisöä, joka elää omavaraistaloudessa. Runojen puhuja on lapsi, joka kuvailee perheen elinkeinoja, riekonpyyntiä (JV, 24), kalastusta (JV, 27–28) ja lampaanhoitoa (JV, 29). Tien tulo rikkoo idyllin: ”Isä / Jovsset-serä / Áslat-ukki sanoivat / että nälkä tulee tietä myöten / Turisteja kutsuivat nälkäturisteiksi / tietä nälkätieksi / Hirveän ajan sanoivat tulevan” (JV, 31, suom. K.A.). Kalansaaliiden huononemista kuvaava runo ”Siitä ei ole niin pitkä aika” (JV, 39) viittaa rivien välissä lohiturismiin ja sen vaikutuksiin. Modernit kulkuyhteydet ja elinkeinot eivät näissä runoissa merkitse hyvinvointia vaan päinvastoin puutetta.

Perinteisen saamelaisen elämänmuodon väistyminen tulee esikoiskokoelman runoissa ilmi hyvin konkreettisella tavalla:

Koulu vieroittaa lapset väkivalloin äidinkielestään ja sitä kautta myös perheestään: ”Kuinkahan monelta lapselta jää / mummin ja ukin lämmin sana kuulematta / kun mummi ja ukki eivät uskalla / vieraalla kielellä helliä” (JV, 16, suom. K.A.). Runon isovanhemmat eivät tohdi käyttää kieltä, jonka heidän lapsenlapsensa ovat omaksuneet koulussa. Vieras kieli voi toisaalta viitata myös saameen, joka on muuttunut lapsille vieraaksi. Kahden sukupolven aikana perheen sisälle on noussut kielimuuri.

Kolonialistista koulutuspolitiikkaa toteutettiin Suomessa 1970-luvun puoliväliin saakka¹⁷ ja sitä oikeutettiin saamelaisten sivistystarpeella. Lukkarin esikoiskokoelman runossa opettajat toteavat, että ”heidän *velvollisuutensa* / on tuoda sivistys” yksinkertaisesti eläville saamelaisille (JV, 32, suom. ja kurs. K.A.). Saamelaislapset oppivat, että saamelaisuus on huonompiarvoista: ”[--] Salaa rukoilin / että jonakin päivänä minäkin / olisin yhtä hyvä kuin he / ja että jonakin aamuna heräisin / siihen ihmeelliseen valistuneeseen elämään / jota he kehuivat elävänsä” (JV, 34, suom. K.A.). Kouluaikojen halveksunnan vuoksi monet lapset päättivät kieltää saamelaisen identiteettinsä, mitä voi pitää kulttuurisen kolonisaation tavoitteiden toteutumisenä. Retorisen kysymyksen muotoon kirjoitetussa runossa Lukkari esittää kouluille epäsuoran syytöksen: ”Kuinka monta itsensä hyljännyttä saamelaislasta / onkaan koulujen omallatunnolla” (JV, 37, suom. K.A.).

Čalbmehittu – Silmämitta -kokoelman ”Kuulkaas”-runossa (ČM, 9) kuvataan, miten koulussa annettu opetus ei kohtaa saamelaislasten kokemusmaailman kanssa:

[--] Serkkuni ja minä
me opimme monta kirjaa papinkoulussa
vaikka emme me niistä paljoa ymmärtäneet
kun emme tainneet papin kieltä.
Silti moni asia jäi ihmetyttämään,
niin kuin kertomukset Jeesuksesta
joka talvellakin asui kesämaassa.
Miten olisi käynyt hänenkin hyvytensä
jos keskellä talvista Inarinjärveä
viima repäissyt lakin päästä! [--] (ČM, 9, käännös runoilijan)

Runossa on selvästi humoristisempi sävy kuin esikoiskokoelman koulukuvauksissa; kuva Jeesuksesta Inarinjärvellä on suorastaan karnevalistinen. Runon puhuja kohtaa papinkoulussa vieraan kulttuurin, jonka kieltä ja kertomuksia hän ei ymmärrä. Vastapainoksi hän kuvittelee, miten Jeesus mahtaisi pärjätä Inarissa. Pienen koululaisen mielikuvissa Jeesus näyttyy koomisena hahmona, joka ei hallitse pohjoisia luonnonvoimia. Lisäksi puhuja ihmettelee ”Jumalan pojan / pelotonta suhtautumista naisiin” ja toteaa lopuksi: ”Minun serkkutyttöni / eivät olisi sääskiluhkaakaan ommelleet / niin ylimieliselle pojalle” (ČM, 9). Runon voi nähdä jälkikolonialisena vastakertomuksena, jossa kulttuuriset valtasuhteet kääntyvät riemastuttavalla tavalla nurin.

Puhuja toteaa, että ”vieraat tytöt” ovat rohkeita uskaltaessaan opetella saamen kieltä ja käsitöitä. He ovat nykyaikaisia, työssäkäyviä naisia, jotka ovat kuitenkin valmiita omaksumaan myös perinteisiä naisen tehtäviä. Runo antaa uudenlaisen kuvan kahden kulttuurin kohtaamisesta. Saamelaiset eivät näyttäyty kolonisaation uhreina, joita pyritään sulauttamaan enemmistökulttuuriin, vaan päinvastoin: enemmistön edustajat pyrkivät sopeutumaan saamelaiseen kulttuuriin.

Elaine Showalterin kolmijakoa soveltaen voisi sanoa, että Lukkarin alkutuotannon kokoelmat edustavat vähemmistökulttuurin protestin vaihetta, jossa korostuu oppositioasetelma suhteessa enemmistöön. Vaikka Lukkarin runot eivät olekaan sävyllään pamfletinomaisia kiistakirjoituksia, niissä kuitenkin osoitetaan saamelaisiin kohdistuneita vääryyksiä. 1980-luvun alun kokoelmissa kohtaamiset enemmistökulttuurin kanssa näyttäytyvät saamelaisten kannalta tuhoisina. Runoissa korostuvat menetykset: turismi, koululaitos ja liitot ei-saamelaisten kanssa saavat aikaan muutoksia, joiden vuoksi saamelaiset joutuvat luopumaan kielestään ja perinteisestä elämänmuodostaan.

1990-luvun puolivälissä julkaistun *Čalbmehittu – Silmämitta*-kokoelman runoissa sävy on muuttunut. Runoissa nousevat esille saamelainen itsetunto ja ylpeys omasta etnisestä identiteetistä. Veli-Pekka Lehtola (1999a, 242) on kiinnittänyt huomiota siihen, että saamelaiskulttuurin voimistumisen myötä kirjailijat alkoivat peilata saamelaisuutta syvemmillä kuin pelkästä vastakohta-asenteesta ulkopuolisiin. Myös Lukkarin tuotannossa painopiste on siirtynyt saamelaisuuden sisäiseen rajanvetoon. Kuva vähemmistön ja enemmistön suhteista näyttäytyy uudessa valossa: enemmistö voi myös tukea saamelaiskulttuuria.

