

Maija Luhtasela

”IF YOU CAN BE SADDAM HUSSEIN, I CAN BE A MOTHER”

Lohduttomien ja syrjäytyneiden henkilöahmojen mahdollisuudet autenttiseen elämään

Arundhati Royn teoksessa *The Ministry of Utmost Happiness*

Pro gradu -tutkielma

Itä-Suomen yliopisto

Kirjallisuus

Kesäkuu 2021

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO – UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Tiedekunta – Faculty Filosofinen tiedekunta		Osasto – School Humanistinen osasto	
Tekijät – Author Maija Luhtasela			
Työn nimi – Title If you can be Saddam Hussein, I can be a mother” Lohduttomien ja syrjäytyneiden henkilöhaahmojen mahdollisuudet autenttiseen elämään Arundhati Royn teoksessa <i>The Ministry of Utmost Happiness</i>			
Pääaine – Main subject	Työn laji – Level	Päivämäärä – Date	Sivumäärä – Number of pages
Kirjallisuus	Pro gradu -tutkielma	<input checked="" type="checkbox"/> 4.6.2021	92 s.
	Sivuainetutkielma	<input type="checkbox"/>	
	Kandidaatin tutkielma	<input type="checkbox"/>	
	Aineopintojen tutkielma	<input type="checkbox"/>	
Tiivistelmä – Abstract			
<p>Tämän tutkielman keskiössä on intialaisen Arundhati Royn teos <i>The Ministry of Utmost Happiness</i> (2017). Pro gradu -tutkielmassani tarkastelen teoksen henkilöhaahmojen kautta sitä, millä tavalla romaanissa tematisoituu olemassaolon pohdinta ja voimakas yhteiskuntakritiikkiin ulottuvuus. Tutkimuksen tavoitteena on löytää henkilöhaahmojen tapa hahmottaa elämän merkityksellisyyttä siitä yhteiskunnallisesta kontekstista, johon he ovat syntyneet. Tutkimusongelma muodostuu kolmen tutkimus kysymyksen ympärille: Minkälainen side on yksilön ja yhteisön välillä, kun kontekstina on vapaa sitoutuminen? Mikä vaikutus vallitsevilla poliittisilla ja yhteiskunnallisilla oloilla on teoksen maailman ja henkilöhaahmojen olemassaolon kannalta? Minkälaisia strategioita sisäistekijä käyttää johdatellakseen lukijaa tiettyyn lukukokemukseen?</p> <p>Näin ollen tutkielman teoreettinen viitekehys muotoutuu eksistentiaalisen filosofian ympärille. Käsitelen teoksessa ilmenevää poeettista olemassaolon analyysia Martin Heideggerin ja Jean-Paul Sartren filosofian kautta. Nostan heidän tuotannoistaan esiin etenkin autenttisuuden ja vapauden teemat. Autenttisuuden teeman avulla pystyn käsittelemään sitä, millä tavalla yksilö hakee omaa paikkaansa ja muodostaa identiteettiään jälkimodernissa yhteiskunnassa. Pohdin henkilöhaahmojen kautta sitä, millä tavalla vapaus ja siitä nouseva ahdistus näyttäytyvät teoksessa. Ahdistuksen lisäksi muita tärkeitä eksistentiaalisia käsitteitä tutkielmassa ovat absurdus ja täällä oleminen.</p> <p>Poeettisen olemassaolon pohdinnan lisäksi teoksessa näkyy vahvasti raskas yhteiskunnallinen poljento, joka noudattelee Royn muun, kaunokirjallisuuden ulkopuolisen tuotannon tapaa kritisoida modernin yhteiskunnan rakennetta. Sen vuoksi nostan eksistentiaalisen filosofian rinnalle sosiologisen toimintateorian. Hyödynnän etenkin Anthony Giddensin käsitystä ”minästä” jälkimodernin aikakaudella. Giddens näkee yksilön toiminnan yhteiskunnassa rekursiivisena. Tämän mukaan yksilö rakenteistaa omaa paikkaansa yhteiskunnassaan toiminnallaan. Tärkeää myös tässä on olla itselleen rehellinen, jota kautta voi saavuttaa autenttisen eli aidon elämän. Näin ollen Giddensin teoriasta nousee samanlaisia teemoja kuin eksistentiaalisesta filosofiasta, mutta ne limittyvät selkeämmin yhteiskunnalliseen kontekstiin.</p> <p>Lisäksi pohdin kirjallisuuden eettistä potentiaalia, koska romaanissa on samaan aikaan läsnä vahva poeettinen olemassaolon pohdinnan taso, että laaja yhteiskuntakritiikki. Tavoitteeni on tutkia, mihin teoksen sisäistekijä johdattelee lukijaa lukukokemuksella. Sisäistekijän käsite muodostuu olennaiseksi tavaksi erottaa kirjan maailma reaali maailmasta. Romaanin tapaa kuvata todellisuutta käsitelen realismin teorian ja käänteen avulla. Autenttisuuden eettistä puolta lähestyn Hanna Meretojan hermeneuttisen narratologian analyysin ja Charles Taylorin normatiivisen autenttisuuden etiikan teorian kautta.</p> <p>Tutkielman tuloksissa näkyy kirjailijan tapa hyödyntää kaunokirjallisia elementtejä, kuten vaihtuvaa fokalisaatiota, alluusioita ja poeettista tapaa kirjoittaa, johdatellakseen teoksen lukijaa haluttuihin päätelmiin. Tutkimuksen tuloksissa näkyy myös, kuinka vahvasti henkilöhaahmojen tapa olla maailmassa on riippuvainen heidän lähtökohdistaan. Toisaalta näyttäytyy yhteisten kokemusten ja jaettujen tarinoiden merkitys yhteisöllisen elämän merkityksellistämässä. Autenttisuus näyttäytyy vapauden ja rauhan, hyvän elämän, symbolina.</p>			
Avainsanat – Keywords			
Eksistentiaalinen filosofia, autenttisuus, vapaus, sosiologinen kirjallisuudentutkimus, realismin käänne, kirjallisuuden eettinen potentiaali, intialainen kirjallisuus, Arundhati Roy.			

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO – UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Tiedekunta – Faculty Philosophical Faculty		Osasto – School School of Humanities	
Tekijät – Author Maija Luhtasela			
Työn nimi – Title ”If you can be Saddam Hussein, I can be a mother ” - The Possibilities of an Authentic Life for Inconsolable and Marginalized Characters in Arundhati Roy’s <i>The Ministry of Utmost Happiness</i>			
Pääaine – Main subject	Työn laji – Level	Päivämäärä – Date	Sivumäärä – Number of pages
Literature	Pro gradu -tutkielma	x	4.6.2021
	Sivuainetutkielma		
	Kandidaatin tutkielma		
	Aineopintojen tutkielma		
<p><b>Tiivistelmä – Abstract</b></p> <p>At the centre of this dissertation is the novel <i>The Ministry of Utmost Happiness</i> (2017) by Indian author Arundhati Roy. In my master's thesis, I examine how the novel thematizes philosophy of existence and dimension of strong social critique. The analyse is focused on the multiple characters of the novel. The research problem is divided into three smaller questions: What is the connection between the individual and the society when the context is free engagement? What kind of impact does the current political and social conditions have on the characters existential experience of the world? Which strategies does the implied author use to lead the reader to a particular reading experience?</p> <p>The theoretical framework of the dissertation is built around existential philosophy. I analyse the poetical tone of existence through the philosophies of Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. I highlight the theme of authenticity and freedom in their works. With the theme of authenticity, I am able to analyse the way in which the characters seek their own place and identity in the post-modern society. Through the characters of the book, I reflect the way in which freedom and anxiety arise in the novel. Besides anxiety, other important existential concepts in the dissertation are absurdity and Dasein or being-here.</p> <p>Besides the existential themes, the novel strongly shows a heavy social pulse that follows Roy's other, non-fiction works where she criticizes the structure of modern society. Therefore, alongside existential philosophy, I bring in structuration theory. I make particular use of Anthony Giddens 'conception of the "I" in the postmodern era. Giddens sees the functioning of the individual in society as recursive. According to this, an individual constructs their own place the society through their actions. In Giddens' theory, it is important to be honest with oneself, through which one can achieve an authentic or real life. Thus, themes similar to those of existential philosophy emerge from Giddens 'theory but are overlapped more clearly with the social context.</p> <p>In addition, I reflect on the ethical potential of literature because the book simultaneously presents a strong poetic level of existence and a level of social critique. My goal is to reflect on the implied author's motive to lead the reader into certain conclusions. The implied author becomes an essential concept in distinguishing the book world from the real world. I use the theory of realism and realist impulse to showcase how the book world is showcased in the novel. The ethical side of authenticity I approach through Hanna Meretoja's analysis of hermeneutic narratology and Charles Taylor's normative theory of the ethics of authenticity.</p> <p>The results of the dissertation show how the author utilizes fictional elements such as focalization, allusions, and the poetic way of writing, in order to lead the reader into author's desired conclusions. The results of the study also show how strongly the characters meaningful existence depends on their premises. Also, the importance of shared experiences and stories in making community life meaningful, is evident. Authenticity appears as a symbol of freedom and peace, a good life.</p>			
<p><b>Avainsanat – Keywords</b></p> <p>Existential Philosophy, Authenticity, Freedom, Sociological Literary Studies, Literary realism, Ethical Potential of Literature, Indian Literature, Arundhati Roy.</p>			

## SISÄLTÖ

1.	JOHDANTO .....	3
1.1.	Tutkimuksen esittely .....	3
1.2.	Tutkimusongelman rajaus.....	4
1.3.	Aiempi tutkimus .....	6
1.4.	Tutkimuksen eteneminen .....	8
2.	TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT .....	11
2.1.	Aineiston kuvailu.....	11
2.2.	Realismin problematiikka postkoloniaalista nostettuna .....	13
2.3.	Realismin uusi nousu intialaisen kirjallisuuden näkökulmasta.....	16
2.4.	Eksistentiaalinen filosofia.....	18
2.4.1.	Täällä oleminen .....	22
2.4.2.	Vapaus ja ahdistus .....	24
2.4.3.	Autenttisuus.....	26
2.5.	Toimintateoria.....	28
2.6.	Roy ja maailmanrakentaminen .....	31
2.7.	Analyysimenetelmä .....	35
2.8.	Henkilöluettelo .....	37
3.	POETIIKALLA IHMISYYDEN YTIMEEN .....	38
3.1.	” Where do old birds go to die?” .....	38
3.2.	“If you can be a Saddam Hussein, I can be a mother.” .....	44
3.3.	Dasgupta: minäkertoja varjoista .....	50
4.	POLIITTINEN POLJENTO TAUSTALLA.....	57
4.1.	Demo(ni)kratia .....	58
4.2.	Mr. Aggarwal ja Amrik Singh: alluusiot yhtymäkohtina .....	67
4.3.	“Mother and daughter died by the same bullet.”.....	75
5.	PÄÄTÄNTÖ .....	82
	Lähteet.....	87

# 1. JOHDANTO

## 1.1. Tutkimuksen esittely

You wanted me to tell you real stories, but I don't know what is real any more. What used to be real sounds like a silly fairy story now – the kind I used to tell you, the kind you wouldn't tolerate. What I know for sure is only this: in our Kashmir the dead will live for ever; and the living are only dead people, pretending. (Roy 2017: 343.)

Tarinan ja todellisuuden suhde on mysteerinen. On selvää, että niiden välillä on aito yhteys, mutta minkälainen? Kirjallisuudella on monia keinoja pohtia tätä kysymystä. Joskus kirjallisuudessa tuodaan metatasolla tämän mysteerisen suhteen julki, kuten tässä Arundhati Royn romaanin katkelmassa. *The Ministry of Utmost Happiness* (Ministry) on intialaisen Royn vuonna 2017 julkaistu toinen kaunokirjallinen romaani. Teos on kertomus intialaisesta yhteiskunnasta 2000-luvun alkuvuosina. Teoksessa Roy kuvaa intialaista yhteiskuntaa kaleidoskooppimaisesti useiden eri henkilöhahmojen kautta ja saa aikaan monitasoisen, murretun kertomuksen, joka kuitenkin kertomuksena sitoo henkilöhahmojensa tarinat yhteen. Kaunokirjallisen tuotantonsa lisäksi Roy on kirjoittanut useita teoksia intialaisesta yhteiskunnasta<sup>1</sup>, usein hyvin kriittiseen sävyyn. Niissä hän ottaa laajasti kantaa Intian historiaan, kehitykseen ja siihen, millaisia mahdollisuuksia nykyinen poliittinen ja taloudellinen järjestelmä tarjoaa eri asemassa oleville ihmisille.

Ensimmäisestä romaanistaan, *The God of Small Things* (1997), Roy palkittiin Booker Prize -palkinnolla, ja jo se käännettiin kymmenille eri kielille. Molemmissa kirjoissa on yksi kaiken läpäisevä lähtökohta: yksi suurempi tarina kiedotaan osaksi monien eri ihmisten kohtaloita. Molemmissa kirjoissa hahmorepertuaari on laaja, ja sen avulla Roy pystyy nostamaan esiin erilaisia pieniä ja suurempia, sulkeutuneita ja avoimia tarinoita. Vaikka yksittäisten hahmojen tarinat ovat erilaisia, nousee niistä esille samanlaisia kysymyksiä: *Kuka henkilö on, ja minne hän kuuluu? Minkälainen suhde on henkilöhahmon ja yhteisön välillä? Miten tätä suhdetta yksilön ja yhteisön välillä sanoitetaan?*

---

<sup>1</sup> Esim. *Capitalism: A Ghost Story* (2014), *Kashmir: The Case for Freedom* (2011), *Listening to Grasshoppers: Field Notes on Democracy* (2010) ja *The End of Imagination* (2016).

Olemassaolon pohdiskelu on kuulunut filosofian luonteeseen siitä saakka, kun sokraatikot käänsivät filosofian kysymykset luonnonfilosofiasta ihmiseen. Keskeinen osa keskustelua on aina ollut olemassaolon luonteen ymmärtäminen: mitä on ennen elämää, mitä tapahtuu elämän aikana, onko elämä suunniteltua? Jo kysymyksen esittäminen osoittaa intentionaalisuutta: olemassaoloa on mahdollista pohtia, ymmärtää, ehkä jopa purkaa. Filosofian historia on täynnä mahdollisia tapoja jäsentää näitä kysymyksiä. Kaunokirjallisuus puolestaan on aina löytänyt uusia näkökulmia pohtia olemassaolon merkitystä.

Tämän tutkielman tarkoituksena onkin tutkia yksilön suhdetta olemassaoloon ja todellisuuteen. Kaunokirjallisena teoksena romaanin tarinaluonne on ilmeinen, mutta tutkielman arvoinen kysymys on pohtia sitä, millä tavalla todellisuuden olemassaoloa voi ilmentää tarinamaailmassa. Löydän teoksesta vahvasti kaksi tasoa, poetiikalla väritetyn humanismin ja toisaalta painavan yhteiskunnallisen kritiikin tasot. Royn aktivismiin liittyvät tekstit lyöttäytyvät läpi teoksen ja ovat läsnä selkeinä aiheina. Suurin osa niistä, kuten vähemmistöjen asema tai puoluepolitiikasta heijastuvat ongelmat, heijastelevat suoraan Royn viime aikojen muita tekstejä.

Toisaalta Roy on omistanut kirjansa lohduttomille. Lohduttomia henkilöitä on myös teos täynnä. Kirjoittajana Roy kuljettaa tekstissä samaan aikaan sekä humanistista yksilötasoa että yhteiskunnallista paatoksellista poljentoa. Tätä yksilötason pohdintaa lähestyn humanistis-eksistentiaalisesta näkökulmasta käsin. Tutkielmani tarkoituksena onkin pohtia, minkälaisia elämisen mahdollisuuksia marginaalista ponnistava henkilö voi saada, kun kontekstina on intialainen yhteiskunta. Tämän vuoksi tutkin *The Ministry of Utmost Happiness* -teosta olemassaolon kysymyksiä lävistäen. Hyödynnän tässä etenkin Martin Heideggerin eksistentiaalista filosofiaa. 1900-luvulla vaikuttanut Heideggerin teokset ovat nousseet filosofian keskiöön, ja niiden myötä eksistentiaalinen filosofia on joskus nostettu rationalismin ja empirismin rinnalle yhdeksi suureksi filosofian suuntaukseksi (Crowell 2020). Lähtökohtana Heideggerin filosofiassa on, että olemassaoloon ei sisälly intentionaalista, ennakoitua järjestystä, vaan ensisijaista on eksistentia. Heidegger ei ollut lainkaan kiinnostanut reaalimaailmasta, vaan sijoitti eksistentiaalisen filosofiansa täälläoloksi, jota hän kutsuu nimellä Dasein.

Eksistentiaalisen filosofian innostuksesta on syntynyt myös ranskalaisen kulttuurielämään muodostunut eksistentialismi, jonka kärkihahmoista hyödynnän etenkin Jean-Paul Sartren ja Simone de Beauvoirin näkemyksiä. Olennaista niin Heideggerin filosofiassa kuin ranskalaisille eksistentialisteillekin on autenttisuuden käsite. Elämän tavoitteena on elää mahdollisimman autenttista eli aitoa elämää, joka onnistuu silloin, kun yksilö on itselleen rehellinen.

Sartren tapaa kuvata olemassaoloa on usein kritisoitu historiattomaksi ja merkityksettömäksi, minkä vuoksi eksistentialismi onkin usein nähty kovin subjektivetoisena ja yksilökeskeisenä suuntauksena. Se on kuitenkin varsin ymmärrettävää, koska eksistentialismi syntyi toisen maailmansodan rikkomaan ja haavoittamaan Eurooppaan (Cooper 1999: 11). Huolimatta eksistentialismin subjektiivisesta maineesta myös Sartre päätyy pohtimaan yksilöiden välisiä suhteita. Vaikka eksistentialismi onkin yhteiskunnasta purettua keskustelua, ei se kuitenkaan ole epäyhteiskunnallista keskustelua. Yhteyttä muihin voidaan pohtia yksilöiden suhdetta toisiinsa. Sartre nimittää tätä suhdetta siteeksi.

Tutkielmani keskiössä on tämän siteen pohdinta. Millä tavalla se näyttäytyy teoksessa? Minkälaisia keinoja sen esittämiseen kirjasta löytyy? Olemassaolon filosofia kysyy myös seuraavanlaisia kysymyksiä elämästä: Mitä on olemassaolo? Millä tavalla luodaan merkityksiä elämään? Miksi ihmiset ovat niin erilaisia yksin kuin ryhmän jäsenenä? Tällaista olemassaolon analyysia ei usein nähdä tarpeelliseksi kirjallisuudentutkimuksessa siinä vaiheessa, kun asetellaan tutkimusongelmaa, vaan ihanteena on perusluonteen löytäminen nimenomaan tutkimuksesta, jolloin tutkimus itsessään piirtää ontologiset ääriviivansa.

Voidaan nähdä myös, että tällainen ontologisten ääriviivojen muodostaminen tapahtuu huolimatta siitä, tehdäänkö se tarkoituksenmukaisesti vai ei. Eksistentiaalista psykologiaa tutkinut professori Lauri Rauhala (2005: 20-22) argumentoikin, että vaikka ontologista pohdintaa tai ratkaisua ei tehdä etukäteen, se ohjaa kuitenkin tutkimusta. Eksistentiaalisen filosofian avulla pystyn tietoisesti kuljettamaan mukanani olemassaoloa pohtivaa teoriaa, jonka ajattelen olevan merkityksellinen tutkielman lopullisen analyysin kannalta.

Tämän lisäksi haluan tutkielmassani kuitenkin hahmottaa tarkemmin paitsi sitä, millä tavalla yksilö pohtii omaa elämäänsä, myös sitä, millä tavoilla yksittäinen elämä liittyy

ympäröiviin ihmisiin ja yhteisöihin. Anthony Giddensin kehittämässä yhteiskuntateoriassa käsitellään juuri yksilön identiteettiä myöhäismodernin aikakaudella. Giddensille (1991: 12, 79, 91—92) ”minä” on refleksiivinen prosessi, jossa itseänsä toteuttamalla eli olemalla autenttinen itselleen on mahdollista muodostaa refleksiivisesti ja avoimesti suhteita, joihin ihminen sitoutuu.