Viitteet

¹ Myös Kathleen Osgood Danan väitöskirja *Áillohaš the Shaman-Poet and his Govadas-Image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää* (2003) keskittyy saamelaiseen kirjallisuuteen, erityisesti Nils-Aslak Valkeapään tuotantoon. Veli-Pekka Lehtolan väitöstutkimus *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* (1997) käsittelee pääosin suomenkielisten kirjailijoiden kirjoittamaa lappilaista kirjallisuutta, mutta yhdessä alaluvussa syvennyttään kahden saamelaisen kirjailijan, Pedar Jalvin ja Hans-Aslak Gutturmin, teoksiin.

² Nykyisin puhutaan saamelaiskielistä saamen murteiden sijaan. Saamelaiskielet muodostavat jatkumon, jossa kielirajat ovat joissakin kohtaa jyrkempiä, toisissa taas murrerajanomaisia. (Kulonen 1994, 96–97).

³ Tällöin ilmestyi mm. ensimmäinen saamenkielinen romaani, Eino Gutturimin *Árbeetan luohi* (Perintömaan joiku, 1981).

⁴ Kirsti Palton lisäksi suomennettuja saamelaisia romaanikirjailijoita ovat Jovvna-Ánde Vest (*Ēáhcegáddái nohká boazobálggis* 1988, suom. *Poropolku sammaloituu* 1990) sekä Rauna Paadar-Leivo (*Goalsenjárge* 1994, suom. *Vieras talvi* 1997). Saamelaisessa nykyromaanissa kuvataan usein saamelaiskulttuurin murrosta, perinteisen elämäntavan ja uuden ajan vastakohtaisuutta, entisestä luopumista ja sopeutumista uuteen (Lehtola 1999a, 243).

⁵ Kattavin suomenkielinen esitys saamelaisesta kirjallisuushistoriasta on Veli-Pekka Lehtolan artikkeli ”Saamelaiskirjallisuus uuden ja vanhan risteyksessä” (1995).

⁶ Saamelaista ”oman äänen löytymistä” kuvastaa se, että Saban kansallislaulun rinnalle on viime vuosikymmeninä noussut kansallisjoiku ”Sámeeatnan duoddariid”, Saamenmaan tunturit (ks. Lehtola 1995, 39).

⁷ Vuokko Hirvonen (1994b, 124) toteaa, että samoin kuin kalevalainen runous on suomalaisen runouden kivijalka, saamelainen lyriikka pohjaa joikurunouteen: sekä joiuissa että saamelaisissa runoissa käytettyjen kuvien elementit nousevat luonnosta (Ks. myös Hirvonen 1999, 146, 158). Hirvonen (1994a, 113) tuo esille sen, että suullisen kertomaperinteen voimakkuudesta huolimatta saamenkielinen epiikan saralla ollaan vasta hakemassa omia linjoja. Kirjallisuudentutkija Harald Gaski toteaa samaa: ”Proosassa etsitään edelleen muotoa, joka toisaalta arvostaisi ja käyttäisi hyväkseen perinteisiä kerrontatapoja ja toisaalta kuitenkin kiinnostaisi nykyajan lukijaa, joka tuntee myös muuta kuin saamelaista kirjallisuutta” (Gaski 1991, 44).

⁸ Merkille pantavaa on se, että rapmusiikki oli alun perin nimenomaan vähemmistön, afrikkalais-amerikkalaisen vastakulttuurin, ilmaisumuoto.

⁹ Saamelaisiin kohdistuvasta ”aitouden” vaatimuksesta ja kulttuurin konservoimisesta kirjoittaa Nils-Aslak Valkeapää pamfletissaan *Terveisiä Lapista* (1971). Artikkelissaan ”Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä” (1999b) Veli-Pekka Lehtola käsittelee stereotyyppistä mielikuvaa ”aidosta lappalaisesta”, jonka olemukseen on perinteisesti liitetty vanhakantaisuus: nykyaika on suljettu kokonaan saamelaisuuden ulkopuolelle.

¹⁰ 1990-luvulla ilmestyivät jälkikoloniaalista tutkimusotetta soveltavat antologiat *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus* (1994, toim. Marjo Kylmänen) sekä *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta* (1995, toim. Matti Savolainen). Näistä jälkimmäinen esittelee suomalaisten vähemmistöjen, myös saamelaisten kirjallisuutta. Tuorein Suomessa julkaistu jälkikolonialismia edustava antologia on Pirjo Ahokkaan ja Lotta Kähkösen toimittama *Vieraaseen kotiin. Kulttuurinen identiteetti ja muuttoliike kirjallisuudessa* (2003). Teoksessa käsitellään Yhdysvaltain, Karibian ja Euroopan jälkikoloniaalista kirjallisuutta.

¹¹ Vuokko Hirvonen (1999, 37) tosin toteaa, että jos jälkikolonialismi ymmärretään vain kolonialismista vapautuneiden kansojen kirjoittaman kirjallisuuden tutkimukseksi, se ei sovellu saamelaiskirjallisuuteen, sillä saamelaisalueilla vuosisatainen kolonisaatio jatkuu edelleen. Hän kuitenkin kirjoittaa, että jälkikolonialismin käsitteistö sopii hyvin saamelaiskirjallisuuden analysoimiseen. Rauna Kuokkanen (2000, 166) huomauttaa, että edelleen jatkuvien kolonisaatioprosessien vuoksi käsitettä ”jälkikolonialismi” on kritisoitu, ja monet käyttävät mieluummin termiä ”uuskolonialismi”.

¹² Kuten suomalaisetkin kansallispuvut, myös saamelaispuvun mallit vaihtelevat alueittain. Valtioiden rajat eivät ole saamelaisten kulttuurialueiden rajoja: pukumallit ovat samankaltaisia esimerkiksi Suomen Enontekiöllä ja Norjan Kautokeinossa.

¹³ Riskut ovat hopeisia tai kullattuja rintasolkia, joilla kiinnitetään pukuun kuuluva huivi.

¹⁴ Runossa mainittu ”Altajoen patokiista” viittaa Alta-Kautokeino-vesistön patoamiseen, jota vastustettiin mielenosoituksin 1970-luvun puolivälistä saakka. Vastustajat olivat alun perin norjalaisia luonnonsuojelujärjestöjä, mutta kiistan pitkittyessä vastarinta muuttui saamelaisten, padottavan alueen alkuperäiskansan, oikeuksien peräämiseksi. Alta-asiasta tuli saamelaisasia viimeistään silloin, kun joukko saamelaisia ryhtyi nälkälakkoon Norjan eduskuntatalon edustalla vuonna 1979. (Bjørklund 2000, 38–41.)



¹⁵ Komsio on puusta ja poronnahasta valmistettu koristeellinen kätkyt.

¹⁶ Esimerkiksi Elle Marie Varsin romaani *Kätjä* (1986) ja Kerttu Vuolabin nuortenromaani *Èeppari èàrábus* (1994, Pinko pahus) kuvaavat saamelaislasten kouluaikaisia asuntolokokemuksia. (Ks. Hirvonen 1999, 132–138; Vuolabin teoksesta myös Kuokkanen 2000, 162–166.)