Heideggerläisen eksistentiaalismin ytimessä on autenttisuuden kokemus, kun taas Sartren mukaan autenttisuuden voi saavuttaa, kun ihminen elää omilla ehdoillaan (Khawaja 2016: 24). Tavoitteena onkin siis henkilökohtaisesta ymmärryksestä nouseva autenttisuuden kokemus. Tässä suhteessa Giddensin käsitys autenttisesta elämästä tulee lähelle ranskalaista eksistentiaalisuutta sekä Heideggerin eksistentiaali- ja ontologiaa.

Käytännöllinen syy tutkia Royn kirjallisuutta suomeksi on laajentaa suomenkielisen yleisön käsitystä modernista Intiasta ja Royn kirjojen monitulkinnallisuudesta. On tärkeä kertoa ja tutkia monenlaisia tarinoita, huolimatta siitä ovatko ne meitä lähellä vai meistä kaukana. Tarkoitukseni ei ole luoda minkäänlaista kokonaiskuvaa 2020-luvun Intiasta, vaan pyrkiä ymmärtämään, kuinka teoksen henkilöhahmot pyrkivät etsimään omaa paikkaansa siitä todellisuuden kohdasta, joihin heidät on heitetty. Intia säilyy yhtenä kontekstina henkilöhahmojen pohdintaan.

## 1.2. Tutkimusongelman rajaus

Laajempi tutkimusongelma hahmottuukin kysymykseksi siitä, millä tavalla teoksen *The Ministry of Utmost Happiness* henkilöhahmot hakevat merkitystä elämälleen siinä kontekstissa, johon he ovat sattuneet syntymään ja elävät elämäänsä. Tähän pyrin vastaamaan hyödyntämällä etenkin olemassaoloa käsitelleiden filosofian ja kirjailijoiden käsitystä vapaudesta, elämän järjettömyydestä sekä elämään heittäytymisestä, jolloin ensimmäinen tutkimuskysymys muodostuu seuraavasti: Minkälainen side on yksilön ja yhteisön välillä, kun kontekstina on vapaa sitoutuminen??

Yhteisön sosiaalisen rakenteistumisen ja siinä käytettävän vallan kautta pystyn taas kuvaamaan henkilöhahmojen olemassaolon kokemuksiin perustuvia ulottuvuuksia. Toiseksi tutkimuskysymykseksi nostan henkilöhahmojen välisen yhteyden toisaalta



toisiinsa, toisaalta yhteiskuntaan. Kysyn, mikä vaikutus vallitsevilla poliittisilla ja yhteiskunnallisilla oloilla on teoksen maailman ja henkilöhahmojen olemassaolon kannalta.

Anthony Giddensin lisäksi hyödynnän Foucault'n näkemystä vallasta vuorovaikutuksessa tapahtuvana prosessina, jonka kautta pääsen purkamaan henkilöiden välisiä tarinoita ja jännitteitä. Foucault'n (2014/1968: 38) mukaan valta onkin kontekstisidonnaista: kirjallisuus ei synny tyhjiössä, vaan tieto maailmasta muodostuu vuorovaikutuksessa. Nostan myös esille muita yhteiskunnalliseen järjestykseen vaikuttavia, teoksesta löytyviä konteksteja, kuten poliittisen satiirin, sukupuoli- ja muiden vähemmistöjen aseman sekä uskonnon merkityksen nyky-Intiassa.

Näiden kahden teeman analysoinnin lisäksi pohdin Royn narratologisten ratkaisujen merkityksiä esittämilleni teemoille olemassaolosta, vapaudesta ja yksilön siteestä yhteisöön. Tuomalla kertomuksen tutkimuksen tematiikkaa tutkielmaani pystyn paremmin pohtimaan, minkälainen suhde on olemassaololla ja tarinalla taiteen muotona. Muun tekemäni analyysin kautta pyrin ymmärtämään, mikä merkitys on Royn luomilla kulttuurisilla konstruktiolla suhteessa teoksen narratologisiin valintoihin. Tässä hyödynnän etenkin klassisesta narratologiasta tuttua sisäistekijän käsitettä. Kolmas alakysymys muodostuu siis pohdinnaksi siitä, minkälaisia strategioita sisäistekijä käyttää johdatellakseen lukijaa tiettyyn lukukokemukseen.

Kertomusteorian kautta on mahdollista tuoda esiin myös kirjallisuuden eettinen potentiaali. Teoksessaan *Values of Literature* (2015) Hanna Meretoja pyrkii osoittamaan, että kirjallisuuden eettinen potentiaali muodostuu nimenomaan kirjallisuuden jatkuvuuden luonteesta. Meretoja (Meretoja & Lyytikäinen 2015: 9) argumentoi, että mikään kirjallinen teksti ei voi olla luonteeltaan eettisesti neutraali. Meretoja (2015: 10) kirjoittaa, kuinka etiikka ei ole staattinen lista universaaleista arvoista, vaan esimerkiksi teemat toiseudesta (otherness), (väki)vallasta ja siitä, kuinka vähemmistöjä kohdellaan, osoittavat, että kirjallisuudella on mahdollisuus kommentoida ja lähestyä eettisiä kysymyksiä yksilön näkökulmasta käsin. Nämä samat teemat esiintyvät myös Royn teoksessa. Myös tästä näkökulmasta voin siis pohtia, miten kirjan hahmot konstruoivat inhimillisen kokemuksen merkityksellistämistä. Tämän vuoksi haluan pureutua teoksen eettisen tasoon: Voiko teoksen henkilöhahmojen kautta kuvailla kirjallisuuden eettistä potentiaalia? Johdatteleeko sisäistekijä lukijaa tiettyyn eettiseen lopputulokseen?

### 1.3. Aiempi tutkimus

Arundhati Roy nousi Intian kirjallisuuden kärkeen vuonna 1997 julkaistulla *The God of Small Things* -romaanilla. Royn ensimmäinen kaunokirjallinen teos toi tekijälle ansaittua kirjallista julkisuutta niin Intiassa kuin muuallakin englannin kielisen kirjallisuuden kentällä. Pulitzer-palkinnolla palkitun teoksen vastaanotto oli ylistetty, mutta kirjailija itse ei ollut tyytyväinen teoksen vastaanottoon (Anjaria 2016: 279). *The God of Small Things* -teoksen vastaanotto oli kiittävä, mutta Royn mukaan se nähtiin maagisena ja poeettisena teoksena, vaikka hänen tarkoituksensa oli korostaa yhteiskunnan rakenteita ja Keralaan poliittista tilannetta. *God of Small Things* -teosta on tutkittu kuitenkin laajasti kirjallisuudentutkimuksen kentällä, etenkin englanninkielisessä tutkimusperinteessä ympäri maailman.

Aasiaa koskeva kirjallisuudentutkimus sijoitetaan useasti postkoloniaalisen tutkimuksen yhteyteen. Myös tiedonhankintani perusteella suuri osa Royn tuotannon tutkimuksesta on sijoitettu postkoloniaalisen tutkimuksen alle. Tätä tutkimusta on tehty etenkin intialaisissa yliopistoissa sekä useissa yhdysvaltalaisissa ja englantilaisissa yliopistoissa. Tutkimusten aiheet vaihtelevat sosiologisesta tutkimuksesta narratologisiin analyyseihin. Tämän mahdollistaa se, että Royn teokset ovat rikkaita niin rakenteensa, sisältöjensä kuin narratiivisten valintojensa puolesta.

Suomessa ensimmäistä teosta on tutkinut esimerkiksi Laura Karttunen väitöskirjassaan *The Hypothetical in Literature: Emotion and Emplotment* (2015). Väitöskirjassaan Karttunen kehittää teoriaa hypoteettisen puheen merkityksessä, jossa narratiivisilla valinnoilla välitetään tulkintaa traumasta. Karttunen todistaa, että kertomuksen analyysin ytimessä on epävarmuus. Teoria toimii teoksen analyysissä, koska ensimmäinen teos tapahtuu niin selkeästi kahdessa eri aikatasossa, jolloin lapsuuden trauman purkaminen tapahtuu molemmissa tarinan aikatasoissa.

Toista teosta eli 2017 julkaistua *The Ministry of Utmost Happiness* -romaanista on myös jo julkaistu useita tutkimuksia ja arvosteluja. Kansainvälisiä tutkimusartikkeleita löytyy useampi kymmenen. Ne on julkaistu poikkitieteellisen kirjallisuudentutkimuksen alalla. Temaattisesti niissä käsitellään laajasti yhteiskunnallisia teemoja, kuten transsukupuolisten representaatiota ja poliittisten puolueiden asemaa nyky-Intiassa. Näistä kiinnitän tässä erityisesti huomiota Filippo Menozzin sekä Ulka Anjarian tutkimuksiin, koska he

paikantavat Royn teoksia hyvin erilaisiin yhteiskunnallisiin teemoihin sekä lisäksi pystyvät sijoittamaan Royn kirjailijana kirjallisuuden kentälle. Se on haastavaa, koska Roy on julkaissut vain kaksi kaunokirjallista teosta, ja teosten julkaisun välissä on kulunut 20 vuotta. Siinä välissä Royn tuotanto on keskittynyt tietokirjallisuuteen, mutta tämä tuotanto ei ole saanut laajalti huomiota kaunokirjallisen tutkimuksen kentällä.

Etenkin Anjaria (2016: 280) kiinnittää Royn edustamaan realismin uutta impulssia Intiassa. Anjaria on omassa tutkimuksessaan laajasti analysoinut intialaista kirjallisuutta Bahtinin teorian kautta ja todennut tutkimuksissaan, että realistisen kirjallisen perinteet ovat olleet läsnä intialaisessa kirjallisuudessa jo 1800-luvulta alkaen. Royn hän kiinnittää uuden realismin impulssin edustajaksi, koska Roy pyrkii kaunokirjallisuuden keinoilla kertomaan yhteiskunnasta sekä vaikuttamaan yhteiskuntaan myös kaunokirjallisuuden kentän ulkopuolella.

Realismin käänteeseen Royn kiinnittää myös irtautuminen muista saman ajan intialaisista kirjailijoista. Jo lähtökohdat ovat erilaiset: Roy on kotoisin Etelä-Intiasta, ja hänen perhetaustansa on epäkonventionaalinen. Royn vanhemmat ovat eronneet, millä on edelleen merkitystä intialaisessa yhteiskunnassa. Roy aina asunut Intiassa ja kouluttanut Delhin yliopistossa arkkitehdiksi. Useat nyky-Intiasta kirjoittavat intialaiset kirjailijat asuvat diasporassa, mutta Roy kirjoittaa suoraan Intiasta.

Roy on myös itse tehnyt selkeää pesäeroa muihin intialaisiin nykykirjailijoihin, kuten Salman Rushdieen. Merkittävin yhteiskunnallinen ero Rushdien ja Royn välillä näkyy suhtautumisessa tiettyihin vähemmistöihin, etenkin muslimeihin. Rushdie pilkkaa monissa teoksissaan suoraan islamia, esimerkiksi teoksissa *Saatanalliset säkeet* (1998) ja *Keskityön lapset* (1981). Teosten vastaanoton seurauksena Rushdie on asetettu ”fatwaan” eli tuomittu kuolemaan islamilaisen lain mukaan (Ranasinha 2007: 45—46). Roy puolestaan näkee muslimit uhattuna vähemmistönä Intiassa ja on huolissaan heidän asemastaan maassa. Roylla yhteiskunnallinen kritiikki kohdistuu puolestaan erityisesti kapitalistisen kuluttamisen ja epätasa-arvoisuuden kritiikkiin.

Postkoloniaaliseen tutkimukseen Royn teokset kiinnittää myös maantieteellinen ja kulttuurinen konteksti. Intia maana on ollut aina länsimaille tärkeä esimerkiksi sen vuoksi, että intialainen ilmasto mahdollistaa monien tärkeiden tuotteiden, kuten puuvillan, kumin ja mausteiden tuottamisen. Länsimaista katsetta purkavaa tutkimusta on tehty etenkin

postkoloniaalisen tutkimuksen parissa. Intian läheinen suhde Iso-Britanniaan luo suoran yhteyden Intian ja länsimaiden välille, mutta tuo yhteys ei ole millään tavalla neutraali, vaan rakentuu koloniaalin päälle. Intia on tässä suhteessa hyväksikäytetty osapuoli, joten lähtökohtaisesti kaikki Royn teoksia koskevan tutkimuksen luonteen pitäisi olla kolonialistista suhdetta purkavaa. Toisaalta länsimaissakin ansiokkaasti tunnistetun kirjoittajan julkinen asema on myös suojannut Royta, koska hänen poliittiset vastustajansa eivät voi hyökätä häntä vastaan tai hiljentää häntä, kuten voisi hiljentää jonkun ihmisoikeusaktivistin, joka ei ole tunnettu kansainvälisesti.

#### **1.4. Tutkimuksen eteneminen**

Olen tässä luvussa esitellyt tutkimukseni tavoitteet sekä lyhyesti käynyt läpi käyttämäni teoreettisen viitekehyksen ja käyttämäni kirjallisuuden sekä muun aineiston. Itse tutkimusaineistona toimivan kirjallisuuden esittelen toisen eli teorialuvun aluksi. Seuraavaksi tässä toisessa luvussa nostan tutkimusongelman rajaamisen kautta teorialuvussa kärkeen realismin problematiikan. Realismin problematiikan käsittelyn kautta pystyn asettamaan tutkielmani tarkkaan kirjallisuudentutkimuksen kentälle. Sijoitan käsittelemäni teoksen realismin kontekstiin, koska sen kautta pystyn käsittelemään aineistoa niin yksilöpsykologisesta eksistentiaalis-humanistisesta näkökulmasta kuin sijoittamaan sen paremmin sosiologisen kirjallisuuden kontekstiin.

Teorialuvussa seuraavaksi käsittelenkin eksistentiaalisen filosofian syntyä. Eksistentiaalinen filosofia tutkii olemassaoloa, joten sen peruskysymykset olemassaolon ontologiasta periaatteessa löytyvät minkälaisen filosofian parista tahansa. Olenkin joutunut rajaamaan eksistentiaalisen filosofian muutamaankin länsimaissa 1900-luvulla vaikuttaneeseen filosofiaan. Nostan esiin etenkin Martin Heideggerin ja Jean-Paul Sartren. Heidän filosofiansa kokoa aiempien länsimaissa vaikuttaneiden ajattelijoiden näkemyksiä, mutta toisaalta heidän teoriansa ovat myös näkyneet vahvasti länsimaisen kirjallisuuden tutkimuksessa ja analyysissä viime vuosisadan puolella. Heideggeriä käsittelen myös hänen myöhäistuotannossansa korostuvan taiteenfilosofian kautta, jolloin yhteys kirjallisuudentutkimukseen vahvistuu.

Seuraavassa teorialuvun alaluvussa käsittelen sosiologisen tutkimuksen merkitystä tutkielmalleni. Tämä osuus nousee suoraan Roysta; hänen koko tuotantonsa läpi kulkee vahva poliittinen poljento sekä vahvat ihmisoikeusaktivistin mielipiteet yhteiskunnasta. Ilman sosiologiseen tutkimukseen sitomista tutkimuksen yhteiskunnallisen puolen analyysi jäisi vajaaksi, koska vallan analyysi ja marginaalisten henkilöhahmojen paikka nyky-Intiassa limittyy vahvasti tutkimuskysymyksiini. Tässä luvussa esittelen ne kohdat Giddensin teoriasta, jotka nousevat omassa työssäni esille. Giddensin toimintateoriassa olennaista on epävarmuuden, refleksiivisyyden ja intentionaalisuuden välinen suhde, jossa toimimalla yksilö pyrkii löytämään autenttisen eli aidon elämäntavan itselleen.

Sosiologisen teorian toista puolta eli kirjan tekijän suhdetta luomaansa teokseen lähestyn teorialuvun loppupuolella. Nostan esille maailmanrakentamisen ja sisäistekijän käsitteet. Molemmat ovat yleisiä kirjallisuudentutkimuksessa, etenkin narratologisessa tutkimuksessa esiintyviä termejä, joiden kautta on mahdollista lähestyä kirjailijan suhdetta teoksen teemaan sekä motiiviin. Sisäistekijän käsitteen kautta pystyn hyvin kuvaamaan tekijän halua vaikuttaa teoksensa tulkintaan, ja sitä kautta pystyn analysoimaan kirjailijan motiivien löytymistä teoksesta. Maailmanrakentamisen termin kautta pystyn kuvailemaan Royn tapaa rakentaa teoksensa rakenne ja miljöö.

Teorialuvun lopuksi esittelen vielä seuraavissa analyysiluvuissa käyttämäni analyysimenetelmät, jotka jäsentävät analyysiosuuteni järjestystä. Analyysiosani olen jakanut kahteen analyysilukuun, joissa ensimmäisessä käsittelen yleisellä tasolla sitä, miten teoksessa käsitellään olemassaoloa. Pohdin Royn kuvailevan kielen vaikutusta siihen, minkälaisia asioita henkilöhahmoissa tulee esiin ja millä tavalla kirjan tunnelmaa luodaan eksistentiaalisen pohdinnan avulla. Analyysini keskiöön nousevat Heideggerin perinteestä nousevat käsitteet vapaus, ahdistus, absurdus ja autenttisuus.

Ensimmäisessä alaluvussa seuran teoksessa esiintyvistä henkilöhahmoista ensimmäistä, Anjumia. Analyysissa luon kuvan Anjumista henkilöhahmona sekä hänen suhteestansa muihin teoksen henkilöhahmoihin. Seuraavassa alaluvussa lähestyn teosta myös henkilöhahmojen kautta, mutta paneudun erityisesti henkilöhahmojen välisiin suhteisiin. Nostan esiin esimerkiksi Saddam Husseinin ja Anjumin välit. Kolmannessa alaluvussa keskityn teoksen 7. ja 11. lukuun. Nämä luvut nostan esiin sen vuoksi, että niissä on muusta teoksesta eroten minäkertoja. Minäkertojana toimiva Biplab Dasgupta eroaa muista henkilöhahmoista etenkin yläluokkaisen statuksensa kautta, mutta kirjan rakenteen

kannalta merkittävästi juuri tämän minäkertomisen kautta. Alaluvussa pohdin sitä, minkälaisena Dasguptan olemassaolo näyttää ja miten valitut olemassaolon teemat näkyvät hänen henkilöihahmossaan. Pohdin myös sisäistekijän kautta motiivisia siihen, miksi Dasguptasta on tehty teoksessa minäkertoja.

Toisessa analyysiluvussa jäsennän, minkälainen vaikutus vallitsevilla poliittisilla ja yhteiskunnallisilla olosuhteilla on tekstin maailman ja henkilöihahmojen välillä. Siinä missä ensimmäinen analyysiluku keskittyi puhtaasti humanistis-eksistentiaalisiin teemoihin, tässä analyysiluvussa pohdin Royn teoksen poliittista poljentoa. Otan osittain samoja käsitteitä, kuten vapauden huomioon, mutta käsittelen niitä yhteiskunnallisina käsitteinä. Ensimmäisessä alaluvussa pohdin sitä, minkälaisena intialaisen yhteiskunnan demokraattisuus esitetään teoksessa. Toisessa alaluvussa pohdin kahta erityistä henkilöihahmoa, Mr. Aggarwalia ja Amrik Singhia, joiden henkilöihahmot ovat suoria alluusioita reaali maailmasta. Pohdin näiden henkilöihahmojen merkitystä teoksen kannalta sekä sitä, millä tavalla näiden henkilöihahmojen esittäminen eroaa muista henkilöihahmoista.