¹⁷ Vielä 1970-luvun alussa kaikkien Suomen saamelaisalueen koulujen opetuskielenä oli yksinomaan suomi, vaikka monet koulutulokkaat osasivat ainoastaan saamea. Käännekohtana voidaan pitää vuotta 1975, jolloin saatiin lupa ylimääräisten saamenkielisten opettajien palkkaamiseen. (Aikio-Puoskari 2001, 185–186.)

Lähteet

AIKIO, MARJUT 1999: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtonen ja Mervi Autti. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi. 56–63.

AIKIO-PUOSKARI, ULLA 2001: *Saamen kielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa. Tutkimus saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

BJØRKLUND, IVAR 2000: Sápmi – nášuvdna riegáda. Tromsø: Tromsø museum.

GASKI, HARALD 1991: Katsaus saamelaiseen kirjallisuuteen. *Kirjoittava käsi ylittää pitkälle*. Ohcejohka: Girjegüisa. 38–55.

HAKKARAINEN, MARJA-LEENA 1998: Itä pilkku länsi. Postmodernit kielipelit ja postkoloniaalinen konteksti Salman Rushdien novellissa ”Rubiinitohveleiden huutokaupassa”. *Interteksti ja konteksti*. Toim. Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen. Helsinki: SKS. 149–164.

HIRVONEN, VUOKKO 1994a: Saamelaisten kirjallisuus ja taide. *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS. 101–121.

HIRVONEN, VUOKKO 1994b: Morsianjoiusta nykyryiikkaan. *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS. 122–129.

HIRVONEN, VUOKKO 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

KORPIJAAKKO, KAISA 1989: *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa. Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.

KORPIJAAKKO-LABBA, KAISA 2000: *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa. Kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Kautokeino: Sámi instituutta.

KULONEN, ULLA-MAIJA 1994: Saame kielikunnassaan. *Johdatus saamentutkimukseen*.

Jopi Nyman

Englantilaisuus, kansallinen identiteetti ja globalisaatio

Lectio praecursoria Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa 14.5.2005. Väitöskirja *Imagining Englishness: Essays on the Representation of National Identity in Modern British Culture*.

Kun karibialainen kirjailija, historioitsija ja intellektuelli C.L.R. James saapui Lontoon vuodelta 1932 helmikuussa, hän kirjoitti kotisaarensa Trinidadin *Port of Spain Gazette*-sanomalehteen joukon kolumneja, jotka on hiljattain julkaistu teoksena *Letters from London* (2003). Monien muiden maahanmuuttajien tavoin James tarkkaili paikallisia asukkaita, heidän elämäntapaansa ja arvojaan, ja analysoi niitä karibialaisen miehen näkökulmasta. Kirjailijan uralle aikonut James piti Lontoota ja erityisesti Bloomsburyä, opiskelijoiden, taiteilijoiden ja intellektuellien kaupunginosaa, ilmapii- riltään aivan poikkeuksellisen hedelmällisenä. Joka illalle oli tarjolla mielenkiintoisia kirjailijoiden ja tiedemiesten luentotilaisuuksia, ja James raportoi muun muassa Edith Sitwellin luennolta. Toisaalta James puhuu avoimesti englantilaisesta rasismista ja sen eri muodoista, erityisesti englantilaismiesten vihamielisestä suhteesta mustiin.

Väitöskirjatutkimukseni *Imagining Englishness: Essays on the Representation of National Identity in Modern British Culture* (2005) kannalta mielenkiintoisin Jamesin kirjoituksista on elokuussa 1932 julkaistu ”The Nucleus of a Great Civilization”, jossa hän pyrkii määrittämään sen, mikä erottaa englantilaiset ”meidän väestämme kotona” (2003, 122; suom. JN). Lontoosta James ei sanojensa mukaan tätä kuitenkaan löydä, eikä hän muutenkaan kerro olevansa erityisen vaikuttunut suurkaupungin vilkkaasta liikenteestä tai korkeista rakennuksista. Kansakunnan keskuksen suurmiehet ja poliitikot osoittautuvat samanlaisiksi saamattomiksi nahjuksiksi kuin muualla: ”Suuret poliittiset hahmot. Ne miehet, joiden nimet tunnetaan joka kotitaloudessa. Heidän teostensa lukeminen on yksi asia. Heidän kuuntelemisensa aivan toinen” (2003, 116). Ihanteellista englantilaisuutta ei löydy myöskään tavallisista kadunmiehistä, joiden puolestaan kerrotaan tuhmaavan aikaansa korkeakulttuurin asemasta sanomalehtien sunnuntainumerojen urheilu- ja skandaaliuutisten parissa. Jamesin sanojen mukaan he ovatkin ”henkisesti keskenkasvuisia” (2003, 122).

Todellisen englantilaisuuden James löytää vasta Pohjois-Englannista, Yorkshires- sa sijaitsevasta Nelsonin maalaiskaupungista, jota hän vertaa San Fernandon pikkukaupunkiin Trinidadilla. Kansakunnan ’ydin’ hahmottuu hänelle kerrotusta tarinasta

bangladeshiläissyntyistä Monica Alia. Näiden kirjailijoiden – ja monien muiden brittiläisten nykykirjailijoiden – teoksissa aiemmat ajatukset puhtaasta englantilaisuudesta ja kansallisen identiteetin tehtävistä osoittautuvat ideologisiksi fantasiaiksi, jotka ovat palvelleet poliittisia päämääriä.

Kansallista identiteettiä käsittelevä yhteiskuntatieteellinen tutkimus on usein tarkastellut kansallisia liikkeitä ja niiden eksplisiittisesti ilmaistuja etnis-poliittisia ohjelmia osana kansallisvaltion rakentamista. Toisaalla tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota niihin tapoihin, joilla ihmiset kuvaavat omaa kansallista identiteettiään, tai niihin stereotyyppiin käsityksiin, joita heillä on muiden kansallisten ja etnisten ryhmien jäsenistä. Omassa tutkimuksessani olen pyrkinyt lähestymään englantilaisuutta hieman toisella tavoin: ymmärrän kansallisen identiteetin rakentuvan kulttuurisesti ja diskursiivisesti. Kirjalliset ja populaarikulttuurin tekstit rakentavat käsityksiä usein ihannoidusta kansallisesta identiteetistä, tässä tapauksessa hyväksytyistä tavoista olla englantilainen. Kansallisen identiteetin representaatioiden analyysin voi ajatella tarjoavan tietoa siitä, mistä haastatteluissa saatetaan vaieta. Tapaukseni osoittavat, että arkielämän ja populaarikulttuurin tasolla diskursiivisesti muodostuvat ajatukset kansallisesta identiteetistä muokkaavat yhä edelleen toimintaa sekä sitä ohjaavia arvoja, vaikka kansakunnan merkitystä onkin viime vuosina vähätelty. Samaten erilaiset ajatukset ja fantasiat kansallisesta identiteetistä nivoutuvat mitä erilaisimpiin kulttuurisiin käytäntöihin ja teksteihin. Tähän on viitannut myös kulttuurisosiologi Arjun Appadurai (1996), jonka mukaan juuri mielikuvituksella on keskeinen rooli rakennettaessa yhteisöllisiä mielikuvia ja kokemuksia globalisaation aikakaudella.