Viimeisen alaluvun keskiöön nostan kirjan nuorimman henkilöihahmon, Miss Jebeen toisen. Miss Jebeen toinen esiintyy teoksessa tavalla ja toisella useissa kohdissa teosta. Jopa hänen nimensä, Miss Jebeen, on viittaus kirjan toiseen henkilöihahmoon. Tässä luvussa osoitan, millä tavalla Miss Jebeen toinen näyttää monien hahmojen siteenä. Teoksen hahmokavalkadi on laaja ja monimuotinen. Ennakko-oletukseni kuitenkin on, että tämän henkilöihahmon tehtävänä on sitoa erilaisia henkilöihahmoja yhteen. Se, että yhteen teokseen on tuotu niinkin paljon erilaisia henkilöihahmoja, välttämättäkin aiheuttaa sen, että osa henkilöihahmoista vaikuttaa hyvin allegoriselta. Toisaalta se saattaa sopia eksistentiaaliseen filosofiaan; toisaalta se saattaa rikkoa teoksen rakennetasolla rikki niin, että teoksen rakenne kaatuu ja sen myötä lukijat vastaanottavat teoksen eri tavalla kuin tekijä olisi halunnut. Näitä teoksesta nousevat teemat vedän vielä yhteen pro gradu -tutkielman viimeisessä luvussa eli päätännössä.

## 2. TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT

### 2.1. Aineiston kuvailu

*The Ministry of Utmost Happiness* -romaanin tapahtumat sijoittuvat pääasiassa 2000-luvun alkuun. Osalle kirjan tapahtumissa Royle tyypillisesti kirjassa on runsaasti takaumia ja tuleviin tapahtumiin viitataan etukäteen. Tämän vuoksi kirjan rakenne ei ole lineaarinen, vaan tapahtumia kuvataan epäkronologisesti ja usean eri kertojan näkökulmista.

Kirjan miljöö paikantuu Pohjois-Intiaan. Olenaiset tapahtumat sijoittuvat niin Delhiin kuin Kashmirin vuoristoon. Delhissä keskeiset tapahtumapaikat ovat Kwabgah, Jantar Mantar ja Jannat. Näissä paikoissa kirjan lukuisat hahmot tapaavat ja elävät toistensa kanssa. Kwabgah on hijrojen oma asuntola. Hijrat, kuten kirjassa ja muutenkin Intiassa transsukupuolisia kutsutaan, ovat naisia, jotka ovat biologiselta sukupuoleltaan miehiä tai interseksuaaleja. He ovat päätyneet asumaan yhteen, koska ympäröivä yhteiskunta ei tarjoa heille muuta tilaa. Kirjan yksi keskeisimmistä henkilöistä, intersukupuolinen nainen, Anjum, muuttaa asumaan Kwabgahiin. Kirjan alussa kuvaillaan Anjummin matka muslimiperheeseen syntyneestä pojasta aikuiseksi, joka muuttaa Kwagbahiin. Siellä asuessaan Anjum löytää lapsen, jonka Anjum ”adoptoi” eli alkaa tämän kadonneen lapsen äidiksi. Tämän lapsen hän nimeää Zainabiksi. Anjum osallistuu myös Godhran vuoden 2002 mellakkaan, josta traumatisoituneena Anjum lopulta hylkää Kwabgahin.

Anjum päätyy muuttamaan hautausmaalle, jonne hän perustaa hotellin, jonka nimi on Jannat. Jannatista muodostuu koti paitsi Anjumille, myös monelle muulle kirjan hahmolle. Hautausmaa on symbolinen kohtaamispaikka yhteiskunnan syrjimille ihmisille. Ensimmäinen hotelliin saapuva on nuori mies, joka on ottanut nimekseen Saddam Hussein, (alkueräiseltä nimeltään Dayachand). Husseinin kanssa Anjum päätyy Jantar Mantarin aukiolle, jossa syntyy mellakka. Mellakan aikana varastetaan hylätty lapsi. Hylätyn lapsen ottaa haltuunsa S. Tilottoma eli Tilo.

Tilo, Anjummin lisäksi, on kirjan merkittävin keskushahmo. Hän on Keralasta kotoisin oleva arkkitehti, joka opiskelija-aikanaan Delhissä tapaa kolme itselleen ja kirjassa merkittäväksi

muodostuvaa henkilöä eli Nagan, Musan ja Biblap Dasguptan. Dasguptan henkilö esiintyy kirjassa minäkertojana osan teoksesta. Muuten teoksessa tarinaa kertoo pitkälti kaikkietävä tai kolmannen persoonan kertoja. Dasgupta kertoo siitä, millä tavalla Nagan, Musan ja Tilon hahmot tutustuvat toisiinsa. Dasguptan kautta kirjassa liikutaankin toiselle aikatasolle, 1980-luvun tuntumaan, kun nämä henkilöt tutustuvat toisiinsa. Dasguptaa, Nagaa ja Musaa yhdistää Tilon ihastuminen.

Tilon kautta tarina liikkuu myös Kashmiriin. Kashmir on osavaltio Intian ja Pakistanin rajalla. Vuoristoisen seudun kauneus ja rujous tulee esille sen synkässä historiassa: itsenäistymisestään saakka sekä Intia että Pakistan ovat havitelleet maa-alaa itselleen. Kirjassa Kashmir näyttäytyykin poliittisena mylläyskenttänä, jossa Tilo joutuu vaikeuksiin. Tilo matkustaa tapaamaan Musaa, joka on Kashmirista kotoisin ja opiskeluvuosien jälkeen palanut sinne. Tilolla on ollut hänen kanssaan aina erityisen lämmin suhde. Musa edustaa Kashmirin kapinallisia, jotka ajavat itsenäisyyttä alueelle. Musan vaimo ja tytär on surmattu mellakkaan johtaneissa hautajaisissa. Tapahtumien seurauksena Musa halutaan vangita Intian armeijan toimesta. Tilon ja Musan tapaamisen lopuksi Musa ehtii paeta paikalta, mutta Tilo otetaan kiinni.

Vanhat opiskeluajan tuttavat Naga ja Biblap Dasgupta tulevat Tilon apuun. 2000-luvun alussa Dasgupta on töissä Intian valtion tiedustelupalvelussa, joten suuren vaikutusvaltansa takia hän pystyy auttamaan Tiloa. Heidän pelastettuaan Tilon Naga ja Tilo päätyvät naimisiin. Naga on tunnettu ja arvostettu journalisti, joten avioliitto Nagan kanssa suojaa Tiloa uusilta vaikeuksilta Kashmirin tapahtumien jälkeen.

14 vuoden jälkeen Tilo ottaa avioeron Nagasta ja muuttaa Dasguptan vuokraamaan asuntoon. Myös Dasgupta päätyy kannattamaan Kashmirin alueen itsenäisyyttä, kun hän ymmärtää Tilon kautta paljastetun tarinan. Avioeron jälkeen päädytään tilanteeseen, jossa Tilo varastaa Jantar Mantarilta lapsen ja päätyy asumaan Anjumin hotelli Jannatiin, jossa he ovat piilossa poliisilta, joka etsii tätä varastettua lasta. Tilo nimeää tämän lapsen Miss Jebeen toiseksi. Nimi on muisto Musan Kashmirissa kuolleelle lapselle, Miss Jebeenille.

Kirja päättyy tähän asetelmaan, jossa nämä monet hylätyt hahmot löytävät tilan elää yhdessä Jannatissa. Vaikka Miss Jebeen toisen ryöstö tapahtuu jo alkuvaiheessa kirjaa, selviää hänen kohtalonsa vasta kirjan lopussa. Tässä esittämäni karkean kuvailun lisäksi teoksessa on runsaasti muita henkilöahmoja, jotka kudotaan osaksi tarinaa. Kirjassa ei ole



selkeitä pää-, sankari- tai vastahahmoja, vaan kaikki hahmot on jollain tavalla kiedottu kertomaan rikkinäisistä narratiiveista samaa tarinaa.

Henkilöhahmojen välillä merkitystä eivät tunnu luovan sisäiset jännitteet, vaan kaikki hahmot sidotaan kertomaan lopulta samaa tarinaa. Kirjan lopussa Musa löytää muistikirjasta kysymyksen: ”How to tell a shattered story? By slowly becoming everybody. No. By slowly becoming everything.” (Ministry 2017: 436.) Tilon kirjoittama lyhyt runo tiivistää romaanin rakenteen ja henkilöahmojen tarinat yhteen.

## 2.2. Realismin problematiikka postkoloniaalista nostettuna

Tässä gradussa tarkoituksena on kuvata Royn tapaa kertoa Intiasta monipuolisesti: kuvata tarkkaan sen epäkohtia, mutta kuvata myös rujoa kauneutta ja yhteiskunnan rakennetta. Intia on vastakohtien maa, mutta ennen kaikkea se on kaikkeuden maa: tarkoittaako se myös sitä, että jokaisen elämä voi löytää merkityksen sieltä? Oma tutkijapositioni noudattelee eksistentiaalistien käsitystä elämään heittäytymisestä: heittäydyn keskelle Royn kuvaamaa maailmaa ilman ennakkokäsitystä siitä, millä tavalla itää ja Intiaa on kuvattu. On kuitenkin otettava huomioon, että lähtökohtainen positioni sisältää koloniaalisen rakenteen suhteessa Intiaan, koska tämä tutkielma kirjoitetaan läntisen yhteiskunnan alueella. Järjestelmää puran olemalla tietoinen omasta paikastani, johon postkoloniaalinen kirjallisuudentutkimus tarjoaa tähän monenlaisia keinoja.

Edward W. Said kuvaa klassikkoteoksessaan *Orientalismi* (2011/1978), kuinka laajasti länessä edelleen alistetaan itää. Oriententti ei olekaan alistettu vain sen takia, että se on itämainen verrattuna eurooppalaiseen elämäntapaan, vaan myös siksi, että idästä voitaisiin tehdä itämainen – tällöin lännen ja idän suhteessa länsi säilyy määrittäjänä: vallan ja hallinnan käyttäjänä (mts: 17). Länsi siis hyötyy kuvasta, jossa itä esitellään myyttisenä ja ei-rationaalisenä vastakohtana lännen oletetulle järkevyydelle ja loogisuudelle. Käsitys orientaalisista ei siis ole valheiden rakennelma, vaan ennen kaikkea merkki länsimaisesta vääristyneestä vallasta orienttiin nähden (mts: 18).

Olli Löytty (1998: 159) kuvaa, kuinka laaja kysymyksenasettelu valaisee tutkimuskohdetta monesta eri suunnasta, johon pelkkä postkoloniaalinen asettelu ei yllä. Löytyn mielestä

omaa tutkijapositionia on syytä kuitenkin problematisoida, vaikka siihen ei jäätäkään kiinni. Tämä on se syy, miksi en nosta postkolonialismia laajemmaksi teemaksi tutkielmaan. Roy kuvaa Intiaa Intiasta käsin. Intialla ja idällä ei ole orientalismin mukaan itsearvoa, vaan sen arvo on aina suhteessa länteen. Teen mielestäni teokselle paremmin oikeutta liittämällä sen muuhun kuin postkoloniaaliseen kirjallisuudentutkimukseen, koska kirjasta löytyvät teemat ovat muutenkin monipuolisia, rakenteellisesti haastavia ja monipuolisen analyysin arvoisia.

Samasta syystä en halua tulkita Royn kirjaa maagisen realismin näkökulmasta, vaikka Royn tavassa kirjoittaa on paljon tarunomaisia elementtejä: hän käyttää kuvailevaa, kaunista kieltä ja kirjoittaa pitkiä monipolvisia virkkeitä, joista löytyy paljon vertauskuvia luonnosta ja muita intertekstuaalisia ilmaisuja. Osa konventionaalista maailmankuvaa on nähdä vieras tuntemattomana ja outona, jolloin usein liitämme maagisia piirteitä sellaisiin tilanteisiin, joissa niitä ei välttämättä ole. Salman Rushdie (1981: 3) on kuvannut Intian suhdetta menneisysteensä käsitteellä *handcuffed to history*. Intia siis rakentuu, välttämättä, historiansa päälle. Maagisen realismin elementit tai postkoloniaalinen teoria eivät siltikään vastaa niihin kysymyksiin, joita teoksesta esitän. Intia on tässä tutkielmassa etenkin konteksti ja tapahtumapaikka, mutta tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen asettelussa pyrin ylittämään postkoloniaalisen diskurssin.

Asemoin tutkielmani niin, että Intia ei ole sidottu dialogiin postkoloniaalisen kanssa. Hermeneuttista koulukuntaa edustava Hans-Georg Gadamer perusti teoriansa hegeliläiselle ajatukselle historiallisesta dialogista, jossa oman elämänsä ymmärtämiseksi oli välttämätöntä ymmärtää oman kontekstinsa historiallisuus. Tätä ajattelua eteenpäin vei Jürgen Habermas, jonka mukaan dialogi on olennainen osa kontekstin ymmärtämistä, mutta kaikista tärkeintä on mahdollisuus kriittisen tarkasteluun (Huttunen 2007: 35). Dialogiin asettuminen ei ole välttämätöntä, vaan tärkeämpää on oman kontekstin huomioiminen ja kannattelemisen sekä oman position kriittinen tarkastelu läpi tutkielman.

Sen sijaan otan laajasti huomioon intialaisen kirjallisuuden suhteen klassiseen realismiin. Teoksessaan *Realism in the twentieth-century Indian Novel: Colonial Difference and Literary Form* (2016) Ulka Anjaria kuvaa intialaisen kirjallisuuden historiaa ja osoittaa, kuinka ensimmäiset realismin piiriin kuuluvat romaanit julkaistiin Intiassa jo 1800-luvulla. Brittihallinnon alla myös kirjallisen kulttuurin piirteet levisivät intialaiseen elämänpiiriin,

esimerkiksi realismin aallon kautta. Anjarian mukaan tämä saattaa olla hyödyllinen lähtökohta intialaiselle kirjallisuudelle:

I argue, however, that Indian realism does not suffer for this trait (realism) but is instead enriched by it, marked by an intensifying of what Bakhtin describes as the novel's interest in "parod[ying] other genres," --- Thus against common perceptions, realism in the colony is highly metatextual, founded on variegated textual fields and constituted not by ideological certainties but by contradictions, conflicts, and profound ambivalence as to the nature of the "real" world being represented, and the novel's ability to represent it. "Realism" is both deployed and kept at arm's length; it is both used and thematized, and in this way it is both the mode of representation and, in particularly illuminating moments, the question at stake in representation itself. (Anjaria 2012: 4—5.)

Anjaria pyrkiikin teoksessaan osoittamaan, kuinka realismi tyyliuuntana 1800-luvulla on monipuolistanut intialaista kirjallisuutta. Sen kautta on pystytty kuvaamaan ristiriitoja ja konflikteja sekä pyritty rakentamaan todellisen maailman kuvaa. Realismi ei siis kuvaa reaali maailmaa, vaan se on kirjallisuuden keino representoida todellisuutta ja korostaa siinä tiettyjä asioita. Samaan tapaan argumentoi englanninkielistä kirjallisuutta tutkimuksessaan käyttänyt Lilian Furst (1999: 4) jonka mukaan, kun puhutaan realismin käsitteestä kirjallisuudesta, ei pyritä kuvaamaan elämää ja kirjallisen teoksen maailmaa mahdollisimman totuudenmukaisesti, vaan argumentoidaan realismin metodin puolesta. Realismia onkin kuvattu paradoksaaliseksi lähtökohdaksi kirjallisuudentutkimukselle (Levine 2010: 15). Levinen mukaan realismi on paradoksaalista juuri sen takia, että sen tavoite on mimeettisesti eli matkien kuvata todellisuutta, mutta itse asiassa tehdessään niin realismi piilottaa omat tapansa tehdä taidetta. Realismin vahvuus voikin nousta esiin siinä vaiheessa, kun sen teoriaa tulkitaan kriittisesti eikä "realistista kuvausta" oteta esimerkkinä todellisuudesta, vaan tapana esittää ja kertoa jostakin asiasta.

Teoksessaan Anjaria osoittaa siis, millä tavalla realismi on ollut osa intialaista kirjallisuutta pitkään. Tällä realismilla on suorat yhteydet Intian englanninkielisen kirjallisuuden historiaan. Englanninkielisen kirjallisuuden historia Intiassa voidaan jakaa kolmeen jaksoon: ensimmäinen, kevyt, eurooppalaisen realismin kanssa samaan aikaan sijoittuva kausi oli 1800-luvulla. Seuraavan kerran englanninkielinen kirjallisuus nousi keskiöön Intian itsenäisyystaistelujen aikaan, kun itsenäisyystaistelijat Mahatma Gandhi ja Jawaharlal Nehru näkivät englannin kielessä myös mahdollisuuksia yhtenäistää Intiaa itsenäisyyden saavuttamiseksi. Gandhin mukaan kyse ei olekaan suoraan mistään tietystä kielestä vaan siitä, millä tavalla kieltä käytetään: "The purpose of writing is

communication. If so, say your saying in any language that comes to hand.” (Mehrotra 2003: 13.) Englannin kielen vaikutukset ovatkin monin tasoin kerrostuneet Intiaan, jolloin se näkyy luonnollisesti myös kirjallisuuden historiassa.

Aluksi englantia oli selkeästi eliitin kieli, mutta nyky-Intiassa se on yksi Intian virallisista kielistä. Intiassa lähtökohtaisesti puhutaan todella paljon erilaisia kieliä ja murteita. Monikielisyys voidaan nähdä kansaa tai ihmisiä yhdistävänä tekijänä. Intian englanninkielisen kirjallisuuden historiasta kirjoittanut Mehrotra (2003: 12—13) esittää kahden kirjallisuudesta ja kielestä keskustelleen intellektuellin keskinäisen dialogin: “How can one write in two separate languages without developing a split personality?”, jolloin dialogin toinen osapuoli vastaa: “Not only one can, but the condition of ‘split’ is what keeps a literature in good shape, keeps it from becoming a little hole in the dirt heap.” Monikielisyys, sen sijaan että se lähtökohtaisesti tuhoaisi oikeaa tulkintaa, onkin mahdollista nähdä myös lähtökohtana kirjallisuuden ja kielen olemassaololle.

Tämä näkyy siinä, että englanninkielinen kirjallisuus on nyky-Intiassa aivan tyypillinen kieli kirjoittaa maantieteellisestä sijainnista huolimatta. Useat Intian kolmannen realismin aaltoa edustavat kirjailijat, Royn lisäksi esimerkiksi Kiran Desai, Salman Rushdie ja Anita Desai, kirjoittavatkin englanniksi. Tämän vuoksi tutkielmani on myös luonteeltaan transnationaalinen: realismi on elänyt intialaisessa kirjallisuudessa 1800-luvulta saakka ja alusta alkaen saanut vaikutteita muusta maailman kirjallisuudesta.

### **2.3. Realismin uusi nousu intialaisen kirjallisuuden näkökulmasta**

Postkoloniaalisen kirjallisuudentutkimuksen piirissä on 2010-luvun lopulla alettu puhumaan ”the realist impulse” -ilmiöstä. Suomeksi siitä on puhuttu realismin käänteenä. Anjaria argumentoi realismin impulssin olevan hyödyllisen intialaisen kirjallisuuden näkökulmasta:

The realist impulse does not embrace the bourgeois realism that Georg Lukács famously identified with such nineteenth-century authors as Sir Walter Scott and Honoré de Balzac, but rather something I would identify as a purposeful intermediary position, where writers reject the modernist

stylistics of canonical postcolonial writing in an attempt to delineate new and previously unthinkable social phenomena. (2016: 279.)

Anjarian mukaan realismi ei siis edellytä pyrkimystä kuvata todellisuutta rehellisesti, vaan on enemmänkin positio, jonka kautta kirjoittamisessa voidaan kuvata yhteiskunnallisia tapahtumia. Se on myös tietoinen omasta paradoksaalisesta luonteestaan ja sen myötä myös luonteeltaan huomattavan eri luontoista kuin aiempi realistinen kirjallisuus:

The new realist impulse, by contrast, strips metaphor away, replaces metafictionality with an aesthetic of transparency that verges on the banal, and thematizes the bearer of “bare life” rather than the conflicted subject. It is consequently innovative and experimental rather than naive and nostalgic. (Anjaria 2016: 280.)

Anjarian mukaan uutta ilmiötä eivät kuvaakaan metaforat ja metafiktio, vaan sen estetiikka perustuu läpinäkyvyyteen, joka paljastaa paljaan elämän kulkijan eli ”bearer of bare life”. Uusi realismi on kokeilevaa ennemminkin kuin naivistista ja nostalgista. Konfliktinen henkilöhahmo ei ole tällaisen realismikäsitelmän keskiössä, vaan teoksissa tematisoidaan banaalia ja paljasta elämää.