Teoreettisesti lähestymistapani pohjautuu ns. modernistiseen kansallista identiteettiä tutkineeseen koulukuntaan, erityisesti Benedict Andersonin käsitykseen (1991) kansakunnasta kuviteltuna yhteisönä, sekä jälkikoloniaalisten yhteiskunta- ja kulttuuriteoreetikkojen (Stuart Hall, Edward Said ja Homi Bhabha) ajatuksiin kansallisen identiteetin rakentumisesta representaatioiden ja kertomusten kautta. Kansakunta voidaan määritellä laajan ihmisjoukon yhdistävinä kertomuksina, jotka tarjoavat ihmisille ajatuksia heidän alkuperästään ja kohtalostaan. Esimerkiksi Homi Bhabha (1990) esittää, että kansakunta on olemassa kertomuksena: erilaisten historiallisten, poliittisten ja elämäkerrallisten tekstien kautta kansakunta keksii itsensä aina uudelleen diskursiivisesti. Näissä tarinoissa korostuvat ajatukset kansan missiosta ja historiasta, ja niiden ominaispiirteet vaihtelevat erilaisissa historiallisissa ja yhteiskunnallisissa tilanteissa. Esimerkiksi tällaisesta kansakunnan kuvittelemisesta otan kuuluisan englantilaisen eläinkirjailija Richard Adamsin vuonna 1972 julkaistun teoksen *Ruohometsän kansa* (engl. *Watership Down*), johon sisältyvä kertomus ”Tarina kuninkaan salaataista” korostaa kansakunnan myyttisen kaniinisankari El-ahrairahin roolia kansansa pelastajana ja esi-isänä:

Kuningas Darzin hallitsi aikansa maailman suurinta ja rikkainta eläin-

teessa johonkin toiseen. Jo George Herbert Mead (1968) korosti lapsen identiteetin rakentuvan merkityksellisten toisten kautta, jolloin sosialisatiossa nämä yhteiskunta ja sen arvoja edustavat toiset välittävät yhteisön arvojärjestelmää lapselle. Identiteetin rakentumista pidetään jatkuvana prosessina, ja kiinteän identiteetin asemasta myöhäismoderni subjekti liukuu identiteettipositiosta toiseen (ks. Hall 1999). Vaikka identiteetti ei käsitteenä ole kiinteä ja pysyvä, kansallinen identiteetti esitetään usein ikaikaisena ja muuttamattomana, sillä sen tarkoituksena on taata meidän ja heidän välisen eron pysyvyys.

Kun englantilaisuutta tarkastellaan jälkikoloniaalisen teorian kautta, kolonialismin ja kolonialistisen ajattelun huomataan olleen merkittävässä roolissa omaa ihannoitua identiteettiä rakennettaessa. Kuten esimerkiksi Edward Said (1995) on osoittanut, kolonialistisen diskurssin representaatiot Toisista korostavat heidän olevan kehittymättömiä ja kyvyttömiä rationaaliseen ajatteluun. Ihanteellinen englantilaisuus rakentuu samalla tavoin rodullistavien ja etnistävien prosessien kautta, minkä jokainen kolonialistisia seikkailuromaaneja harrastanut tietää (see Bristow 1991). Englantilaisen herrasmiehen asuun pukeutuva ja hänen laillaan käyttäytyvä afrikkalainen tai intialainen on tällaisessa ajattelussa kummajainen, luonnonoikku, jota samanaikaisesti halveksitaan ja pelätään. Koloniaalinen Toinen esitetään usein myös heikkona antaen sille feminisoivia piirteitä, mikä korostaa oman identiteetin maskuliinista rationaliteettia. Ekskluusion kautta rakentuneen englantilaisuuden pitkä historia on heijastunut vahvoina ennakkoluuloina muun muassa maahanmuuttajia kohtaan. Kaikki kansalliset identiteetit rakentuvat samalla tavoin. Esimerkiksi englantilaisuuteen liittyy se sosiologi Stuart Hallin korostama piirre, että ”olla englantilainen on tuntee itsensä suhteessa ranskalaisiin, ja kuumaverisiin Välimeren ihmisiin, ja intohimoiseen, traumatisoituneeseen venäläiseen sieluun. Menet ympäri maailman, ja kun tiedät, millaisia kaikki muut ovat, sitten olet, mitä he eivät ole” (1991, 21). Englantilaisuuden Toiseksi joutumista ovatkin saaneet kokea niin skotit, irlantilaiset kuin muitakin kansallisuuksia edustavat.

On syytä korostaa, että edellä kuvatun kaltainen ihannoitu englantilaisuus on fantasia, vaikka sillä on toki materiaalisia vaikutuksia, ja se on saanut kritiikkinsä viime vuosikymmenten aikana brittiläisen yhteiskunnan muuttuessa. Yksi osa kritiikistä on tullut jälkikoloniaalisen brittiläisen kirjallisuuden ja kulttuurin kautta, jossa käsitys muuttumattomasta ja homogeenisestä englantilaisuudesta on osoitettu virheelliseksi. Kuten Hanif Kureishin *Esikaupunkien Buddha* (*Buddha of Suburbia*)-romaanin kertoja sanoo kertomuksensa aluksi:

Nimeni on Karim Amir ja olen perienglantilainen, melkein. Minua pidetään usein vähän omituisena englantilaisena, tavallaan uutena lajina, sillä juureni ovat kahdessa vanhassa historiassa. Mutta siitä viis – olen englantilainen (joskaan en ylpää siitä) Etelä-Lontoon esikaupungeista ja menossa jonnekin. Se että olen levoton ja ikävystyn helposti johtuu ehkä tästä maanosien ja veren sekoituksesta, siitä että olen kotoisin sieltä ja täältä, että kuulun ja en kuulu. Tai ehkä

Lähteet

- ADAMS, RICHARD 1983 / 1972: *Watership Down*. London: Penguin.
- ANDERSON, BENEDICT 1991: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- APPADURAI, ARJUN 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BHABHA, HOMI K. 1990: Introduction. *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge. 1-7.
- BHABHA, HOMI K. 1994: *Location of Culture*. London: Routledge.
- BRISTOW, JOSEPH 1991: *Empire Boys. Adventures in a Man's World*. London: HarperCollinsAcademic.
- BROMLEY, ROGER 2000: *Narratives of a New Beginning. Diasporic Cultural Fictions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- COLLS, ROBERT AND PHILIP DODD (EDS.) 1986: *Englishness. Politics and Culture 1880-1920*. London: Croom Helm.
- GRIMSHAW, ANNA (ED.) 1994: *The C.L.R. James Reader*. Oxford: Blackwell.
- GUNNING, DAVE 2004: Anti-Racism, the Nation-State and Contemporary Black British Literature. *Journal of Commonwealth Literature* 39:2. 29-43.
- HALL, STUART 1991: The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Ed. Anthony D. King. London: Macmillan. 19-39.
- HALL, STUART 2000: Conclusion: The Multi-Cultural Question. *Un/Settled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions*. Ed. Barnor Hesse. London: Zed. 209-241.
- HALL, STUART 1999: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- HOBBSBAWM, ERIC AND TERENCE RANGER (EDS.) 1992: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMES, C.L.R. 2003: *Letters from London*. Ed. Nicholas Laughlin. Oxford: Prospect Press.
- KUMAR, KRISHAN 2003: *The Making of English National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUREISHI, HANIF 1991 / 1990: *Esikaupunkien Buddha*. Suom. Seppo Lopenen. Helsinki: WSOY.
- MEAD, G.H. 1968: *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NYMAN, JOPI 2005: *Imagining Englishness. Essays on the Representation of National Identity in Modern British Culture*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja 73. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- SAID, EDWARD 1995 / 1978: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.

runoilla, jotka hahmottavat voimakasta elämäntunnetta sekä uutta yksilöllisyyttä ja yhteisöllisyyttä, on esteettisen näkemysensä puolesta vahva yhteys filosofin tuotantoon. Haapala puhuu runoilijan ja filosofin välisestä tekstuaalisesta vuoropuhelusta tähtiystävyytenä. Kyseessä on Nietzschen antama nimitys ystävyydelle, joka kestää aatteellisten kumppanien vieraantumisen, tuntemattomaksi muuttumisen ja keskinäisen vihollisuuden. Vahvan, omin ehdoin toimivan, naisen kuvaa luonnostelevaa runoilijaa ja naisvihamielisyydestään tunnettua filosofia yhdistää Haapalan mukaan päämäärien samankaltaisuus. Molempien monimieliset, oikukkaat tekstit suuntautuvat vahvasti tulevaisuuteen kuvitellessaan uusia elämänmahdollisuuksia.

Selvittämällä nietzscheläisten pohjatekstien merkityksiä *Dikter*-kokoelmassa Haapala täyttää aukon Södergran-tutkimuksessa, joka käsittää satoja kartoituksia eri kielillä. Yksin tieteellisten monografioiden ja väitöskirjojen määrä nousee liki kahteenkymmeneen. Tässä mittavassa tutkimusperinteessä Haapalan väitöskirja ottaa paikkansa ensimmäisenä suomeksi kirjoitettuna selvityksenä, joka tutustuttaa suomenkielisen lukijakunnan paitsi Södergranin tuotantoon myös sen synnyttämään tutkimustraditioon pääpiirteissään.

Korostaessaan kokoelmien välisiä jatkuvuuksia, aatteiden ja tyylien limitty mistä ja niiden vähittäistä muuttumista Haapala tulee liittäneeksi itsensä nykytutkijoiden enemmistöön. Sitä hän tekee

myös intertekstuaalisella metodillaan, joka vakiintui Södergran-tutkimuksiin 1990-lukuun mennessä korvaten aiemman vertailevan tutkimuksen. Oman lisänsä keskusteluun Haapala tuo painottamalla kohdetekstien lähiluvun merkitystä, runon ilmaisutavan ja muodon huomioon ottamista. Tarkoilla analyyseillaan muun muassa runojen puhetilanteista hän onnistuu tuomaan uusia näkökulmia keskusteluun ja haastamaan aiempia tulkintoja sekä yksittäisistä runoista että kokoelman rakenteesta. Kokonaiskartoituksina Haapalan luennat ovat kuitenkin melko maltillisia, eivätkä ne muuta ratkaisevasti olemassa olevaa Södergran-kuvaa. Vaikka tämän voi sinällään ajatella johtuvan Södergran-tutkimuksen ajantasaisuudesta, olisin mielelläni lukenut rohkeampiakin johtopäätöksiä.

Tutkimuksensa loppuluvussa Haapala syvennyy pohtimaan, mikä motivoi puhujaroolien moniäänisyyttä ja aatteellisesti jyrkkiä siirtymiä. Lukemalla tarkoin paitsi tutkimuskohdettaan myös Södergranin kirjeitä ja julkisia lausumia hän päättelee kysymyksen olevan siitä, että Södergran tahtoo kokea totuutenaan ne aatteelliset asemat, joita hän luo. Haapalan mukaan Södergrania ajaa ristiriitoin tahto löytää itselleen pätevä totuus. Koelman moniäänisyyden redusoinen runoilijan tahtoon tai ylipäätään yhteen selitysmalliin tuntuu paitsi ongelmalliselta myös tarpeettomalta, etenkin kun väitöskirja tarjoaa ilmiöön toimivampiakin ratkaisuehdotuksia, modernista ambigui teetista emansipatorisiin tendensseihin.

kiinnostavaan ilmestymisvuoteen. Tutkimuskohteen radikaalimmalla historiallismisella olisi ehkä ollut mahdollista tarjota täsmällisempiä perusteluja sille, mitä Södergranin modernismi merkitsee. Tarkempi lajiluenta on tehtävä, jonka Haapala jättää tutkimuksen lopussa turhanakin vaatimattomasti jatkotutkimuksen ratkaistavaksi.

Haapalan tutkimus keskustelee hyvin aiemman tutkimusperinteen kanssa, tarkentaa edellisiä tulkintoja ja viittoaa eteenpäin antamalla tarttumapintaa uusille tutkimuksille. Sen ehdottomat ansiot ovat oivaltavissa luennoissa, jotka myös varsin hyvin kirjoitettuin tempaavat mukaansa. Kun Haapala kiittää Edith Södergrania teoksista, joita hänen oli ilo lukea, hänen vilpittömyyteen on helppoa uskoa. Tämä lukemisen ilo ja Södergranin tuotannon syvä tuntemus näkyvät nimittäin monin tavoin Haapalan tutkimuksesta, ja siksi hänen väitöskirjansa antaa puolestaan aihetta erityisiin kiitoksiin. Haapalan hienovaraisia runoanalyysieja näkisi mielellään hyödynnettävän yliopistojen lyriikanopetuksessa.

Marjut Kähkönen

Enkelielämän esityksiä, naisia ja noitia

Susanna Itäkare: *Emme ole enkeleitä. Katolisten naissääntökuntalaisten sukupuoli-tetut representaatiot 1900-luvun loppupuolen romaaneissa.* <http://ethesis.helsinki.fi> Helsinki: Helsingin yliopisto, 2005. 356 s.