Samassa artikkelissa Anjaria (2016: 280—282) kuvaa Royn kääntyneen realismin puolelle siirtyessään kirjoittamaan yhteiskuntakriittisiä tekstejään ensimmäisen romaaninsa julkaisemisen jälkeen. Anjaria liittää Royn osaksi argumentoimaansa 2000-luvun alussa intialaisessa kirjallisuudessa tapahtunutta ilmiötä, jossa postkoloniaalinen kirjallisuus riisuutuu vanhan realismin tavoitteista ja asettaa uudet näkökulmat keskusteluun.

Filippo Menozzi sen sijaan on analysoinut Royn muuttunutta tapaa kirjoittaa artikkelissaan *Too much blood for good literature* (2018). Menozzi kiinnittää huomiota siihen, kuinka Royn käyttämä kieli muuttuu hänen ensimmäisen ja toisen romaaninsa välillä.

Roy seems, on the one hand, to be faithful to the premise of realism as commitment to truthful representation of social reality. Yet her novel also reframes this drive to represent through the use of digressions that question the narrative closure of realism. This contradicting logic does not result in a postmodern play with textuality but rather in a form of digressive realism with potential ethical implications, what will be defined an “aesthetic of the inconsolable”. (Menozzi 2018: 1.)

Menozzi huomioi Royn kielenkäytön muuttuneen sellaiseksi realismiksi, jossa eettinen potentiaali saavutetaan kuvaamalla ”lohduttomien estetiikkaa”. Menozzin ja Anjarian artikkeleista käy ilmi kaksi olennaista asiaa teoksesta: Royn tapa kertoa on muuttunut merkittävästi ensimmäisestä romaanista ja uudella tavalla kertoa on mahdollista löytää tapa kuvata kirjallisen elämän eettistä potentiaalia realismin impulssin valossa. Lisäksi Menozzi korostaa, että Royn tyyli ei esitä postmodernistista tekstin kirjoittamista, vaan todellakin nostaa esiin kirjallisuuden eettisen potentiaalin tavallaan kuvata marginaalista nousevia henkilöihahmoja.

#### **2.4. Eksistentiaalinen filosofia**

Eksistentiaalisen filosofian juuret alkoivat syntyä Euroopassa 1800-luvulla. Nihilistisen maailmankatsomuksen kehittäjänä tunnettu Friedrich Nietzsche sekä tanskalainen teologi Sören Kierkegaard asemoivat omat teoriansa poiketen aiemmasta perinteestä, joka korosti sisäsyntyistä elämän tarkoitusta. Käsittelen heidän vaikutustaan eksistentialismiin lyhyesti parin esimerkin kautta.

Kierkegaardin ajattelussa merkittävän poikkeama muuhun perinteiseen kristilliseen teologiaan oli ajatuksessa ihmisestä vapaana olentona: ”The Single Individual” (Crowell 2020). Hänen teologiansa ytimessä on ajatus ihmisen ainaisesta ahdistuksesta reaalielämän ja uskonnollisen, transsendentaalisen elämän välillä. Vaikka Nietzschen lähtökohdat olivat erilaiset, myös hänen teoriassaan ihminen on luopunut vapaudestaan sen edessä, että voisi olla yhteisön jäsen.

Molemmille filosofeille yhteisö ja yhteiskunta olivat siis epätotuudellisia, jos se ei ota huomioon yksilön omaa lähtökohtaa (Crowell 2020). Kierkegaard ja Nietzsche edustivat täysin vastakkaisia traditioita monelta kannalta katsottuna, mutta tässä suhteessa jälkipolvet voivat nähdä heidän kirjoituksissaan saman aatteen. Heillä siis yksilö nousi keskiöön ja vanhanaikaista järjestelmää edusti aate, jossa yksilölle osoitettu paikka olisi hänelle autenttinen ja näyttäisi siihen sopivan käyttäytymis- ja elämismallin.

Nietzschen ja Kierkegaardin jälkeen uutta samansuuntaista filosofiaa nousi edustamaan Edmund Husserl, joka kehitti fenomenologisen teorian, jonka keskiössä oli ihmisen

kokemuksellisuus. Hän irrottautui fenomenologisella teoriallaan aiemmasta traditiosta (Cooper 1999: 39—41). Husslerin näkemysten perusteella Martin Heidegger kehitti 1900-luvun puolivälissä oman filosofian teoriansa, jonka keskiössä oli olemassaolo. Heitä yhdistänyt fenomenologinen lähestymistapa antoi heille mahdollisuuden ymmärtää ihmisyyttä uudella tavalla. Ihmistä pyrittiin ymmärtämään kahden vallitsevan kategorian ulkopuolelta: tietyt ominaisuudet omaavana substanssina eikä subjektina, jolle maailma on objekti (Cooper 1999: 45—46).

Heideggerin olemassaolon filosofiaa on hyödynnetty paljon hänen jälkeensä tulleiden filosofien kirjoituksissa. On kuitenkin suuria eroja siinä, millä tavalla Heideggerin filosofiaa ymmärretään, käyttihän Heidegger itsekin monia termejensä eri tavalla eri kohdissa kirjoituksiaan. Tässä esityksessä tukeudun kuitenkin eniten suomalaisen psykologian professori Lauri Rauhalan analyysiin Heideggerin filosofiasta. Tämän perustelen sillä, että Rauhala lähtökohtaisesti näkee eksistentiaalifilosofian olevan ei-reaalimaailmasta lähtöisin, mutta onnistuu löytämään Heideggerin filosofiasta yksilöidyn ihmisen ulottuvuuden. Lisäksi hyödynnän David Cooperin teosta *Existentialism* (1999). Teoksessa Cooper yhdistää eri filosofien näkemyksiä eksistentiaalisesta filosofiasta ja onnistuu muodostamaan niistä kokonaiskuvan.

Heidegger esittelee filosofiansa lähtökohdan pääteoksessaan *Oleminen ja aika* (2000). Heideggerin lähtökohtana oli siis entistä aiempaa enemmän purkaa subjekti-objekti-asemaa. Heideggerin ontologinen käsitys olemisesta eroaa siis lähtökohtaisesti aiemmasta traditiosta. Tällä tarkoitetaan lähtökohtaa, jossa ihminen subjektiivisesti katsoo maailmaa, jolloin maailmasta muodostuu objekti. Tiivistetysti voikin sanoa, että täälläolon ”olemus” on sen eksistenssissä” (Heidegger 2000: 66). Heideggerille tyypillisesti hän ottaa uusiokäyttöön vanhoja termejä. Tässä tutkielmassa tällaisia termejä ovat esimerkiksi a-priori ja Dasein. Näiden termien suomentaminen ja käyttäminen ei ole kovin yksinkertaista, koska termejä käytetään sekä rinnastavina että vastakkaisina eri kohdissa Heideggerin tuotantoa. Olen pyrkinyt tässä työssä valitsemaan tarkkaan ne termit, joita käytän ja kuljettamaan niitä esittelyn jälkeen yhdellä tavalla mukana. Lopulta termien käyttö auttaa lukijaa ymmärtämään keskustelun luonnetta – kevyemmällä termeillä, kuten elämä ja ihminen on paljon aiempaa painolastia. Kehittämällä termejä uudelleen Heidegger pyrki löytämään olemassaolon ytimen.

Rauhala (2005: 42) kutsuu Heideggerin olemassaolon pohdintaa syväontologiaksi. Eksistentiaalinen filosofia ei asetu jatkumoon tai dialogiin aiemman filosofian kanssa, vaan se näkee ihmiset instrumentaalisen eli välillisinä oliona. Rauhala (1993: 95) kirjoittaa eksistentiaalisen filosofian olemassaoloon välittömästi kietoutuvasta luonteesta, jolloin olemassaolo riisutaan subjekti-objekti-näkökulmasta ja ihminen on olemassaolon keskiössä. Heideggerin kehittämä filosofia ei ole lainkaan kiinnostunut reaali maailmasta: se kysyy abstrakteja kysymyksiä ja vastaa niihin filosofisella, syväontologian tasolla.

Voi olla vaikea hahmottaa, millä tavalla tällainen teoria voisi olla lähtökohtana empiiriselle kirjallisuudenalan tutkielmalle. Vastaan tähän kahdella tavalla. Ensinnäkin Heidegger itsekin asettaa olemassaolon tutkimiselle ääri viivoja. Vaikka kysymys olemassaolon luonteesta on lähtökohtaisesti kaikista kysymyksistä laajin, on sitä mahdollista tarkentaa. Olemassaolon käsitteen abstrakti luonne ei ole ristiriidassa tutkimuksen kanssa, vaan tarkoittaa sitä, että lähtökohtana on täälläolon erityinen tulkinta, jossa saavutetaan horisontti olemisen ymmärtämiseksi (Rauhala 2005: 63). Samalla tavalla tässä tutkielmassa luon olemassaolon horisontin, jonka kautta pääsen lähelle tutkimusongelmani asettelua ja teokseni olemassaolon horisonttia.

Toinen perusteluni Rauhalan mukaan ottamiselle on eksistentiaalisen filosofian yhteys eksistentiaaliseen psykologiaan. Eksistentiaalinen näkemys persoonallisuudesta on äärimmäisen kokonaisvaltainen: ihminen ja elinympäristö muodostavat yhden systeemin, jonka jakaminen mihin tahansa yksiköihin on teennäistä. Teennäisyys koskee myös sellaisia käsitteitä, jotka kuvaavat persoonallisuuden yksilön ja elinympäristön / subjektin ja objektin keskinäisenä vuorovaikutuksena. Eksistentiaalisesta näkökulmasta jopa vuorovaikutus eli keskustelut toisten ihmisten kanssa erottaa asiat toisistaan niille vieraalla tavalla (Perttula 2010: 197). Tämä tukee omaa näkemystäni siitä, kuinka teoksen marginalisoidut hahmot etsivät elämälleen merkitystä teoksessa. Tämän mukaan ihmistä on siis tarkasteltavana kokonaisuutena, jossa otetaan huomioon olemassaolon kysymykset.

Heideggeria soveltaen eksistentiaalisessa psykologiassa persoonallisuuden ydin ilmenee olemuksellisuuden sijasta olemisen kuunteluna (Perttula 2010: 205). Persoonallisuutta ei kuvaa jonkin tahtominen eikä muukaan aktiivinen asettuminen maailman keskelle. Persoonallisuus ilmenee kykynä elää olemisen vierellä ja kuunnella siinä paikassa täälläolon voimaa (mts. 205—206). Täälläolon voima tarkoittaa herkkyyttä reflektoida omaa paikkaansa maailmassa ja etsiä sisäistä motivaatiota tekemiseen. Havannoimalla



teoksen henkilöhahmoja tästä näkökulmasta minulla on tutkijana mahdollisuus ymmärtää heitä kulttuurisista olemuksista riisuttuna.

Eksistentiaalisessa filosofiassa tärkeä käsite on myös esiymmärrys. Ihminen syntyy johonkin tiettyyn kulttuuriin ja kontekstiin, jolloin lähtökohtaisesti olemassaolo ei siis voi olla tyhjiössä syntyneitä. Esiymmärrys kuvaa persoonallisuutta vain karkeasti: asettaa ohuet raamit, mutta ei piirrä valmiita rajoja (Rauhala 2005: 42—43). Esiymmärtäneisyys on siis se paikka, johon ihminen syntyy, ja se luonnostelee persoonallisuutta vain karkeasti. Oman tutkielmani kannalta Intia on tästäkin syystä ennen kaikkea konteksti: se on henkilöhahmojen esiymmärryksen takia välttämätön osa analyysia, mutta ei kuitenkaan olennaisesti merkitsevä tai ratkaiseva ihmisen olemassa olemisen ymmärtämisessä.

Kiinnitän tässä yhteydessä huomiota vielä Jean-Paul Sartreen. Vaikka Heidegger myöhäistuotannossaan pyrki erottamaan oman tuotantonsa Sartreen ja muun ranskalaisen kulttuurielämän piirissä vallitsevista ajatuksista, löytyy eksistentiaalisesta analyysista oma paikka myös Sartrelle. Sartren filosofia on vaikuttanut laajasti jälkipolvien kirjallisuuskäsitykseen, ja hänet on kiistattomasti liitetty kirjallisuuden kaanoniin. Sartren lähtökohdat olivat myös eksistentiaaliset, joskin myös melko subjektiiviset. Kaiken lähtökohdana oli ihmisen, yksilön eläminen itselleen. Sartrelle (1965: 18) rehellisyys itselle oli apriorista. Apriorinen käsitys tarkoittaa sitä, että ihmisellä ei ole sisäsyntyistä kohtaloa eli ennen olemassaoloa, kasvamista ja elämistä, ei ole mitään sisäsyntyistä. Ihminen piirtää itse hahmoaan, mutta ulkopuolella ei ole mitään valmiiksi annettua.

Sartren (1965: 31) mukaan rajoilla kuitenkin on sekä objektiiviset että subjektiiviset kasvot. Tämä tarkoittaa sitä, että vapaus ei tule yksin. Vaikka hänen mukaansa ihmisen tuli olla ensin vapaa ja sitä kautta elää, samaan aikaan vapaus on se tekijä, joka rajoittaa olemista: kaikkea ei ole mahdollista valita. Sartren filosofian ytimessä on ajatus siitä, että eksistenssi (olemassaolo) on ennen essentiaa (olemusta). Täyden olemassaolon pystyy löytämään vain olemalla itselleen rehellinen.

Heidegger itse kyllä myös erottaa myös olemassaolon ja olemuksen, mutta näkee kuitenkin selkeän eron omassa ja Sartren filosofioissa. Esseessään *Kirje humanismista* (2000/1946: 55) Heidegger kommentoi suoraan Sartren käsitystä eksistentiaalisesta filosofiasta. Heideggerin pyrkimyksenä on osoittaa Sartren ajattelun liikkuvan reaalimaailman alueella, jolloin vaarana on subjektivismi, jolloin olemassaolo perustuu itsekkyyteen. Hän kuvaa

sartrelaista pyrkimystä palauttaa ajattelu takaisin reaalimaailmaan ”irrationalismiksi” (Heidegger 2000: 53). Heideggerläinen filosofia sen sijaan ei ole lainkaan kiinnostunut reaalimaailmasta, yhteiskunnasta. Näin ollen se liikkuu syväontologian alueella.

Heidegger (2000: 46) kuvaa, kuinka elollisessa olennessa on arvoituksellista juuri sen suhde ympäristöönsä. Eksistentiaalinen filosofia tulee näin ollen lähelle mysteeriä, purkamatonta tarinaa, jossa sattuman roolia ei voi unohtaa. Esiymmärrys on vain kehys, jolloin olennaista on heittäytyminen eli näkemys siitä, kuinka ihminen on olemassa ennen kokemusta täälläolon kautta. Tämän heittäytymisen jälkeen ihmisen tehtävänä on kulkea kohti autenttisuutta. Seuraavissa alaluvuissa avaan tarkemmin näitä kahta käsitettä, täälläoloa sekä autenttisuutta.

#### **2.4.1. Täällä oleminen**

Lähestyn Heideggerin filosofiaa tässä alaluvussa Dasein-käsitteen kautta, joka nousi keskiöön hänen teoksessaan *Oleminen ja aika* (2000/1927). Dasein tarkoittaa täälläoloa (Kupiaisen suomennos 2000). Täälläolossa ihminen on pelkistetty, eikä hänellä ole reaalisia määreitä eli apriorista olemusta. On vain oltava maailmassa. Eksistentiaalista psykologiaa Suomessa kehittänyt Lauri Rauhala on kuvannut Daseinin suhdetta ihmiseen seuraavasti: ”Reaalinen ihminen konstituoituu eli tulee olemassa olevaksi, kun Dasein suhteutuu maailmaan eli kohtaa siinä olevat moninaiset yksilökohtaiset olemisehtonsa.” (Rauhala 2005: 45.) Täälläolo ei ole siis subjektin tarkkailua objektista, vaan tarkkailu on nimenomaan täälläoloa. Ihminen realisoituu heittäytyessään olemassaoloon. Heittäytyminen tarkoittaa oman esiympäristön ymmärtämistä ja siitä ponnistamista.

Dasein on merkittävä käsite tälle tutkielmalle, koska sen avulla pystyn paremmin käsittelemään ennen kokemusta olevaa maailmaa. Sen kautta pystyn siis hahmottamaan sitä, minkälainen on Dasein ilman kokemusta:

Ihminen on merkityksen antajana ikään kuin toisasteinen maailman luoja. Ajatus ei ole pyhäinhäväästystä, vaan johdonmukaista eksistentiaalista analytiikkaa. Maailmaa ei jäsennä vasta tietoinen ihmisjärki, vaan jo ihmisenä olemisen tapa ja laatu jäsentävät sitä perustavalla tavalla. — Ihminen konstituoituu näin alusta alkaen suhteessa muuhun olevaiseen. (Heidegger 2000: 49.)

Daseinin käsitteen olennaista suhteessa olemassaoloon Heideggerin filosofiasta on hänen suhteensa a prioriseen tietoon. Sen avulla Heidegger osoittaa myös, kuinka ihmisen esiymmärrys on merkityksetöntä. Vasta eläessään ihminen muodostaa merkityksiä; esiymmärrys on varsin rajaton ihmisen merkityksellisen elämän kannalta. Kaiken kaikkiaan ihmisen olemassaolo ei nauti mitään arvostusta apriorisesti (Heidegger 2000: 76). Myös Cooper (1999: 67) kuvaa, kuinka Heideggerille ensisijaista oli tunnistaa a priori ja nimetä ”olemassaolo”. Lisäksi Heidegger korostaa ihmistä itseään merkityksenantajana, maailman luoja. Mitään tarkoitusta ei ole ennen kuin tapahtuu asioita ja ihminen analysoi niitä tapahtumia.

Dasein-nimitys on verrattu myös merkityksessä suoraan ihmiseen. ”Dasein” voisi olla käsitettävissä myös ihmisen *mahdollisuusmomenttina* eli hänen olemassaolonsa mahdollistavana alkuperäisenä tilana (Rauhala 2005: 45). Tämä ajattelutapa purkaa entistä enemmän objekti-subjekti-näkökulmaa ja paljastaa olemassaolosta ulottuvuuden, jolloin ihmistä ei pystytä erottamaan olemassaolosta. Dasein ja reaalistunut maailma kuvaa asetelmaa, jossa ei ole subjektia ja objektia, vaan on kokonaisuus, jossa osat ovat jotakin suhteessa toisiinsa ja toistensa realisoimisia.

Eksistentiaalinen näkemys persoonallisuudesta ja ihmisestä on äärimmäisen kokonaisvaltainen: ihminen ja elinympäristö muodostavat yhden systeemin, jonka jakaminen mihin tahansa yksiköihin on teennäistä (Perttula 2010: 205—206). Teennäisyys koskee myös sellaisia käsitteitä, jotka kuvaavat persoonallisuuden yksilön ja elinympäristön tai subjektin ja objektin keskinäisenä vuorovaikutuksena. Eksistentiaalisesta näkökulmasta vuorovaikutuskin erottaa asiat toisistaan niille vieraalla tavalla.

Huolimatta siis siitä, että eksistentiaalisessa olemassaolossa olennaista on lähteä liikkeelle ihmisen omasta olemassaolosta, lähestytään siinä myös toisia ihmisiä. Heideggerin käyttämä termi tämän asian yhteydessä on *Sorge* eli huoli. *Sorge* eli toisista huolehtiminen on eksistentiaalisen analytiikan ilmiäsu eikä psykologista kieltä, jonkalaisena tunnemme sen arkielämässä (Rauhala 2005: 48). Se on huomioon ottamisen eri muotojen yhteinen nimitys. Eksistentiaalisessa filosofiassa toista ihmistä voikin lähestyä huolen käsitteen kautta.