Susanna Itäkareen yleisen kirjallisuustieteen väitöstutkimus on ensimmäinen suomenkielinen laaja esitys erityisesti roomalaiskatoliseen luostarielämään vihkittyneiden naisten kaunokirjallisista representaatioista. Koska luostarielämä ja koko luostarikirjallisuuden laji ovat suomalaiselle tutkimukselle varsin vieraita alueita, on ilahduttavaa, että teos on ilmestynyt suomeksi. Suomenkielisyyttä tosin olisi voinut olla vielä enemmänkin: eiköhän *subgenre* käänny suomeksi alalajiksi ja kristalloituminen lienee kiteytymistä. Miksi poikkeuksetta lajin sijasta terminä esiintyy genre? Teoksen aloittaa lyhyt johdanto, jossa tekijä esittelee tarkemmin katolista käsitystä luostarielämästä. Samassa yhteydessä hän esittelee lyhyesti myös käyttämiään genren ja geneerisyyden käsitteitä. Alastair Fowleria seuraten hän tulkitsee genren kirjoittamista ja lukemista ohjaavaksi kommunikatiiviseksi kategoriaksi. Tekijä toteaa, ettei geneerinen määritelmä luostarisarjallisuus sulje pois monia muita rinnakkaisia lajimääritelmiä, mutta erityisesti luostarisarjallisuuden ja romanssin samanaikaisuus osoittautui analyysiteosten perusteella ongelmalliseksi. Koska

Olin yllättynyt huomattessani, ettei tekijä edes maininnut kysymystä nunna-termin käytöstä yhtä lailla ei-kristillisten uskontojen kuin kristillisten kirkkojenkin yhteydessä. Onhan maailmassa muun muassa buddhalaisia, jainalaisia ja Ananda Marga -liikkeeseen kuuluvia naisia, joiden kohdalla juuri nunna on paras käännös kuvaamaan heidän positiotaan sekä uskonnollisen yhteisönsä jäsenenä että suhteessa pelastukseen. Toinen sellainen joukko nunnia, jonka näkymättömyyttä tutkimuksessa kummeksuin, ovat anglikaaniset naissääntökuntalaiset. Heitä on sekä aktiivisia että kontemplatiivisia, ja heidän kuvauksiaan on englanninkielisessä kaunokirjallisuudessa.

Miehennimiset naiset ja enkelit

Väitöskirjan pääosan muodostaviin teosanalyyseihin paneutumista auttaa tekijän katsaus katolisten luostarisarten kirjallisten representaatioiden historiaan ranskalaisella ja englantilaisella kielialueella. Nykyisiinkin luostarisaresityksiin vaikuttavaksi hahmoksi osoittautuu lupauksistaan poikennut nunna. Vaikka analysoitavat romaanit nyt tulevatkin Ranskasta, Englannista, Yhdysvalloista ja Kanadasta ja tekijä perustelee rajauksen vetoamalla kielitaitoonsa, rajauksen tarkempi eksplikoiminen olisi minusta ollut paikallaan. Kaikille edelle mainituille maillehan on tyypillistä, että niissä katolilaiset muodostavat joko suuren uskonnollisen vähemmistön tai ovat yksi suuri kirkkokunta muiden joukossa. Kai-

kissa niissä suuriin poliittisiin muutoksiin kytkeytyneen katolisuuden historia on mutkikas, eikä katolisuudella ole niissä kulttuurisen valtakurssin asemaa. Nykyisyyttä leimaa katolisuuden asettuminen usein vastakulttuuriseksi haastajaksi yhtäältä sekulaarille maailmankuvulle sekä toisaalta muille kristillisille ja ei-kristillisille suuntauksille.

Jäinkin kaipaamaan jonkinasteista pohdintaa siitä, miten kilpailuasema heijastuu tutkittujen teosten käsityksissä katolisuudesta ja naiseudesta. Millä tavoin perinteisesti hegemonisen katolisten maiden (Italia, Espanja, Portugali tai Latinalaisen Amerikan maat) luostarikirjallisuuden nunnarepresentaatiot kenties poikkeavat nyt tarkastelluista? En kaippaa laajaa paneutumista esittämiini kysymyksiin vaan lähinnä työn selkeämpää kontekstoimista ja valitun korpuksen erityispiirteiden selkeämpää tematisoimista. Tarkastelun arvoista lienee, kuinka erot katolisuuden asemassa ja eri maissa virinneiden feminististen teoriakeskusteluiden painotukset mahdollisesti vaikuttavat tutkittujen teosten luostarisarkuvauksiin. Vaikuttaa myös siltä, että valittu sukupuolieroon keskittyvä, universalisoiva teoriaparadigma tuskin on tuottavin valinta avaamaan kysymyksiä luostarisarten sukupuolittuneista esittämistavoista. Erityisesti kummastelen irlantilaisten nunnarepresentaatioiden puuttumista analysoitavien teosten joukosta, sillä englanniksi kirjoitettujen irlantilaisteosten kuva katolisuudesta ja luostarielämästä voisi poiketa kiinnostavasti nyt korpuk-

lestaan on nunnien ja noitien representaatioihin keskittyvä neljäs luku, jossa vahvasti psykoanalyttinen teoriakehys ja aiempaa romantisoimattomampi kuva luostarielämästä mahdollistivat varsin kiinnostavat luennat Anne Hébertin ja Aldous Huxleyn romaaneista.

Väitöskirjassa tarkasteltu enkelikuvasto sekä siihen liittyvä keskustelu naissukupuolen ylittämisestä ja maskuliinisuuden luostarikontekstissa saamat merkitykset olisivat nähdäkseni kaivanneet laajempaakin teoreettista tarkastelua. Selittääkö ainoastaan ”kunniamieheys” vanhan käytännön, jossa sisaret saavat suojelijakseen usein nimenomaan miespyhimyksen ja siten luostarinimekseen miehen nimen? Millä tavoin enkelikuvasto ja maskuliininen nimeämiskäytäntö alleviivaavat hierarkkista sukupuolikäsitystä, johon luostarilaitoksessa on sitouduttu? Siinä ainoa tapa osoittaa (tavoiteltua) sukupuolettomuutta on sukupuolineutraaliksi tulkittu maskuliinisen koodiston käyttäminen. Yksi tutkimuksen keskeisiä kuvia on enkeli, puhutaanhan luostarielämästäkin perinteisesti enkelielämästä. Olisi kannattanut paneutua enemmänkin pohtimaan enkelikuvaston ja nimityskäytäntöjen syvällekäyvää maskuliinisuutta. Enkelien kohdalla toistuu sama logiikka kuin nunnien miehisissä nimeämisisissä: virallisesti enkelit ovat sukupuolettomia, mutta juuri siksi heidät on Vanhan testamentin perinteestä alkaen mielletty maskuliiniseksi. Onhan esimerkiksi enkeleistä kuuluisin, Lucifer, mitä selkeimmin maskuliiniseksi tulkittu hahmo. Maskuliinisuus ja korkea

asema taivaallisessa hierarkiassa on olennainen osa arkkienkeleihin/ylienkeleihin liittyvää kuvastoa. Heistä erityisesti viestintuoja Gabrieliin viitataan useassa analyysiromaanissa. Kenties enkelihahmon maskuliinisuus avaisi luostarisaruuden jännitteistä suhdetta sukupuolisuuteen kiinnostavammin kuin sen yhdistäminen myöhempään viktoriaaniseen *kodin enkeli* -kuvastoon. Enkelirepresentaatiot ovat voineet vaikuttaa huomattavasti kuvastoon, jossa ruumiittomuus ja viriiliys edustavat tavoiteltua irtiottoa seksuaalisuudesta – nunnille tarjottua ideaalia, joka näkyy myös eriaikaisissa fiktiivisissä esityksissä.

Tutkimuksessa (varsin romantisoitu) selibaatti tulkitaan naisen mahdollisuudeksi toteuttaa seksuaalisuuttaan heteroseksuaalisesta reproduktioajattelusta riippumattomana, jolloin nainen/nunna määrittyy miessuhteen sijasta jumalasuhteen kautta. Kriittinen kysymykseni seurailee tässä feminististen systemaattisen teologian harjoittajien pohtimaa jumalapuheen ongelmaa: eikö jo pelkkä pitäytyminen puheeseen Jumalasta ja Jumalan Pojasta ylläpidä historiallista sidosta, jossa naiset/nunnat määrittyvät itse asiassa heteropatriarkalisessa suhteessa maskuliinisiin ja hegemonisia valtasuhteita ylläpitävin termein määriteltyyn transsendenttiin? Edellyttääkö johdonmukainen feministisen ajattelun ulottaminen patriarkalaisen kristinuskon tarkasteluun myös luopumista puheesta ”Jumalasta” ja pyrkimyksiä puhua transsendentista toisin? Poikkiteollinen väitöskirja nos-

Ruohonen analysoi Joensuun romaaniin henkilökuvausta pyrkien valottamaan näiden identiteettiä ja sosiaalisia suhteita. Tekijän mukaan romaaneissa ”esiintyvien henkilökuvausten /---/ kautta on mahdollista ymmärtää, millaista kuvaa sosiaalisesta todellisuudesta sarja rakentaa”. Ruohosen tavoitteena on löytää Joensuun romaaneille ominainen yhteiskunnan kriittinen representaatio ja ne keinot, joiden avulla tätä representaatiota tuotetaan.

Ruohosen tutkimus päättyy korostamaan Joensuun tuotannosta luettavan yhteiskuntakuvauksen ”totuudellisuutta”. Joensuu käsittelee rikoksen kautta ihmisten välisiä sosiaalisia suhteita, joihin yhteiskunnallinen tilanne antaa oman kehityksensä. Vaikka Joensuu karrikoi, yksinkertaistaa ja tyypittelee, hänen kirjojensa yhteiskunnallinen todistusvoima säilyy.

Metodologisenä välineenä Ruohosen väitöskirjassa kulkee nk. kriittinen kulttuurintutkimus, joka Ruohosen käyttämänä tarkoittaa lähinnä sosiologista tutkimusotetta. Samalla tekijä irtisanoutuu tekstiin keskittyvästä näkökulmasta korostaen kuitenkin käyttämänsä metodin pluralismia. Tässä yhteydessä pluralismi – tai triangulaatio, mitä termiä Ruohonen sosiologisesti virittyneenä mieluummin käyttää – tarkoittaa sekä sosiologisen, kriminologisen että kirjallisuustieteellisen teorian, käsitteiden ja aineiston hyväksikäyttöä. Tuloksena on eri tieteenaloja yhdistämään pyrkivä tutkimuksellinen kokonaisuus, jonka pluralistiselle lähtökohdalle löydetään motiivi tutkittavan

kohteen omasta yhteiskunnallisesta ja realistisesta luonteesta.

Ruohosen mukaan yhteiskunnallisuus määrittää niin vahvasti Joensuun rikosromaneja, että niiden tutkimuskaan ei voi tätä sivuuttaa. Se, mikä menetetään Joensuun tuotannon kerronnallisessa mielenkiinnossa, voitetaan sen yhteiskuntakuvan tuoreudessa.

Tutkimuksessaan Ruohonen hyödynittää näin sosiologisesti painottunutta kirjallisuutta alkaen Alapurosta ja Allardtista Beckin ja Durkheimin kautta Habermasiin, Stuart Halliin ja Baumaniin. Vain muutamia mainitakseni. Kirjallisuustieteellinen aineisto rajoittuu lähinnä joihinkin yksittäisarikkeleihin, lajikohtaisiin kokonaisesityksiin tai teoreettisiin erityistutkimuksiin. Tekijän näkemys kriittisen kulttuurintutkimuksen rajoista tai rajoitteista vaikuttaa siten hieman turhankin yksioikoiselta. Kontekstuaalisoinnin tärkeyteen viitaten Ruohonen tosin toteaa oman työnsä edustavan tekstin tutkimusta, mikä työn kokonaisuuden huomioon ottaen tuntuu hieman oudolta. Mihin tekstiin Ruohonen viittaa, jää epäselväksi.

Joensuun kymmenen rikosromania, joissa kaikissa esiintyy keskushenkilönä Timo Harjunpää –niminen poliisitutkija, käyvät Ruohosen mukaan jatkuvaa dialogia ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Romaanit toimivat ikään kuin peilinä, josta meidän on mahdollista nähdä yhteiskuntamme sisäinen todellisuus. Elämän hallintaan ja identiteettiin liittyvät kysymykset tulevat näin perustellus-

kaupunkisuunnittelijoiden, kunnallisbyrokraattien perään?

On aina hieman ikävää, että tutkijoille asetetaan tehtäviä, jotka heille eivät kuulu. Ruohonen on omassa työssään kirjoittanut itsensä ulos kirjallisuustieteellisestä lähtökohdasta korostaen sosiologista otettaan. Tämän hän on tehnyt ymmärrettävästi ja asiantuntevasti ja tähän hänellä on oikeus. Kuitenkin juuri kriittisen kulttuurintutkimuksen avulla ja sen lähtökohtia rohkeammin soveltaen Ruohosen tutkimuksen poikkitieteellisyyden olisi saanut toimimaan vahvemmin. Joensuun tuotannosta kyllä löytyy potentiaalia myös tähän. Rikoskirjallisuuden tekstit sisältävät niin monisyisiä, -polvisia ja -mutkaisia tekijöitä, että niiden aukiraaputtamisessa riittää töitä useammallekin. Kunhan kaavin vain on riittävän terävä ja käyrä.

Pekka Vartiainen

Muut kirjat

Eläimiä viattomuuden valekaavussa

Jopi Nyman: *Postcolonial Animal Tale from Kipling to Coetzee*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2003. 176 s.

Jopi Nymanin teoreettiset lähtökohdat ovat pitkän aikaa olleet emansipatorisessa postkoloniaalisessa viitekehyksessä. Toukokuussa 2005 hän puolusti toista väitöskirjaansa *Imagining Englishness. Essays on the Representation of National Identity in Modern British Culture*. Nymanin tutkimuskohteet ovat olleet moninaiset; hiljattain ilmestynyt teos *Postcolonial Animal Tale from Kipling to Coetzee* (2003) keskittyy eläinaiheisiin kerrontoihin, joista useimmat tavataan luokitella lasten- tai nuortenkirjallisuudeksi. Eläinten rooli on koloniaalisessa diskurssissa painokas ja kaikkea muuta kuin neutraali. Tutkimuksellaan Nyman haluaa osoittaa, että eläinrooleja voidaan tarkastella rodun, sukupuolen, kansan ja imperiumin kontekstissa ja että eläinkertomukset ovat pikemminkin tapoja kuvitella ihmisidentiteettejä kuin kertomuksia ”meidän pöröisten ystäviemme elämästä”. Teoksen kaksi artikkelia sisältyy myös mainittuun väitöskirjaan.