Huoli on esiyymmärryksen kaltainen apriorinen syvärakenne (Rauhala 2005: 48). Se on aina yhteydessä toisen olemiseen. Daseinin vierikäsitteeksi tutkielmassa nouseekin ihmisen yhteys toiseen ihmiseen. Samaan tapaan myös Sartre (1965: 14–15) kuvaili ”vapaan sitoutumisen ehdottoman luonteen ja sellaisesta valinnasta syntyvän kulttuurikokonaisuuden suhteellisuuden välillä olisi side”. Silloin myös sartrelainen eksistentiaaliajattelu lähestyy toisia ihmisiä ja yhteiskuntaa. Tutkielmassani side ja huoli limittyvät käsitteinä yhteen, jolloin pystyn analysoimaan henkilöhahmojen välistä yhteyttä.

Tutkielman tarkoituksena on pohtia tätä sidettä, joka syntyy yksilöiden välille. Asettamalla kirjan henkilöhahmot eksistentiaalisen filosofian mukaisiksi instrumentaaleiksi pääsen käsiksi siihen, millä tavalla lohduttomista olosuhteista peräisin olevat voivat elää autenttisesti. Pystyn myös tutkimaan, millainen on henkilöhahmojen esiympäristö ja kokemus merkityksellisestä olemassaolosta.

#### **2.4.2 Vapaus ja ahdistus**

1800-luvun filosofia toi filosofiseen keskusteluun vapauden käsitteen. Modernin yhteiskunnan synty toi esiin yksilön ja yksilön oikeudet elää identiteettinsä mukaista elämää. Vapauden käsite liittyy kiinteästi myös eksistentiaaliseen filosofiaan. ”Valinta on vapaa, mutta emme voi jättää valitsemattakaan (Sartre: 1965: 31)”. Kun lähtökohtana on maailman heitetty olemassaolo, on peruslähtökohtana vapaus. Toisaalta lienee selvää, että hierarkkisessa yhteiskunnassa side esiyymmärrykseen on hyvin vahva, jolloin myös ihmisen aidot mahdollisuudet vapaaseen elämään ovat hyvin rajalliset.

Cooper (1999: 154) toteaa eksistentiaalisen vapauden olevan jotain, josta jokainen ihminen haaveilee eikä sitä voi lisätä tai vähentää. Vapaus kuitenkin muistuttaa enemmän kauhua kuin juhlintaa, sillä vapaus on reaktiivista - siis sellaista, jossa on vapauduttu illuusioista ja heittäyditty rajojen yli (mts: 162). Eksistentiaalisen filosofian mukaan vapaus ei ole voimaannuttava termi, vaan se aiheuttaa yleensä ahdistusta.

Ahdistus (Angst) on yksi olemassaoloa laatua kuvaava perustermi. Siinä missä aiemmin esitelty Dasein-käsite kuvattiin täälläolon olemisena, ahdistus on tietynlaista perusvirittyneisyys olemassaoloon (Heidegger 2000: 240). Heideggerille ahdistus kuvasi

myös modernin yhteiskunnan tapaa korostaa individualismia, koska sitä kokeva Dasein ei ole enää yhteiskunnan odotusten mukainen, vaan vastuussa omasta heittäytymisestään (Cooper 1999: 131). Kierkegaardin mukaan vapaus taas johti ahdistukseen, koska ihmisen piti tehdä valintoja monien maailmojen väliltä. Kierkegaardille kyse oli synnin ja uskon välisyydestä (Cooper 1999: 129).

Eksistentiaalisen filosofian klassikot määrittelevät kaikki vapautta omilla termeillään, mutta yhteisenä tekijänä vapautta tasapainottavana tekijänä on aina käsitys ahdistuksesta. Heidegger, Sartre ja Kierkegaard lähestyvät kaikki ahdistuksen käsitettä omasta näkökulmastaan, mutta tämän tutkielman kannalta olennaista on heidän käsityksensä siitä, kuinka ahdistus syntyy siinä hetkessä, kun aitoa mahdollisuutta tehdä valintoja eli olla vapaa ei ole.

Arundhati Roylle vapaus sen sijaan on vahvasti yhteiskunnallinen termi. Teemana vapaus on läsnä jatkuvasti hänen ajattelussaan. Roy summaa oman käsityksensä Noam Chomskyn kautta, jota Royn mukaan on kiittäminen vapauden käsityksen paljastamisesta:

If I were asked to choose one of Noam Chomsky's major contributions to the world, it would be the fact that he has unmasked the ugly, manipulative, ruthless universe that exists behind that beautiful, sunny word "freedom". -- Chomsky shows us how phrases like "free speech", the "free market", and the "free world" have little, if anything, to do with freedom. --And, most terrible of all, the freedom to commit these crimes against humanity in the name of "justice", in the name of "righteousness", in the name of "freedom". (Roy: 2003.)

Se, että Roy on vahvasti ottanut muissa kirjallisissa teoksissaan kantaa vapauden käsitteeseen, auttaa hahmottamaan teoksen analyysin lähtökohtia. Roy näkee vapauden naivistisena, kenties jopa absurdina käsitteenä, jonka taakse on piilotettu paljon hyväksikäyttöä. Nagel (1971: 716) kuvailee absurdin olevan kiinni nimenomaan sen kontekstista. Mikä tahansa, mitä ajattelemme ja teemme nyt, näyttäytyy luultavasti absurdilta tuhannen vuoden päästä.

Roy'n lähtökohta vapautteen nousee suoraan reaalisesta maailmasta. Sen sijaan, että Roylla vapaus tarkoittaisi vapaata valintaa, Royn mielestä vapaus on alkanut tarkoittaa valinnanvaraa (Roy 2011: 11). Lohduttomilla, syrjäytyneillä ei ole varaa valita. Se riistää heidän olemassaoloansa. Vain hyväosaisilla on vapaus. Toisaalta on argumentoitu senkin puolesta, että markkinakapitalismi olisi miesvaltaista hegemoniaa purkava väline (ks. esim.

Arminen, Logrén & Sevänen 2020: 414). Ehkä Roynkin kirjoittamisen ja aktivismin on osaltaan mahdollistanut yhteiskunnan markkinallistumiskehitys. Tämän takia nostin vapauden käsitteen keskeiseksi työni teorialuvussa. Se on käsite, joka laajasti yhdistää filosofista syväontologiaa ja reaalista yhteiskuntateoriaa.

Viimeinen vapauden ja ahdistuksen teemaan liittyvä ulottuvuus on käsitys kuolemasta. Eksistentiaalistien mielestä vapautta ei voi kuvata ilman ahdistuksen kokemusta. Vapaus ja ahdistus välttämättä liittyvät myös käsitykseen kuolemasta ja elämän absurdiudesta. Heideggerille kuolema edusti jonkinlaista ajan ”pysähtymistä” (Crowell 2020). Sartre kuvaa kuolema rajaksi, joka kuitenkin konstituoii vapauden (Crowell 2020). Esiymmärryksen ja huolen tapaan kuolema lopulta asettaa rajat vapaalle valinnalle (Beauvoir 2011: 601). Näin ollen vapaus rajautuu käsitteeksi, jossa tasapainoillaan yksilön oikeudesta vapauteen ja vapauden aiheuttaman ahdistuksen välillä. Tutkielmassani on tarkoituksena pohtia näiden kahden vapauden käsityksen välistä suhdetta ja sitä, voiko siinä löytää tasapainon.

### 2.4.3. Autenttisuus

Sartre (1965: 14–15) mukaillen voidaan sanoa, että vapaan sitoutumisen ja sellaisesta valinnasta syntyvän kulttuurikonaisuuden suhteellisuuden välillä olisi side. Tämän suhteen tasapaino on se, joka luo tavoitellun autenttisuuden. Autenttisuuden tavoite on tärkeä osa myös Heideggerin syväontologiassa. Autenttisuus tarkoittaa mahdollisuutta elää vapaasti ja aidosti.

Autenttisuuden kysymys näkyy Heideggerin filosofiassa välttämättömänä olemassaoloon heittäytymisenä. Kun ihminen siis heittäytyy olemassaoloon ja sulkee kokemuksellisen maailman ulkopuolelleen, on mahdollista löytää autenttinen tapa olla. Heittäytyminen tarkoittaa ulkoisten odotusten hylkäämistä. Henkilökohtainen autenttisuus on siis elämän päämäärä, jonka kautta on mahdollista löytää tyytyväisyys ja tasapaino elämään.

Paitsi filosofinen termi, autenttisuus on myös yksi selkeimmistä ja tärkeimmistä termeistä, jonka kautta kuvataan nyky-yhteiskunnan tavoitteita hyvään elämään. Tästä kirjoittaa Anthony Giddens teoksessaan *Modernity and Self-Identity* (1991). Modernia elämää

käsittelevässä teoksessa Giddens (1991: 79) näkee itsensä toteuttamisen johtolankana sen, että on rehellinen itselleen, mikä on hänelle autenttista olemassaoloa. Giddensin lähtökohta minuuteen on siis yksilöstä lähtöisin: ”Me emme ole mitä olemme, vaan mitä me teemme itsestämme” (mts: 75). Autenttisuuden teema on siis yksi selkeä yhteys eksistentiaalisen filosofian ja sosiologisen tutkimuksen välillä.

Normatiivisen lähestymistavan autenttisuuteen tuo Charles Taylor. Teoksessaan *Autenttisuuden etiikka* (1995) hän pyrkii löytämään autenttisuudelle eettistä pohjaa. Taylor näkee modernin elämän vapaudessa mahdollisuuden. Hänen mukaansa traditionaalisesta yhteiskunnasta luopuminen voi mahdollisesti johtaa hyvään elämään, jos tavoitteeksi otetaan ihmisten mahdollisuus autenttiseen elämään. Giddens ja Taylor edustavat sellaista systeemiä, jossa ihmisen lähtökohtana on valinnan vapaus ja jossa vanhentunutta systeemiä edustaa käsitys siitä, kuinka sosiaalinen paikka sitoo henkilön identiteetin tiettyyn lokeroon.

*Autenttisuuden etiikka* tarjoaa oman moraaliteoriansa, jossa lähtökohtana on autenttisuuden löytyminen modernista yhteiskunnasta. Modernissa yhteiskunnassa Taylor kuitenkin näkee ongelmalliseksi sen yksilöllisyydestä johtuvan relativismin. Taylorin mukaan on ongelmallista, kuinka autenttisuuden yksilöllinen vaade pelkistää eettisen keskustelun subjektiiviseksi päätöksiksi: ”En mitenkään voi päättää, että kaikkien merkittävintä toimintaa on varpaiden lutraaminen lämpimässä mudassa. -- -- Näkökannan oikeutukseksi ei koskaan riitä tunne sen oikeudesta, koska tunne ei voi päättää, mikä on merkitsevää” (1995: 65.) Käytännöllisen etiikan edustajana Taylor ei pysty hyväksymään esimerkin kaltaista pehmeää relativismia, vaan pyrkii osoittamaan sen ongelmallisuuden.

Taylorin mukaan yksilökeskeisyydessä on ongelmana myös se, että yksilökeskeisissä yhteiskunnissa yksilö ei ole enää kiinnostunut yhteisten asioiden hoitamisesta. Taylor (1995: 144) näkee yhteiskunnan sirpaloituneeksi, jossa jäsenien on haastavaa kokea poliittista järjestelmää omakseen. Sirpaloituneen yhteiskunnan riski on siinä, että kukaan ei koe sitä omakseen ja sitä myöten ei välitä siitä ollenkaan.

Toisaalta riskinä voi olla myös se, että autenttisuuteen kuuluva uskottavuuden vaade johtaa pakotettuun toimintaan, jolloin menetetään mahdollisuus elää vapaata elämää. Esimerkiksi Webber (2018: 19) nimittää tätä vaadetta uudeksi kantilaiseksi kategoriseksi imperatiiviksi, jolloin autenttisuudesta tulee pakollinen vaade tai käsky. Autenttisuus arkielämässä voikin

olla todella haastavaa, koska se vaatii ihmiseltä jatkuvaa oman toiminnan tarkkailua ja sen pohtimista, onko ihminen jatkuvasti itselleen rehellinen.

Lopulta myös autenttisuuden ytimessä voi olla dialogisuus, kuten Taylor (1995: 62) ehdottaa. Silloin myös autenttisuuden ytimenä säilyy tietoisuus toisen ihmisen tärkeydestä. Dialogin myötä ihmisen kyky reflektoitumiseen myös kasvaa. Ihmistä ei tule rikkoa, mutta ihmistä tulee haastaa jatkuvasti, jolloin mahdollisuus autenttiseen elämään löytyy. Autenttista elämää ei voi toteuttaa tyhjiössä, vaan se vaatii yhteiskunnallista reflektiota. Siitä kerron enemmän seuraavassa alaluvussa.

## 2.5. Toimintateoria

Eksistentiaalinen kirjallisuudentutkimus auttaa siis hahmottamaan yksilön sisäistä pohdintaa oman elämänsä merkityksestä. Royn teoksessa tulevat myös monella tavalla ilmi yhteiskunnallisen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden teemat. Hahmokavalkadi ponnistaa erilaisista lähtökohdista kohti hyvää elämää. Hahmoja yhdistää syrjässä oleminen – jokainen on tavallaan päätenyt pois yhteiskunnan keskeisiltä paikoilta. Jotta pystyn yhdistämään vahvan yhteiskunnallisen tason yksilön näkökulmaan, hahmotan henkilöahmojen asemaa myös todellisuuden rekursiivisen luonteen kautta.

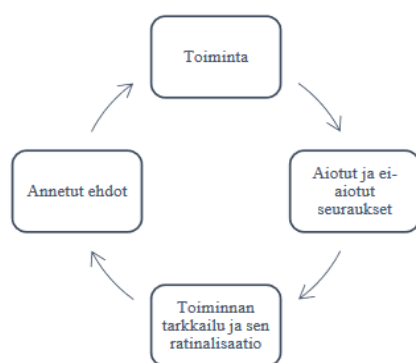
Todellisuuden rekursiivinen luonne on Anthony Giddensin käyttämä termi, jolla hän on kuvannut yksilön kykyä vaikuttaa ympäristöönsä. Teoksessaan *Modernity and Self-Identity* Giddens (1991: 1–5) kuvaa yksilön elämän merkityksen muutoksia modernin aikakaudella. Hänen lähtökohtanaan on ontologinen turvallisuus sekä olemassaolon ahdistus. Moderni maailma on purkanut itsensä merkityksistä ja edennyt eksistentiaaliseen olemassaoloon. Tämä eksistentiaalinen olemassaolo on luonteeltaan refleksiivistä, jossa yksilön valinnat muodostavat hänen elämäntyylinsä.

Giddensin pyrkimyksenä on löytää vastaus siihen, millä tavalla ihmiset, jotka valitsevat oman elämäntyylinsä ja sitä kautta myös luovat identiteettiään, voivat muodostaa yhteisöjä. Giddensin mukaan identiteetin luominen ei tapahdukaan yksin, vaan siitä neuvotellaan muiden kanssa. Giddensin (1991: 49) lähtökohdat kumpuavat siis eksistentiaalisen filosofian periaatteista: “As Heidegger says, Dasein is a being who not only lives and dies,



but is aware of the horizon of its own mortality”. Niiden kautta luodaan jaettuja tarinoita (shared stories), jotka ovat siis yhdessä muiden kanssa muodostettuja (mts: 79). Giddensin (mts. 38–39) mukaan tämä vaatii ontologista turvallisuutta ja luottamusta toisiin ihmisiin.

Giddensin pyrkimyksenä on muodostaa toimintateoreettinen näkemys yhteiskunnasta. Tämän tutkielman kannalta olennaista on hahmottaa yksilön mahdollisuuksia vaikuttaa omaan asemaansa ja sen kasvattamiseen. Huolimatta siitä, että eksistentiaalistien mukaan ihminen on ”heitetty” elämään, on mahdollista analysoida sitä, millä tavalla toimintamme vaikuttaa ympäröivään yhteiskuntaan. Tuotannossaan Giddens on pyrkinyt osoittamaan, millä tavalla yksilö liikkuu sosiaalisessa rakenteessa.



Ilmonen 1994: 319.

Kuten oheisesta kuvioista näkyy, Giddens muodostaa neliportaisen mallin, jolla arvioidaan yksilön käyttäytymistä. Giddensille keskeisiä käsitteitä ovat toimija (agent) ja toiminta (agency). Näiden kahden käsitteen välillä on jännite, jonka välillä tapahtuva ilmiö pohjautuu paitsi vanhaan tietoon, myös uusintaa rakennetta (Giddens 1984: 107). Kyse ei siis ole yhteiskunnan rakentamisesta, vaan rakenteistamisesta. Tätä Giddens (1984: 118) kuvaa rakenteen kaksitahoisuudeksi (duality of structure). Teoria siis pyrkii muodostamaan yhteyden makro- ja mikrotasojen käytäntöjen välille, jolloin on mahdollista pohtia sitä tapaa, jolla yksilöt pystyvät vaikuttamaan rakenteeseen.

Tähän näkemykseen yhteiskunnan rekursiivisesta luonteesta yhdistyy Michel Foucault'n käsitys vallasta. Foucault'n mukaan tällainen rakenteistaminen ei ole lähtökohtaisesti vapaata toimintaa, vaan eri ihmisille annetut resurssit määrittävät sitä, kuinka paljon on

mahdollista uusintaa rakennetta. Turunen (2003: 42, 47) painottaa, että valta ei ole toimintaa, vaan *taito* muuttaa toiminta itselle hyödylliseen suuntaan. Turusen mukaan tämä näkemys yhdistää Giddensin ja Foucaul't käsityksiä valtasuhteista. Valta palautuu siis yksilöiden välisiin mikrosuhteisiin eikä jäykkiin, ihmisestä riippumattomiin valtasuhteisiin. Tämän yhteiskunnallisen rakenteen ymmärtämisen kautta on siis helpompi hahmottaa sitä, mikä laajempi merkitys marginaalista ponnistavien ihmisten tarinoilla on yhteiskunnalle. Heidän kapea sosiaalinen miljöönsä vaikuttaa paljon siihen, minkälaiseksi heidän elämänsä lopulta muodostuu.

Merkittävä yhteiskuntasosiologinen näkökulma teoksen analyysiin on siis vähemmistöjen asema. Näistä vähemmistöistä nousevat esiin esimerkiksi transsukupuoliset ja naiset. Simone de Beauvoir käsittelee tuotannossaan näitä molempia teemoja laajasti. Lähtökohtaisesti Beauvoir (2011: 77) ajattelee, että ruumis ei ole esine, vaan tilanne: eli se, mikä on olemassa konkreettisesti, ei ole tiedemiesten kuvaama objekti-ruumis, vaan subjektin eletty ruumis.

Beauvoirin näkemyksen mukaan biologian rajat on siis mahdollista ylittää. Asioiden eettistä keskustelua ei voikaan perustella niistä lähtökohdin, jolla tavalla asiat ovat, vaan keskustelussa pitää olla aina analyttinen ote. Samaan tapaan argumentoi myös Toril Moi (1990: 116), mutta huomioi sen, kuinka Beauvoirille tyypillinen marxilainen lähtökohta on hylätty nykyisessä (ranskalaisessa) feministisessä tutkimuksessa. Moille biologian rajojen ylittäminen ei riitä, vaan epätasa-arvoiset ongelmat ovat syvempiä ja ne ilmenevät kielen tasolla. Tämän vuoksi pohdin sukupuolen problematiikkaa Beauvoirin lisäksi muiden eksistentiaalisen filosofian edustajien kautta.

Vallan käsitteen mukaan ottaminen tutkielmaan auttaa hahmottamaan sitä järjestelmän rakennetta, jossa henkilöhahmot joutuvat tekemään ”vapaita valintojaan”. Se antaa myös käsitteitä ja mahdollisuuksia perehtyä paremmin henkilöhahmojen välisiin suhteisiin: ne eivät ole sattumanvaraisia, vaan niissä käytetään paljon mikrovaltaa, jonka avulla rakenteistetaan omaa yhteiskunnallista positiota.

## 2.6. Roy ja maailmanrakentaminen

Arundhati Roy nousi kansainväliseen julkisuuteen ensimmäisen romaaninsa julkaisun jälkeen. Esikoisromaanin kautta saatua tilaa hän hyödynsi kirjoittamalla laajasti yhteiskunnallisista teemoista kahden vuosikymmenen ajan. Ulka Anjaria (2016: 280) kuvailee Roy turhautumista siihen, kuinka hänen ensimmäistä romaaniansa ylistettiin sellaisilla sananvalinnoilla kuin ”enchanting”, ”vivid”, ”sensuous”, ”gorgeous” ja ”seductive”. Turhautuminen johtui siitä, että teoksen kaunokirjallinen luonne käänsi huomion pois sen poliittisesta luonteesta, minkä vuoksi romaanin vastaanotto ei rakentunut Royn haluamille huomioille. Tämä keskustelu paljastaa sen, kuinka kirjailijan intentio tai romaanin tavoite ei aina vastaa romaanin vastaanottoa. Huolimatta siitä, että *The God of Small Things* on saavuttanut klassikon aseman maailmankirjallisuudessa ja teos on otettu osaksi kirjallisuushistorian kaanonia, kirjailija ei pidä teoksen vastaanottoa onnistuneena.

Kirjallisuudentutkimuksessa (ks. esim. Goodman 1978, Herman 2000, Nünning 2010) tätä problematiikka teoksen ja kirjailijan välisestä suhteesta on käsitelty maailmanrakentamisen käsitteen kautta. Sillä tarkoitetaan kirjailijan tapaa rakentaa tarinamaailma, joka ei rakennu tyhjästä, vaan perustuu aiempiin maailmoihin. Narratologian piirissä tähän otettu avuksi sisäistekijän käsite, jonka avulla pystytään erottamaan varsinainen tekijä tekstistä, mutta voidaan kuitenkin muodostaa yhteys tekijän konstruoiman maailman ja tekstin väliltä.

Sisäistekijän käsitettä ensimmäisensä käyttänyt Wayne C. Booth (1983: 70—71) korostaa sisäistekijän olevan implisiittinen: tekstin sisällä toimintaa ohjaava, mutta kuitenkin ehdottomasti näkymätön. Sisäistekijän luonteesta onkin käyty paljon akateemista keskustelua. Näkemykset vaihtelevat siitä, että sisäistekijä vaikuttaa vahvasti teoksen sisällä kirjailijan ohjaamalla tavalla siihen, että sisäistekijän käsite on turha ja teos on aina tekijänsä vastuulla.

Sisäistekijää ja maailmanrakentamista yhdistävä näkökulma löytyy myös esimerkiksi Elli-Mari Aholalta, joka myös korostaa maailmanrakentamisen yhteyttä sisäistekijään. Ahola (2018: 59, 61) pohtii sisäistekijän ja tekijän välisen olemuksen merkityksellisyyttä. Olennaiseksi nousee se, että sisäistekijä edustaa tekstinsisäisen kommunikaatiomallin korkeinta tasoa. Sisäistekijä onkin suora yhteys reaali maailman ja kirjoituksen maailman tavoitteiden asettelun välillä. Tässä tutkielmassa koen hyödylliseksi erottaa Royn kirjailijana ja hänen teoksensa sisäistekijän.

Uskon, että ottamalla sisäistekijän osaksi argumentaatiota saan laajemman käsiterepertuaarin kuvaamaan sitä sidettä, joka on toisaalta kirjan yksilön ja yhteiskunnan välillä, toisaalta romaanin kertomuksellisten valintojen ja Royn romaanin sisäistekijän välillä. Tutkielmassani perehdyn ensinnäkin Royn tapaa kirjoittaa: pohdin fokalisaatiossa tapahtuvia muutoksia ja havainnoin niitä kohtia, joissa Roy ennakoi tulevia tapahtumia. Pohdin, millä tavalla kirjan melko moniulotteiset, jopa sekavat narratiivit vaikuttavat teoksessa esitettyihin marginaalista ponnistaviin hahmoihin, heidän paikkaansa yhteiskunnassa ja heidän elämänsä merkityksen löytämiseen. Samalla tavalla sisäistekijä ylläpitää suhdetta lukijaan.

Sisäistekijän käsitteen lisäksi haluan hyödyntää muita narratologian luomia käsitteitä, kuten kertoja, henkilöahmo, näkökulma (fokalisaatio), tarina ja juoni (Hägg 2009: 11). Toivon löytäväni syitä sille, miten Royn valitsemat kerronnan tavat vaikuttavat siihen, millä tavalla kirjan olemassaolon merkitystä koskevat ulottuvuudet tai jännitteet näyttäytyvät. Klassinen, strukturalistinen narratologia ei kuitenkaan riitä avaamaan teoksen luonnetta. Roy kuvaa itse kirjansa narratiivisia valintoja seuraavasti:

Because the Ministry is a book in which I wanted to challenge what a novel can and should do. It was not enough for me to say okay a novel is a story in which you have a few characters and maybe through them you tell that you have a political background. For me it was ‘Can a novel be a city? Can a novel be as complicated, like the city where I grew up in? Can it have lanes and bylanes and can you just not look at a crowd and see a crowd but stop and talk to the smallest person? Smoke a cigarette with them, ask them where they came from, complicate things for the reader because I feel like writers are somehow being made into product where everything is easy and you have this very beautifully integrated product, it fits on the shelf somewhere. You know the story; you know the subject. But this was for me to challenge how you tell a story. Can the background become the foreground? Can a minor person suddenly become important? Can you make a reader deal with the kind of crowd that you have to deal with every day you step out on to the road? Form that inscribed themselves against the contours of nature and so can you trust a novel to do that? Can you let it go and read it back and let it go and can it not be just entirely confected to be? How can you balance those things? How can you structure it? Because the structure of a novel to me is as important as the language and as important as the story, how the story reveals itself. So, the chaos of the Ministry of Utmost Happiness is planned. (Louisiana Channel 2018.)

Roy kuvailee, kuinka on halunnut kirjoittaa teoksensa kuin se olisi kaupunki, jossa aina vierailaan ja vierailaan seuraavan hahmon luona. Mikä tahansa yksityiskohta saattaa nousta teoksesta motiiviksi tai yhtä hyvin voi olla, että ei nousekaan. Royn pyrkimyksenä selvästikin on rikkoa kaunokirjallisuudelle tyypillistä lajikonventiota ja tätä kautta pyrkiä haastamaan lukija. Tämän takia katson, että klassisen narratologian käsitteet yksinään eivät

riitä teoksen kokonaisvaltaiseen analyysiin, vaikka ne ovat varmasti hyödyllisiä monella tavalla.

Otan esimerkiksi fokalisaatiossa tapahtuvat muutokset. Jahn (2017: 94) on kuvannut fokalisaation olevan kuin seula, jonka kautta paljastuva tieto on väärentynyttä ja yksipuolista. Pohtimalla fokalisaatiossa ja kertojassa tapahtuvia vaihteluita on mahdollista selvittää vielä tarkemmin sisäistekijän motiiveja teoksen kannalta. Monipuolinen ja eri henkilöhahmojen kautta fokalisoituva kertomus saattaa muodostua epäselväksi ja hajonneeksi tarinaksi, jolloin termien kautta rakenteen havainnoiminen auttaa löytämään teoksen teemoja. Tutkielman kirjoittajana otan huomioon myös sen, että vaikka teoksen kaaos olisikin suunniteltu, on toinen kysymys, onko siinä onnistuttu.

Oma lähtökohtani narratiivisten ratkaisujen pohdinnalle nojautuu käsitykseen hermeneuttisesta narratologiasta. Todellisuuden ja kirjan maailman ongelmaa yleisellä tasolla pohtii Hanna Meretoja (2009: 207) artikkelissaan *Inhimillisen todellisuuden narratiivisuus ontologisena ja epistemologisena kysymyksenä*. Meretoja järjestää kertomuksen suhdetta inhimilliseen todellisuuteen. Hänen mukaansa elämä ja siitä kertominen ovat kietoutuneet yhteen monin säkein. Hän näkee kertomuksen ja elämän välin jännitteenä, jonka välisessä tarkkailussa voi löytää monia tasoja ja merkityksiä (mts. 218–219).

Samassa artikkelissa Meretoja kuvaa Tournierin *Keijujen kuninkaassa* Iffaugesin identiteettiä:

Romaani antaa ymmärtää, että vain itsereflektiivinen, kriittinen suhde oman elämän kerronnallistamiseen --- voi tehdä narratiivisesta identiteetistä vastuullisen. --- Romaani kokonaisuudessaan kiinnittää lukijan huomion kertomuksiin nimenomaan kertomuksina, kulttuurisina konstruktioina, jotka ovat sidoksissa tiettyihin historiallisiin prosesseihin ja valtasuhteisiin ja ovat olemassa vain jatkuvasti uudelleen tulkittuina. (Meretoja 2009: 221.)

Sisäistekijän käsitteen avulla pystyn analysoimaan sitä maailmaa, jonka Roy konstruoi, ja pääsen kiinni siihen, millä tavalla reaali maailman valtasuhteet teoksessa näyttäytyvät. Meretojan kuvailema itsereflektiivinen suhde paljastuu siinä tavassa, jolla omaa elämää kerronnallistetaan. Arvioin tätä tutkielmassani paitsi henkilöhahmojen tasolla myös kertomuksen yleisellä laajalla tasolla.

Varsinainen teorettinen viitekehys muodostuu siis eksistentialismin ja todellisuuden rekursiivisen luonteen ympärille. Koska kirjan rakenteesta nousee kuitenkin esille hajanainen tarina, otan huomioon myös epäkronologisen rakenteen. Otan analyysiin tueksi Meretojan pohdinnan hermeneutiikan narratiivisesta luonteesta. Hermeneutiikan ytimessä on käsitys historian kokonaisvaltaisuudesta ja siitä, kuinka ymmärrämme oman historiallisuutemme muiden tarinoiden kautta. Emme voi ylittää historian rajoja, mutta voimme tulla niistä tietoisiksi (Meretoja 2015: 31). Tämän vuoksi suhteeni Royn narratologisiin valintoihin onkin väistämättä jälkistrukturalistinen: teoksen rakenteen ja sisällön monimuotoisuus ja vaihtelevuus asettaa narratiiviset valinnat alttiiseen vuorovaikutukseen eikä niitä voi purkaa pelkästään klassisen narratologian työkaluilla. Tarvitsen rikkinäisen tarinan analyysiin kirjallisuudentutkimuksen käsitteiden lisäksi filosofisen ja yhteiskunnallisen teorian käsitteitä.

Eksistentiaalinen filosofia ja sen yhteys toisaalta modernin sosiologiseen tutkimukseen ja toisaalta kirjallisuudentutkimukseen antaa tutkielmalle tärkeitä käsitteitä ja mahdollisuuden lähestyä todellisuuden rakennetta sillä tavalla kuin se käsittelemässäni teoksessa muodostuu. Teorialuvuissa käsitellyt käsitteet eivät ole selkeärajaisia kokonaisuuksia, vaan pikemminkin tietynlaisia aihioita, joiden kautta on mahdollista lähestyä eksistentiaalista täälläoloa.

Tätä kautta eksistentiaalinen filosofia yhdistyy myös käsitykseen taiteen luonteesta, joka sisältää myös kirjallisuudentutkimuksen. Etenkin myöhäistuotannossaan Heidegger kirjoitti eksistenssin suhteesta taiteeseen. Eksistentiaalisen filosofian onkin sanottu lähestyvän filosofian ja taiteen yhdistelmää (ks esim. Von Wright 1982). Taide ei olekaan enää jäljittelyä, vaan luomista. Heideggerin (1995/1950: 37—38) myöhäistuotannossa taiteella on jopa niin suuri rooli, että se nähdään tapana kohdata toiset ihmiset ja kääntyä pois itsestämme. Yhtymäkohta on yksinkertainen: olemassaoloon heitetty ihminen elämällä luovasti ja avoimesti eli aidosti pystyy jo lähestymään taiteellista elämäntyylä. Eksistentiaalisessa filosofiassa ihminen on instrumentaalinen, ehkäpä juuri tarinankertoja.

## 2.7. Analyysimenetelmä

Lukutapani on kontekstuaalista tekstintutkimusta. Se tarkoittaa sitä, että tutkin kaunokirjallista aineistoani suhteessa tiettyihin konteksteihin. Tässä tutkimuksessa nämä kontekstit ovat humanistispsykologinen näkemys, joka nousee eksistentiaalisesta filosofiasta, sekä yhteiskunnallinen ote, joka nousee mikrososiologiasta. Yhteiskunnallisen otteen takana olevat kontekstit ovat feministinen kirjallisuudentutkimus ja kulttuurintutkimuksellinen kirjallisuudentutkimus.

Kulttuurintutkimuksellinen näkökulma nousee etenkin tavastani käsitellä merkityksiä. Tavoitteenani on osoittaa Mikko Lehtosen (2000: 9) tavoin, ”kuinka merkkien merkityspotentialit todellistuvat kulttuurisissa konteksteissaan”. Kun aineistonani on kaunokirjallinen teos, myös käsittelemäni merkit ovat tekstilähtöisiä. Näitä merkkejä käsittelen kaunokirjallisuuden tutkimuksen perusterminologiaa hyödyntäen. Esimerkiksi klassisen narratologian käsitteet kuten kertoja, sisäistekijä, henkilöhahmo ja miljöö ovat käsittelyni kannalta keskeisiä tapoja kontekstualisoida teoksen todellisuutta. Feministinen lukutapa näkyy paitsi valitsemissani tutkimuslähteissä, myös tavassani sijoittaa teoksen henkilöhahmot yhteiskunnan toiseuttamiksi. Feministisen kirjallisuudentutkimuksen ytimessä onkin toiseuden käsite, joka paljastuu sen kautta, että jokaiseen naiseen liittyvään määrittäeseen kuuluu jokin rajoittava tekijä (Beauvoir 2009: 11). Feministisen teorian voima on siinä, että se ei käsittele vain naisen alisteista suhdetta mieheen, vaan pystyy kerta toisensa jälkeen ilmaisemaan toiseuden marginaalistamisen suhteessa valtaa käyttävään osapuoleen.

Analyysimenetelmässäni huomion myös sen, että tutkielmaani ei voi kuitenkaan erottaa intialaisesta todellisuudesta. Tässä kontekstuaalinen lukutapa on etenkin mahdollisuus, koska kontekstuaalisuus voi sulkea käsitteenä sisäänsä myös sosiopoliittisen todellisuuden (Komulainen 2019: 17). Tämän ongelman olen tuonut esiin jo tutkielmiani teoriaosan realismi-luvussa, jossa pohdin omaa positiotani suhteessa aineistoon.

Analyysimenetelmään se liittyy kuitenkin tiukasti merkitysten kulttuurisen luonteen takia, koska ”Merkitykset, arvot ja katsomukset saavat konkreettiset hahmonsä instituutioissa, sosiaalisissa suhteissa, uskomusjärjestelmissä, tavoissa ja tottumuksissa, materiaalsen maailman ja sen esineiden käyttötavoissa. Kaikki nämä muodostavat yhdessä kulttuureja.” (Komulainen 2019: 17.) Kontekstuaalinen lukutapa mahdollistaa näiden merkitysten,

arvojen ja katsomusten purkamisen niin, että stereotyyppitelevää käsittelyä ei synny, vaan aineistoa on mahdollista tarkastella samaan aikaan sekä yksityiskohtaisesti että kokonaisvaltaisesti.

Tutkielman tekijänä joudun myös tekemään tiukkoja valintoja siitä, mitä nostan teoksesta esiin. Yksityiskohtaiset kohdat saattavat vaikuttaa triviaaleilta, mutta juuri triviaalin ja banaalin onkin oltava tarkastelun kohteena, kun elämme toisten ihmisten tuottamien merkitysten keskellä (Lehtonen 2000: 13). Kokonaiskuvan sijaan analyysini keskittyy yksittäisten henkilöihämoihin identiteettiin ja narratiiveihin, mikä saattaa vaikuttaa laajojen tutkimuskysymysten valossa triviaalilta, mutta analyysini loppupuolella pystyn kuitenkin sitomaan nostamani yksityiskohdat vastaamaan tutkimusongelman rajausta.

Kiinnostuksenkohteeni on siis samanaikaisesti niin mikrotason kommunikaatioissa kuin makrotason rakenteiden kuvaamisessa. Tästä suunnalta katsottuna osa analyysimenetelmäni on sosiaalinen konstruktivismi. Yksilön identiteetin ja yhteiskuntarakenteen välisessä dialektikassa ilmenevä tiedon analyysi avaa tärkeän näkökulman kaikille sosiologian aloille (Berger & Luckmann 2009: 208). Kuten analyysini tulee osoittamaan, tämä analyysimenetelmä on suoraan teoksesta nouseva. Royn tapa kuvata sosiopoliittista todellisuutta tulee ilmi jopa pienimässä yksityiskohdassa.

Pyrkimykseni on samaan aikaan sekä purkaa että ymmärtää yhteiskunnallisen poljennon merkitystä henkilöihämojen ja koko teoksen merkityksen kannalta. Tämä tarkoittaa välttämättä sitä, että analyysissa käsitelen henkilöihämojen identiteettiä myös jälkistrukturalistisesta näkökulmasta. Eksistentiaalisen filosofian takana on ajatus heittämisestä maailmaan. Jälkistrukturalistinen, Stuart Hallin mukainen identiteetin käsitys lähtee samoista lähtökohdista. Hallille (1999: 22) identiteetti onkin ennen kaikkea pirstoutunut käsite, joka ei koostu vain yhdestä, vaan monista identiteetistä. Nämä identiteetin palaset voivat olla joskus ristiriidassa keskenään.

Kuljetan kontekstuaalista analyysitapaa esittämälläni tavalla läpi koko analyysiosan. Olen jakanut analyysin kahteen eri lukuun, joten tasapaino kontekstuaalisen kulttuurintutkimuksellisen analyysimenetelmän ja sosiaalisen konstruktivismin välillä löytyy vasta analyysin lopuksi, jossa kokoan analyysin eri osia yhteen tuomalla ne esiin vielä tarkemmin samalla vastaamalla laajemmin laajempaan asettamaani tutkimusongelmaan.



## 2.8. Henkilöluettelo

Lisään tähän teorialuvun loppuun lyhyen henkilöluettelon. Analyysini perustuu erilaisten henkilöhahmojen kautta nousevaan erittelyyn eikä noudattele kirjan järjestystä. Analyysiosan järjestys perustuu nostamaani tutkimusongelman monipuoliseen ja kattavaan läpikäyntiin. Läpikäytäviä hahmoja on yli kymmenen, lisäksi heitä nimitetään eri nimityksillä. Lyhyellä henkilöluettelolla analyysia on helpompi seurata.

Anjum – transnainen, joka perustaa hautausmaalle oman hotellinsa eli Jannatiin.

Dayachand eli Saddam Hussein - nuori Delhiin muuttanut dalit-kastiin kuuluva mies, joka muutta asumaan Anjumin perustamaan hotelliin.

Biblad Dasgupta – Intian hallitukselle työskentelevä virkamies. Yksi Tilon opiskelukavereista.

Tilo eli Tilottoma – Keralasta kotoisin oleva arkkitehti, joka ottaa vastaan Jantar Mantarin aukiolta löytyvän vauvan.

Musa – Kashmirista kotoisin oleva arkkitehti, joka rakastuu Tilon. Kashmirin itsenäisyyttä kannattava separatisti.

Naga – Musan, Tilon ja Biblain opiskelukaveri, joka työskentelee journalistina.

Miss Jebeen– Musan Kashmirissa kuoleva tytär.

Miss Jebeen toinen – Jantar Mantarin aukiolta löytyvä vauva, joka varastetaan Anjumin hotelliin.

Amrik Singh = Major Avtar Singh – Intian armeijan majuri, joka surmaa laajan joukon Kashmirin kapinallisia.

Mr Aggarwal = Arvind Kejriwal – AAP-puoluetta edusta allegorinen hahmo, joka joutuu kaksintaisteluun Anjumin kanssa Jantar Mantarin aukiolla.

Dr Azad Bhartiya = Anna Hazaren – Nälkälakossa lähes 12 vuotta ollut ihmisoikeusaktivisti, joka näkee Jantar Mantarin aukiolla, kuka varastaa kadonneen lapsen.