Postcolonial Animal Tale -teoksen luvut koostuvat kahdeksasta tekstistä, joista osa on kokonaan tai alkuversiona julkais-

ilmankuvaa oppilailleen hausassa muodossa, satukirjan avulla. *Viidakkokirjan* eläimet voidaan jakaa hyviin ja pahoihin kansallisen identifikaation mukaan. Kun luotettavat sudet, rationaaliset ruskeakarhut ja uskottavat mungot tottelevat luonnollistettuja hierarkioita ja sosiaalisia sopimuksia, paikalliset käärmeet ja degeneroituneet apinat etsivät mielihyvää, ovat itsekehuisia ja kieltävät koloniaalisen vallan. Shere Khanin, tiikerin, puheet ihmissyönnistä kohdistuvat koloniaaliseen valtaan, ja se ansaitsee rangaistuksen. Yksi tekstin pääaiheita on konflikti järjestyneen kolonialismin ja anarkistisen alkuasukasvallan välillä, eikä siis eläinten rakentuminen tekstissä ”hyviksi” ja ”pahoiaksi” noudata mitään mielivaltaista loogiikkaa.

”Nymanin luennan vivahteikkaus näkyy kuitenkin keskeisesti hänen tavassaan lukea koloniaalisista teksteistä hybridiyttä ja ambivalenttisuutta. Hän osoittaa, miten Kiplingin kertomuksissa esitetään käsityksiä hybridiydestä, degeneraatiosta ja rodullisesta puhtaudesta viktoriaanisella tavalla; hybridiyks näyttäytyy niissä koloniaalisen puhtauden vastakohtana.” Vaikka apina rinnastetaan tavallisesti alkuasukkaaseen, apinoissa on myös vastarinnan merkkejä: ne voidaan nähdä (Homi Bhabhan termein) mimiikan performoijina. Tekstin ambivalenssi näkyy myös Mowglin hahmossa, joka hallitsee eri lajien kielet, kykenee kääntämään asioita kulttuurista ja lajista toiseen. Vaikka Kiplingin teksti pystyy kuvittelemaan hybridejä identiteettejä, se ei kykene kuvit-

telemaan niitä tasa-arvoiseksi ”puhtaiden” identiteettien kanssa. Jälkiviktoriaanisessa (ja darwinistisessa) rodullisessa diskurssissa sekoitukset olivat kaiken kaikkiaan normipoikkeuksia. Jack Londonin kertomuksessa ”Bâtard” hybridi konstruoidaan ei-toivottuna tilana, joka kuvaa sekä fyysistä että henkistä degeneraatiota. Ernest Thompson Setonin teksteissä taas hybridit eläimet ovat vaarallisia pettäjiä, joihin ei kannata koskaan luottaa.

Jälkiviktoriaaninen käsitys hybridiydestä on kaukana termin nykyisestä käytöstä ja käsityksestä (, mihin on suuresti vaikuttanut Homi Bhabha, Nymaninkin teoreettinen tukipilari). Nykykäsityksen mukaan kulttuurinen sekoitus voi saada kriittisen subjektin avautumaan alueille ja seuduille, joita aiemmin pidettiin epäsovovina ja mahdottomina. Bhabhan lanseeraama ”kolmas tila” on hybridiyden välitila, jossa perinteiset valtasuhteet kääntyvät ja sekä kolonisoijan että kolonisoidun identiteetit määritellään uudelleen. Polaarisuuden identiteettipolitiikka voidaan välttää, kun tutkitaan tätä ”kolmatta tilaa”; sen sijaan ”me voimme näyttäytyä toisina itsellemme”. Coetzeen *Häpeäpaalu*-romaanin luenta on Nymanin kiintoisa sovellus Bhabhan ajatuksille. Vakuuttavasti hän osoittaa, miten Coetzee käyttää eläintrooppia eli tutkii sen avulla tapoja, joilla vaiennetut Toiset tulevat entiseen keskukseen, ja järkeen ja tietoon luottava moderniteetti ajautuu kriisiin. (Coetzeen elämänkumppani, kirjallisuudentutkija Dorothy Driver on myös pohtinut eläintrooppien käyttöä,

Backyards of Modern Thought. The Caribbean as the flipside of Western Modernity in the Novels of Michelle Cliff.

This article analyzes the multifaceted relationship of the colonial Caribbean and the Western modernity. The Caribbean Islands have often been regarded as “granary” of luxury commodities for Western consumption. Sugar, rum, coffee and tobacco were imported to Europe in order to satisfy the consumption needs of the rising middle class. At the same time the Caribbean was imagined as a fantasmatic and adventurous paradise, the liminal space for defining Western subject and agency. In this article I argue that the Caribbean, a site where the Western world encountered its others for the very first time, was constructed as a flipside of Western Modernity. The colonial Caribbean became a “tabula rasa” on which European hegemonic ideas, structures and discourses were written. By examining Caribbean cultures and literature we are able to re-think the reflections and shadows of modern thinking.

In her novels the Jamaican American author Michelle Cliff has richly discussed the various effects of colonialism and imperial epistemes set in the Caribbean. Her novels criticize the hegemonic myths of Western thinking such as race and racism, gender binaries and Enlightenment rationalism. Cliff's novels reveal the violence of colonial epistemologies and modern mythologies which continue to haunt the postcolonial Caribbean. By reading Cliff's

novels my aim is to analyze the paradigms or *grand narratives* of Western Modernity as well as to render visible the role of the Caribbean as a flipside of these narratives which are masked as universal.

Kaisa Ilmonen

“Over the Black Water: silenced stories of diaspora in Ramabai Espinet’s novel The Swinging Bridge”,

Diaspora literature and study have broadened rapidly during past few years due to the expansion of immigration. This article explores central questions concerning diaspora in Caribbean writing by considering especially the novel *The Swinging Bridge* (2003) by a Trinidadian-Canadian writer of Indian background, Ramabai Espinet. Espinet writes about diasporic experiences, the travels of immigrants from India to Trinidad, from there to Canada, and again back to Trinidad. Espinet's novel is a part of the recent postcolonial women's writing and women's studies in her attempt at focusing on previously silenced themes, concerning especially the status of women.

The article explores Espinet's novel against Avtar Brah's diaspora theory. Brah emphasizes the contextuality of each diaspora. I will study the novel as a diaspora story and try to contextualize it in the Trinidadian-Canadian history. Furthermore, I will look at how the novel — instead of simplified binarisms — underlines heterogeneity.

Joel Kuortti