### 3. POETIIKALLA IHMISYYDEN YTIMEEN

#### 3.1. ”Where do old birds go to die?”

Teoriaosassa esittämieni käsitteiden avulla esittelen Royn teoksen eksistentiaalista ulottuvuutta, joka avautuu etenkin henkilöhahmojen kautta. Tästä luvusta aloitan analyysin. Ensimmäisessä luvussa pyrin osoittamaan, millä tavalla Royn kirjassa eksistentia on olemiselle ensisijaista. Tässä ensimmäisessä käsittelyluvussa etenen Heideggerin ja Sartren teorioista nostamieni käsitteiden kautta.

Ensimmäisessä käsittelyluvussa etäännyttän tarkastelun poliittisyhteiskunnallisesta kontekstista ja pyrin sen sijaan löytämään humanistisia lähestymistapoja teokseen. Tutkielman laajempi viitekehys muodostuu heideggerlaisen eksistentiaalifilosofian ympärille. Heidegger ei ollut kiinnostunut reaali maailmasta: en siis tässäkään pyri tautologisesti todistamaan, minkälaista eksistentiaalinen filosofia on käytännössä, vaan pikemminkin Lauri Rauhalan kaltaisella humanistispsykologisella otteella näkemään, millä tavoin Roy kuvaa syrjäytettyjen olemassaoloa.

Teos avautuu yhden keskeisen hahmon, Anjumin, vaeltaessa hautausmaalla. Anjum vertautuu puuhun, joka aamun sarastaessa saattelee varikset pois ja toivottaa lepakot tervetulleiksi. Paikalla ovat myös korppikotkahaamat, jotka poistuvat kertomuksesta anteeksipyytelemättä. Anjumin luonteen kovuutta ja hänen kokemia julmuutta verrataan myös puuhun: hän kestää sitä kuin puu, vavahtamatta. Solvauksien hän antaa mennä ohitse kuin tuulenvire oksiansa läpi (Ministry 2017: 13). Anjum vertautuu tässä vertauksessa täysin ympäristöönsä, hautausmaahan. Häntä tuskin erottaa ympäristöstä, niin huomaamaton hän on.

Her name spelled backwards would be Mujna, which wasn't a name and meant nothing at all. To this she said, 'It doesn't matter. I'm all of them, I'm Romi and Juli, I'm Laila and Majnu. And Mujna, why not? Who says my name is Anjum? I'm not Anjum, I'm Anjuman. I'm a mehfil, I'm a gathering. Of everybody and nobody, of everything. (Ministry 2017: 4.)

Teoksessa luodaan kuvaa mysteerisestä hahmosta, jonka nimi on samaan aikaan Anjum ja Munja, Laila ja Romi, Juli. Hän on joku, joka on samaan aikaan kaikkea eikä kuitenkaan mitään. Joustavuus ja epävarmuus kuvastaa omalla tavallaan epävarmaa identiteettiä. Kun Anjum luettelee kaikkea, mitä hän voisi olla, päätyy hän toteamaan, että olemalla kaikkea hän ei itse asiassa ole mitään. Täälläoloa ei pystytä siis rajaamaan ilman esiympäristöä, josta Anjum on kokonaan luopunut. Esiin nousee myös nimien merkitys. Se, että nimenä voi olla mikä tahansa, paljastaa jo, että kyseisen hahmon identiteetti on liikkuva.

Hän on yksin hautausmaalla, kunnes hän ystäväystyy erään imaamin kanssa: sisäistekijä implementoi, kuinka toisen ihmisen läsnäolo tekee Anjumista, tässä tarinan kohdassa, todellisen henkilön. Sartre kuvaa esseessään ”Eksistentiaalismin on humanismia” (1965) ihmisen välistä olemassaoloa siteenä. Ihminen on ehdottoman vapaa olemaan, mutta tässä valinnassakin aina muodostaa suhdetta muihin ihmisiin. Olemassaolossa merkityksellisintä voikin olla suhteemme toisiin ihmisiin. Dialogi tekee tilanteesta todellisen.

Imaami, josta tulee hautausmaalla Anjumien ystävä, kysyy Anjumilta: ”Tell me, you people, when you die, where do they bury you? Who bathes the bodies? Who says the prayers?” (Ministry 2017: 5.) Tässä vaiheessa lukijalle ei ole selvää, kuka on ”you”, mutta kysymys toimii tapana johdatella lukijaa huomaamaan, että Anjumien identiteetti on jotain konventionaalisesta poikkeavaa. Lisäksi se on jotain Anjumille itselleen epäselvää, sillä hän vastaa imaamille seuraavanlaisesti: ”You tell me,” she said. ‘You’re the Imam Sahib, not me. Where do old birds go to die? Do they fall on us like stones from the sky? Do we stumble on their bodies in the streets? Do you not think that the All-Seeing, Almighty One who put us on this Earth has made proper arrangements to take us away?’” (Ministry 2017: 5.) Vertauskuvien ja luontoon sekä eläimiin liittyvien symbolien avulla Anjum esittää imaamille vastakysymyksen, jossa hän vetoaa korkeampaan voimaan oman kuolemansa järjestäjänä. Elämän mysteerinen luonne tulee esiin, koska transsukupuoliselle Anjumille ei ole valmista mallia sen varalta, mitä hänen ruumiillensa tapahtuu, kun hän kuolee.

Tässä kohtauksessa merkittävää on ensinnäkin se, että se tapahtuu teoksen aluksi. Se ikään kuin aukaisee verhon teoksen maailmaan: puuhun verrattavissa olevia hahmoja, paljon vertauskuvia, mutta ennen kaikkea hautausmaa tapahtumapaikkana. Hautausmaa onkin selvästi enemmän kuin pelkkä tila. Se on myös symbolinen asettelu, joka ei ole pelkkä kulissi, vaan se rakentuu myös sosiaalisesti. Ennen kuin lukija saa käsityksen teoksen ajallisuudesta, on teokseen valikoitunut selkeä tila. Tilallisuus tulisikin ymmärtää

dialogisena vuoroparina ajalle (Stanford Friedman 2005: 195). Tilasta rakentuu kohtaamispaikka, jossa pohditaan ihmisen merkityksellisyyttä. Osa merkityksellisyyttä on se, kun lähestytään kuoleman rajaa imaamin kysyessä, kuka pesee Anjummin ruumiin tämän kuollessa.

Myöhemmin teoksessa Anjum saa vastauksen Imaamin kysymykseen. Kun Anjum muutti pois lapsuudenkodistaan asumaan yhdessä hijrojen kanssa Khwabgahiin, hän loi heidän kanssaan syviä ihmissuhteita. Osa heistä, kuten Ustad Kulsoom Bi, myös haudataan Anjummin pitämän hotellin hautausmaalle:

When Ustad Kulsoom Bi passed away in her sleep she was buried in grand fashion in the Hijron Ka Khanqah in Mehrauli. But Bombay Silk was buried in Anjum's graveyard. And so were many other Hijras from all over Delh (In this way, Imam Ziauddin finally received the answer to his long-ago question: 'Tell me, you people, when you die, where do they bury you? Who bathes the bodies? Who says the prayers?' (*Ministry* 2017: 80.)

Anjum kuuluu hijrojen yhteisöön. Hijrat ovat intialaisen yhteiskunnan sisälle muodostunut yhteisö, johon kuuluu intersukupuolisia ja transsukupuolisia naisia. Hierarkkisen yhteiskunnan sisään muodostunut yhteisö on selkeästi rajattu yhteisö, jolla on omat sääntönsä ja tapansa. Kohtauksessa näkyy, että hijrat, omaksi yhteisökseen vetäytyneet ihmisryhmittymä siunaa itse itsensä ja toinen toisensa haudanlepoon. Hijrat, transsukupuoliset, erottuvat selkeästi omana yhteisönään Intiassa. Hierarkkisen yhteiskunnan sisään muodostuva yhteisö muodostaa rakenteensa. Anjum ajatteli ollessaan muiden hijrojen lähellä pääsevänsä toteuttamaan itseänsä autenttisesti, mutta hijra-yhteisön tiukat rajat muodostuvat imperatiiviksi, lukoksi, jonka myötä yhteys sisimpään katoaa jälleen.

Anjum, jonka kautta hijra-yhteisöä kuvataan, muuttuu transsukupuolisia ihailevasta ihmisestä hautausmaalle pakenevaksi hahmoksi. Teoksen alussa kuvataan Anjumia pienenä poikana. Hänen isänsä on päättänyt pitää poikaa kotona sillä välin, kun muut sisaret käyvät koulussa. Eräänä aamuna Anjum näkee naisen: "A tall, slim-hipped woman wearing bright lipstick, gold high heels and a shiny, green satin salwar kameez buying bangles from Mir the bangle-seller who doubled up as caretaker of the Chitli Qabar (*Ministry* 2017: 19)". Tämä on ensimmäinen kerta, kun suojattu Anjum näkee hijran.

Anjum tietää heti: ”He wanted to be her” (2017: 19). Anjum alkaa käydä Khwabgahin luona huolimatta perheeltänsä saamistaan nuhteista. Tämä johtuu siitä, että Khwabgah on hänen maailmassaan ainoa paikka, jossa hän tunsi ”air made way for him” (Ministry 2017: 19). Se oli nuorelle lapselle ainoa paikka, jossa hänen oli helppo hengittää.

Jättäessään perheensä muuttaakseen Khwabgahiin Anjum haaveilee vapautuvansa, löytävänsä tilaa olla itsensä. Vapaus on kuitenkin väliaikainen, sillä jo pian muut yhteisön jäsenet paljastavat Anjumille oman näkemyksensä hijrojen elämästä:

‘No one’s happy here. It’s not possible. Arre yaar, think about it, what are the things you normal people get unhappy about? I don’t mean you, but grown-ups like you – what makes them unhappy? Price-rise, children’s school-admissions, husbands’ beatings, wives’ cheatings, Hindu–Muslim riots, Indo–Pak war – outside things that settle down eventually. But for us the price-rise and school-admissions and beating-husbands and cheating-wives are all inside us. The riot is inside us. The war is inside us. Indo–Pak is inside us. It will never settle down. It can’t.’ (Ministry 2017: 23.)

Kohtauksessa Khwabgahin toinen asukas Nimo kuvailee hijran sisäisen elämän sekasortoa Anjumille. Anjum, joka lapsuudenperheessä haluttiin nähdä poikana, ei saakaan kokea vapautta eläessään toisten kaltaistensa kanssa, vaan hänelle osoitetaan, kuinka transukupuolisen elämässä ristiriita biologisen ja sosiaalisen sukupuolen välillä ei lopu koskaan. Etenkään sen vuoksi, että hijrat on syrjäytetty omaksi ryhmäkseen yhteiskunnassa.

Eksistentiaalisesta näkökulmasta luettuna tämä valintojen ja olemuksen ristiriita kuvastaa ja aiheuttaa jatkuvaa ahdistusta. Ahdistus tarkoitti, niin Giddensille kuin Cooperille ja Heideggerillekin oivallusta siitä, kuinka juuretonta elämä on. Yhteisön jäsenet eivät pääse irti sosiaalisen ja biologisen sukupuolen välisistä eroista. Kun yksilön oma identiteetti on niin vastakohtainen yhteiskunnallisen normin kanssa, syntyy välttämättäkin sisäinen ristiriita, jota yksilö ei voi itsenäisesti ratkaista.

Anjumien tarina kiedotaan osaksi naisena olemista, jossa yksi suuri osa on äitiys. Teoksen aikana hän löytää kaksi lasta, jotka hän ottaa itselleen ja alkaa heidän äidiksensä. Lapset ovat hylättyjä olentoja, joiden kautta Anjum löytääkin itsestään kyvyn ja syyn muuttua. Hän reflektoi itseään toista ihmistä vasten ja muuttaa itseään osatakseen olla parempi ensimmäiselle lapsellensa, Zainabille: ”And so, in these ways, in order to please Zainab, Anjum began to rewrite a simpler, happier life for herself. The rewriting in turn began to

make Anjum a simpler, happier person.” (Ministry 2017: 34.) Kyseisessä kohtauksessa Zainab pyysi äitiään kertomaan yksinkertaisempia tarinoita, koska häntä pelotti Anjumien tapa kertoa elämästä. Anjum suostuu tähän ja huomaa, että yksinkertaisempi elämä teki myös hänet onnellisemmaksi. Tämä on ensimmäinen kerta, kun teoksessa äitiyteen liittyvät teot luovat tasapainoa, harmoniaa ja onnellisuutta. Samaan aikaan kyseessä on Anjumien autenttisuuden löytyminen, mutta myös oman luonteen ja tavan ilmaista asioita pehmentäminen toisen ihmisen vuoksi.

Anjumien henkilökuvassa käänteenä toimii hänen osallistumisensa Gujaratin junaonnettomuuteen. Gujaratisa, Godhrassa, tapahtui vuonna 2002 laaja onnettomuus, jossa loukkaantui ja kuoli satoja muslimeita. Tämä traumaattinen tapahtuma toimii kertomuksessa käännekohtana, jonka jälkeen Anjum pystyy löytämään entistä autenttisemman paikana elää, hautausmaan. Väitöskirjassaan Laura Karttunen (2015: 193) argumentoi, kuinka selvästi Royn esikoisromaani on traumakertomuksen kaltainen ja etsii sen narratiivisten elementtien kautta tapaa kuvastaa traumaa. Karttunen osoittaa laajasti, kuinka trauma nousee teoksessa esiin pieninä huomioina.

*The Ministry of Utmost Happiness* -teoksessa traumatisoituva Anjum sen sijaan vaikenee. Teoksessa ei reflektoida tai paljasteta tarkemmin, mitä Gujaratisa tapahtuu. Sisäistekijä olettaa lukija kuitenkin ymmärtävän tapahtumiin liittyvän kontekstin, joka, Roylelle tyypillisesti, liittyy koko yhteiskuntaan vaikuttaneeseen tapahtumaan. Teoksia yhdellä tasolla yhdistävä asia selkeästi onkin traumojen käsittely. Anjumien hahmossa trauma jää kuitenkin ulkopuoliseksi kokemukseksi: Gujaratisa tapahtuu jotain, mutta emme tiedä tarkalleen mitä. Tämä kuitenkin muuttaa Anjumia niin syvästi, että hän ei enää pysty asumaan vanhassa asuinpaikassaan, vaan vaikenee ja muuttuu vaikeaksi ja kapinalliseksi kaltaistensa joukossa. Käännekohtana Anjumien luovuttamiselle on, kun hänen löytötyttärensä Zainab toteaa: ”Mummy’s never happy” (Ministry 2017: 57). Tämän jälkeen Anjum ei näe enää mitään syytä yrittää elää hijra-yhteisössä, vaan muuttaa hautausmaalle.

Karttunen (2015: 190) argumentoi väitöskirjassaan, kuinka hienovaraisesti trauman kertomusta puretaan Royn ensimmäisessä teoksessa *The God of Small Things*. Trauma paljastuu hiljalleen, muistojen kaltaisina hetkinä. *The Ministry of Utmost Happiness* -teoksessa sisäistekijä ei kuitenkaan päästä tässä vaiheessa lukijaa Anjumien ajatuksiin, vaan avoin tilaa jää niin Khwabgahin asukkaille kuin teoksen lukijalle. Tämä johtaa siihen, että

Anjum vaikuttaa varsin allegoriselta henkilöltä. Poliittisen poljennon voima on tapahtumassa valtava, koska Anjum traumatisoituu, mutta jää silti taka-alalle sisäistekijän poliittisen viestin eteenpäin saattamisessa.

Samaan aikaan, kun teoksessa pedataan kertomusta tuleville tapahtumille, Anjum jää taustalle. Uteliaasta pikkupojasta kuoriutuu syrjäytetty nainen, joka päätyy asumaan hautausmaalle. Ensin synnynäinen ominaisuus ajoi hänet yhteiskunnan eli Duniyan ulkopuolelle toiseen hyvin hierarkkiseen yhteisöön. Duniya on hijrojen oma nimitys muulle yhteiskunnalle, jonka toimijoita he eivät ole. Trauman kokeminen ajoi hänet siitä seuraavaan - hautausmaalle.

Ensimmäisen kerran Anjumin muuttoon hautausmaalle viitataan teoksen alussa, kun kertomuksen keskiössä on Anjumin hahmon kehitys. Kertomuksen rakenteen sisälle on siis rakennettu henkilöahmon kertomus, joka ratkaistaan alussa. Tämän jälkeen kuitenkin palataan Anjumin elämään Khwabgahissa ja varsinainen lähdön syy paljastuu myöhemmin. Anjumin elämän keskiössä on selkeästi sijattomuuden kokemus. Nuorena hän punoo elämänsä tiukasti naiseuden ympärille, joka on, kuten olen esittänyt, täynnä ristiriitoja.

Oman sukupuoli-identiteettinsä vahvistamisen myötä Anjum joutuu luopumaan esiympäristöstään. Vaikka esiympäristö piirtää eksistentiaalifilosofiassa vain löyhiä rajoja, siitä luopuminen tyhjentää Anjumin kokonaan. Anjumin elämä lohkeilee yhteiskunnan normatiivisuuden näkökulmasta aina haavoittuneiden ja lohduttomien puolelle. Löydettyään kaltaisiaan hän epäonnistuu elämään elämäänsä tässä kohdassa: paluuta yhteiskunnan jäseneksi ei ole, vaan hän löytää itsensä hautausmaalta, valtion sairaalan kupeesta. Paikasta, joka on täynnä ruumiita, sieluja ja villieläimiä. Hän asettuu odottamaan kuolemaa ja samalla ikään kuin tekee rauhan itsensä suhteen. Hiljattainen murtuminen voi olla merkki autenttisuuden löytymisestä. Anjumin hetki teoksen keskushahmona päättyy kertojan toteamukseen:

It isn't though they didn't have plans.

Anjum waited to die.

Saddam waited to kill.

And miles away, in a troubled forest, a baby waited to be born. (Ministry 2017: 92.)

Kuolema on aina rajatilanne. Kuten teoriaosassa esitin, se on viime kädessä eksistentiaalista olemassaoloa sitova ratkaisu, koska se rajoittaa valinnanvapauttamme pysyvällä tavalla. Muuttaessaan asumaan hautausmaalle Anjum ei odottanut elämältä enää mitään. Totaalinen luovuttaminen ilman ahdistuksen tunnetta viestii samaan aikaan sekä luovuttamista että autenttisuuden löytämistä. Kuoleman merkityksen tunnistaminen on kuitenkin olennaista eksistentiaalisessa elämään asennoitumisessa. Rauhalan (2005: 36) mukaan se asettaa olemisen horisontin. Ainoa tapa katsoa kuoleman rajan taakse on toivo.

### 3.2. “If you can be a Saddam Hussein, I can be a mother.”

Ensimmäisessä alaluvussa olen esitellyt yhden henkilöahmon teoksesta ja pohtinut hänen merkityksensä teoksen kokonaisuuden kannalta. Olen vastannut osaan ensimmäistä tutkimuskysymystäni eli pohtinut sitä, millä tavalla marginaaliin pudonnut henkilöahmo hakee elämälleen merkitystä siinä kontekstissa, johon hän on sattunut syttymään. Tässä alaluvussa jatkan saman tutkimuskysymyksen parissa, mutta yhden henkilöahmon sijaan käsitelen henkilöahmojen välistä dialogia tapana pohtia olemassaolon merkitsevyyttä. Käsitelen Anjumia ja Saddam Hussainia, joka muuttaa Anjumien hotelli Jannatiin hautausmaalle. Anjum asettui hautausmaalle odottamaan kuolemaa, Saddam sen sijaan odottamaan mahdollisuutta murhata.

Ympäristönä toimivat samat miljööt eli Delhi ja erityisesti siellä toimiva hautausmaa. Miljöö tulee hyvin lähelle henkilöahmoja. Kuten realismin käännettä tutkinut Lilian Furst (1995: 174) toteaa, realistisessa tulkinnassa pyritään kuvaamaan teoksen miljöötä hyvin yksityiskohtaisesti, minkä myötä kirjallisuus lähenee myös filosofista ja sosiologista tutkimusta. Miljöö ei ole vain tausta tai konteksti: se on aktiivinen dynaaminen olosuhteiden jatkumo (mts: 176). Hautausmaa asettaa kontekstin, jossa lähtökohtaisesti kaikki tapahtumat liittyvät kuolemaan. Kuolema on yleisesti sellainen käsite, johon liitetään arvaamattomuus. Eksistentiaalisen ahdistuksen katsotaan olevan lähtöisin elämän ja kuoleman välisestä ristiriidasta ja merkityksen löytämisestä siinä. Anjum muutti hautausmaalle kuolemaan, Saddam tappamaan. Voiko kuoleman odottaminen näin ollen olla mahdollisimman autenttista elämää?



Hautausmaalla Anjum ja Saddam tutustuvat toisiinsa. Saddamin tutustuminen Anjumiin tapahtuu lähtökohdasta, jossa Anjum on päätnyt mielestään odottamaan kuolemaa. Heidä yhdistää vain hautausmaalla oleminen. Heidän välistänsä suhdetta kuvaa epäsäännöllisyys ja kiintymyksen osoittaminen pienillä asioilla: ”Occasionally, when the workload at the mortuary was less hectic -- Saddam would drop in, Anjum would make him tea they’d share a cigarette.” (Ministry 2017: 73.) Teoksessa heidät kuvataankin aluksi hyvinkin erillisinä hahmoina, joita yhdistää lähinnä sattuma siitä, että heillä on yhteinen asuinpaikka.

Saddamin alkuperäinen nimi on Dayachand. Teoksessa hänet esitellään ahkerana työntekijänä, joka tekee mitä tahansa työtä, jonka sattuu Delhistä saamaan (Ministry 2017: 80). Hänen motiivinsa Delhissä asumiseen kumpuavat kuitenkin hänen vaikeasta taustastaan ja perhesuhteistansa. Hänen nimensä paljastuu, kun Anjum arvaa Dayachandin kuuluvan Chamra-kastiin. Se on Anjumin valitsema termi kastittomille (joista nykyään käytetään korrektimpaa termiä Dalit-kasti). Dayachand kertoo Anjumille tarinan, jota ei ole kertonut kenellekään muulle aiemmin. Keskustelun merkitystä korostaa se, kuinka irralliseksi kertoja on eritellyt Saddamin ja Anjumin välisen suhteen aiemmin.

Dayachand kertoo, kuinka häntä ja hänen isäänsä pyydettiin hakemaan naudan kuollut ruho nyljettäväksi, koska ylempään kastiin kuuluvat maanviljelijät eivät kastinsa mukaisesti saaneet koskea kuolleisiin eläimiin. Dayachand ja hänen perheensä olivat aina maksaneet osinkoa lehmästä Sehrawat-nimiselle poliisille. Tällä kertaa tämä Sehawarat-poliisi halusi moninkertaisen maksun lehmästä. Kun Dayachandin isä kieltäytyi tästä, kuoli hän kiusaamisen seurauksena. Tapahtumien seurauksena Dayachand päätyy Delhiin kostamaan. Hän haluaa surmata Sehrawatin, jota syyttää vanhempiansa kuolemasta. Hanttihommien tekeminen on vain tekosyy Dayachandin todelliselle motiiville oleskella Delhissä.

Samaan aikaan, kun Saddam kertoo tarinaa isänsä kuolemasta, teoksen kertoja kertoo samaan aikaan tapahtuvasta suuresta hindufestivaalista, Dussherasta: ”So when Saddam spoke of Dusshera, Anjum understood it in all its vast and varied meaning (Ministry 2017: 87).” Tällä tavalla sisäistekijä yhdistää yhden mahdollisimman syrjäytyneen, kastittoman ihmisen, tarinan osaksi valtaisaa rakennetta. Hindu-festivaali ei tietenkään ole suora syyllinen tapahtumiin, mutta sisäistekijän tapa limittää nämä tapahtumat yhteen kuvastaa sitä, kuinka herkästi valtauskontona toimiva hindulaisuus kohtelee paitsi kastittomia myös

muihin uskontoihin kuuluvia henkilöitä. Miljööön lisäksi hindufestivaali nostetaan teemaa tukevaksi tarinaksi.

Kerrottuaan syynsä saapua Delhiin Dayachand avaa, miksi on valinnut itselleen Saddam Husseinin nimen:

That's when I first saw the video of the hanging of Saddam Hussein. I didn't know anything about him, but I was so impressed by the courage and dignity of that man in the face of death. When I got my first mobile phone, I asked the shopkeeper to find that video and download it for me. I watched it again and again. I wanted to be like him. I decided to become a Muslim and take his name. I felt it would give me the courage to do what I had to do and face the consequences, like him. (Ministry 2017: 90.)

Dayachand kertoo, kuinka vakuuttunut on Saddam Husseinin hirttämisvideosta. Kastiton, pienessä ympäristössä elänyt Dayachand näkee Husseinin kaltaisessa hallitsijassa ihailtua pidättyvyyttä, joka muodostuu hänen mielessään siitä tyyneydestä, jolla tämä kohtaa kuoleman. Tilannetta kuvataan jopa eleganttina: "Once it was knotted, the scarf made Saddam Hussein look even more elegant" (Ministry 2017: 90). Anjum, kuten lukijakin, näkee tilanteen täysin absurdina. Vaikka Dayachand selittää, että hän haluaa olla kuin Saddam Hussein pystyäkseen surmaamaan sen henkilön, jota hän syyttää isänsä kuolemasta, näyttäytyy tilanne lukijalle absurdina. Tarina lähentyy taas eksistentiaalisia teemoja, joissa elämän merkityksen kyseenalaistaminen on lähtökohtaista. Dayachandille esiympäristöstä pakotettu luopuminen aiheutti trauman, joka johtaa nimen ja koko henkilöllisyyden vaihtamiseen. Hän kehittää itselleen pakkomieltehen, jolloin kostosta tulee koko elämän motiivi.

Nimen vaihtaminen kuvastaa koko identiteetin vaihtamista: pyrkimystä pois alkuperäisestä, toivottomasta elämästä, jonka viimeiset langat ovat katkenneet siinä vaiheessa, kun perheenjäsenet ovat kuolleet. Nimen vaihtaminen hirtetyn hirmuhallitsijan nimeksi kuvastaa paitsi Saddamin tietämättömyyttä myös sitä, kuinka riippumaton hänen olemassaolonsa on mistään, mitä maailmassa tapahtuu. Tilanne on samaan aikaan absurdi ja inhimillinen. Inhimillisyys on läsnä tilanteen koskettavuuden vuoksi: Dayachandin elämässä on aina ollut vähän vaihtoehtoja ja kun Intian kaltaisessa hierarkkisessa yhteiskunnassa menettää perheensä, vaihtoehtoja autenttisen elämän elämiseen ja vapauttaa toteuttaa itseään ei käytännössä ole enää.

Inhimillisuus näkyikin siis Anjumin ja Saddamin haavoittuneessa suhteessa. Myös Heidegger pohti inhimillisyyden osaa ihmisen elämässä esseessään *Kirje ”humanismista”* (2000). Esseessä Heidegger (2000: 54) kysyy, mistä ihmisen inhimillisuus muodostuu ja muotoilee vastuksen kuta kuinkin niin, että inhimillisuus on hänen elementissään (Heidegger 2000: 59). Inhimillisuus näkyy siis olemassaolon ytimessä, Daseinissa. Inhimillisuus kuvautuu kuin synonyymina eksistentiaalisen ajattelun logiikalle.

Näiden kahden henkilöahmon vuorovaikutusta kuvaa haavoittuvuus ja herkkyys. Aika on saanut heidän kiintymään toisiinsa ja paljastamaan itseänsä jotain syvää. Myös Anjum avautuu herkässä keskustelussa Dayachandille sisimmistä toiveistaan:

I was born to be a mother,’ she sobbed. ‘Just watch. One day Allah Mian will give me my own child. That much I know.’  
 ‘How is that possible?’ Saddam said, reasonably, entirely unaware that he was entering treacherous territory. ‘Haqeeqat bhi koi cheez hoti hai.’ There is, after all, such a thing as Reality.  
 ‘Why not? Why the hell not?’ Anjum sat up and looked him in the eye.  
 ‘I’m just saying ... I meant realistically ...’  
 ‘If you can be Saddam Hussein, I can be a mother.’ Anjum didn’t say it nastily, she said it smilingly, coquettishly, sucking on her white tusk and her dark red teeth. But there was something steely about the coquetry.  
 Alert, but not worried, Saddam looked back at her, wondering what she knew.  
 ‘Once you have fallen off the edge like all of us have, including our Biroo,’ Anjum said, ‘you will never stop falling. And as you fall you will hold on to other falling people. The sooner you understand that the better. This place where we live, where we have made our home, is the place of falling people. Here there is no haqeeqat. Arre, even we aren’t real. We don’t really exist.’  
 (Ministry 2017: 83.)

Anjum kertoo, kuinka hän on *syntynyt* äidiksi. Hän pyytää Saddamia odottamaan, koska Allah tulee vielä antamaan hänelle lapsen. Tässä kohtaa Saddamin hahmon valtaa epäily, sillä hän ei ymmärrä, millä tavalla Anjum voisi tulla äidiksi. Saddam käyttää sanaa ’reality’ tarkoituksenaan kuvata sitä maailmaa, jossa hän on elänyt. Sen maailman, jossa biologinen maailma määrittää sitä, kuka voi olla äiti.

Tähän Anjum vastaa siitä, kuinka, jos Dayachand voi vaihtaa nimensä Saddam Husseiniksi, voi hänestä myös tulla äiti. Hautausmaalla asuvat hahmot ovat niin marginaalista ponnistavia, että tarkasti konstruoidun yhteiskunnan rakenteet eivät koske heitä. Anjum sanoo huvittuneesti: “If you can be Saddam Hussein, I can be a mother.” (Ministry 2017: 84). Anjum jatkaa kertoen, että kun ”kerran tippuu reunalta samalla tavalla kuin he ovat tippuneet”, on jäljellä vain toisen reunalta tippuneet eli marginalisoidut ihmiset turvana.

Hautausmaa, josta he ovat tehneet kotinsa, on koti näille kadotetuille ihmisille. Maailmalle heitä ei todella ole siis edes olemassa. Anjumin lausahdukseen tematisoituu koko teoksen eksistentiaalinen ote: pudonneilla, hylätyillä, kastittomilla ei ole mitään muuta kuin toisensa. Koska he ovat olemassa vain toisilleen, he voivatkin olla mitä tahansa. Saddamin ja Anjumin dialogiin hautausmaalla kiteytyy koko maailman absurdius, mutta silti sieltä löytyy myös mahdollisuus autenttisuuteen. Tämä mahdollisuus autenttisuuteen avautuu inhimillisyyden kautta.

Dialogissa laitetaan vastakkain biologinen, maaseutua huokuva realismin käsitys ja Anjumin monikielinen, monivivahteinen runous. Tämä runollinen todellisuuden tulkinta marginalisoiduista hahmoista muistuttaa paljon Heideggerin käsitystä taiteen merkityksestä elämässä. Heidegger kirjoittaa, kuinka taideteoksen alkuperässä olennaista on sen luonnosmaisuus. Sen kautta olemassaolo avautuu, jolloin taideteoksen alkuperässä on itse asiassa kysymys taiteen olemassaolosta (Luoto 2012: 14). Myös Dayachand kuvailee kiintymystään Anjumin tapaan katsoa maailmaa:

He had grown to love Anjum more than he loved anyone else in the world. He loved the way she spoke, the words she chose, the way she moved her mouth, the way her red, paan-stained lips moved over her rotten teeth. He loved her ridiculous front tooth and the way she could recite whole verses of Urdu poetry, most – or all – of which he didn't understand. Saddam knew no poetry and very little Urdu. (Ministry 2017: 84.)

Dayachand kuvaa, kuinka hän on oppinut rakastamaan Anjumia. Anjum on hänelle tuntematon maailma, johon hänet on kutsuttu mukaan. Dayachand tulee itse hyvin käytännön läheisestä maailmasta. Asiat, jotka hän tietää ja osaa, ovat hyvin käytännönläheisiä ja aivan erilaisia kuin Anjumin taidot. Vaikka heidän tietonsa ja taitonsa olivat erilaisia, Dayachand näkee tarkoituksenmukaisuutta siinä, että he ovat päätyneet yhteen: ”He (Dayachand) knew it was neither plan nor coincidence that had brought him to the Place of Falling People. It was the tide.” (Ministry 2017: 85.) Dayachandin fokalisoimana kuvataan, kuinka henkilöahmojen elämä ei toisaalta ole sattumaa eikä tarkoitettu. Heidät on yhdistänyt *tide* – vuorovesi. Tämä vertauskuva kuvaa osuvasti sitä, kuinka elämän ei tarvitse olla etukäteen kohtalon asettamaa, mutta siinä tapahtuneet asiat voivat viedä eteenpäin ja olla tarkoituksenmukaisia. Ohuista lähtökohdistaan huolimatta he ovat pystyneet muodostamaan ystävyysuhteen.

Saddamin ja Anjumin yhteyden muodostaminen esitetään teoksen alussa, toisen luvun aikana. Se tapahtuu suoraan sen jälkeen, kun Anjum on päätynt elämään hautausmaalle. Sisäistekijä johdattelee kertomusta rajusti eteenpäin: tarinan rakenteessa pysähdytään intensiivisesti tiettyihin hetkiin, mutta samaan aikaan siirrytään rivakasti eteenpäin. Sisäistekijän intension voisi ajatella johtavan kertomusta tiettyyn lopputulokseen, mutta samaan aikaan sisäislukijan romaanikerronnan konventiosta poikkeava tapa edetä kertomuksessa voi hämmentää. Teoksen läpi Anjum ja Saddam säilyvät romaanin henkilöinä ja toimijoina, mutta heidän väliseensä suhteeseen palataan vasta lopussa, kun Miss Jebeen toisen kohtalo on selvillä ja hautausmaalle on asettunut asumaan monia muita henkilöitä Saddamin ja Anjumin lisäksi.

Tässä vaiheessa, teoksen lopussa, Dayachand luopuu Saddam Husseinin nimestä. Hän näyttää Anjumille, kuinka poistaa Saddam Husseinista kertova video puhelimestansa, ja samalla kosii Anjumin ensimmäistä tyttäätä eli Zainabia. Dayachandin henkilöihahmon kohtalo siis täyttää draaman kaaren: hän luopuu rakennetusta identiteetistä rakkauden tähden ja löytää tasapainon elämäänsä. Kun motiivina oli kosto, oli elämä vaikeaa ja kantamatonta, mutta siitä luopuminen vaati kokemuksia ja tarinoita väliin. Keksityn nimen ottaminen ja tuntemattoman hahmon kaltaisena eläminen aiheuttivat hänelle paljon kärsimystä ja ahdistusta, kun taas siitä luopuminen myös poisti kärsimyksen ja ahdistuksen, jolloin hän pystyi lähestymään elämää autenttisesti. Teoksessa hänen hahmonsa draaman kaari siis selkeästi täyttyy.

Anjumin ja Saddamin välistä sidettä voi kuvata Giddensin (1991: 79) termillä *shared stories*. Termi tarkoittaa modernissa yhteiskunnassa esiintyvien tarinoiden toisille kertomista ja jakamista. Isojen aatteiden tai luokkayhtäläisyyksien sijaan tarinat voivat ollakin niitä, joiden kautta yhteys toiseen ihmiseen muodostuu. Näin voisi analysoida käyneen Saddamille ja Anjumille, jotka ensin jakavat toistensa kanssa tarinoita, mutta tämän jälkeen, teoksen edetessä, saavat yhteisiä tarinoita myös jaetuista kokemuksista.

### 3.3 Dasgupta: minäkertoja varjoista

Tässä luvussa käsittelen sitä, millä tavalla teoksessa representoituu sen ainoa minäkertoja, vuokranantaja Biblab Dasgupta. Minäkertojan on perinteisesti ajateltu tarjoavan subjektiivisen ja epäluotettavan katseen ympäröivistä tapahtumista; toisaalta minäkertoja pystyy yleensä laajemmin refleктоimaan menneitä tapahtumia muita kertojia luotettavammin (ks. esim. Hosiaislouma 2003). Kun minä on ytimessä, kertojan rooli voi siis toisaalta kaventaa tarinaa, mutta tuoda siihen aikaan liittyvää syvyyttä.

Haluan käsitellä tätä minäkertojan roolia teoksessa tarkemmin, koska se on selkeä rakenteellinen ja narratiivinen valinta teoksen sisäistekijältä ja teoksen kirjoittajalta. Mikä voi olla sisäistekijän tai kirjailijan motivaatio vaihtaa kesken teoksen minäperspektiiviin kerronnassa? Toisaalta asettamalla Dasguptan analyysin keskiöön pääsen laajentamaan tutkimusongelmani pohdintaa, koska hänen hahmonsa on idealistisesti yhteiskuntaan sitoutuva. Se paikka, johon hän on maailmassa syntynyt, on suosiollinen hyvän valinnassa syntyvän kulttuurikononaisuuden luomisen kannalta.

Teoksessa minäkertojana toimiva Dasgupta on yksi kolmesta kaverista, jotka opiskelivat Tilon kanssa arkkitehtuuria. Opiskeluvuosista saakka Dasgupta on ollut erityisen kiintynyt Tilon. Minäkertojan luvut on teoksessa nimetty ”The Landlord”-nimikkeellä. Se kuvaa Tilon ja Dasguptan välistä suhdetta teoksen aikana, kun Tilo muuttaa Dasguptan vuokraamaan asuntoon. Dasgupta on töissä Intian valtion tiedustelupalvelussa, jossa hänellä on korkea-arvoinen virka. Dasgupta kertoo: ”I would not be crass enough to say this too often in public, but the truth is that it gives me great pride to be a servant of the Government of India (Ministry 2017: 147)”. Hän edustaa teoksessa siis järjestelmää, järkähtämätöntä systeemiä, joka on hyvin etäällä niiden hahmojen elämästä, jotka teoksessa muuten esitetään haavoittuvina ja inhimillisinä hahmoina.

Minäkertojan kautta teoksessa siirrytään muistelemisen kautta. Dasgupta menee tarkistamaan omistamansa rakennuksen tiloja ja päätyy Tilon vuokraamaan asuntoon. Hän kuvailee suhdettansa Tilon:

But then ‘tenant’ is a euphemism too. No, we were not lovers. At no point did she ever offer me a hint that she might be open to a relationship of that sort. Had she, I don’t know myself well enough to say how things might have turned out. Because all my life, ever since I first met her all those years ago when we were still in college, I have constructed myself around her. Not around her

perhaps, but around the memory of my love for her. She doesn't know that. Nobody does, except perhaps Naga, Musa and me, the men who loved her. (Ministry 2017: 149.)

Dasgupta kertoo laveasti niistä olosuhteista, joissa opiskelijana tutustui Tilon, Nagaan ja Musaan. Dasgupta paljastaa Tilon olleen hänen elämässään merkittävässä roolissa ja vaikka he eivät koskaan olleet rakastuneita toisiinsa, Dasgupta rakasti häntä paljon. Eikä hän vain rakasta Tiloa, vaan yliopistoajoista saakka hän on rakentanut itsensä Tilon ympärille. Dasguptan välittää syvästi ja pitkältä ajalta.

Minäkertojana Dasgupta pääsee kuvailemaan mennyttä aikaa, jolloin he tutustuivat toisiinsa. Dasgupta kuvaa hetkeä, jolloin he tapasivat ensimmäisen kerran: "She introduced herself to us as Tilottama. The moment I saw her, a part of me walked out of my body and wrapped itself around her. And there it remains." (Ministry 2017: 153.) Dasgupta kuvailee, kuinka Tilo on täysin vaikuttanut häneen tavalla, joka ei edelleenkään, vuosikymmeniä myöhemmin, ole hävinnyt. Dasgupta kuvailee Tilon ulkonäköä ja luonnetta tarkkaan läpi ja kaikesta hänen fokalisoimastaan hohtaa läpi syvä kiintymys Tiloa kohtaan. Minäkertojana Dasgupta pääsee siis kertomaan tunteistansa suoraan lukijalle, jolloin niitä ei tarvitse arvailla. Dasguptan tapa korostaa välittämisen kerrostumista aiemman ja nykyhetken välillä syventää käsitystä vahvasta kiintymyksestä.

Dasgupta itsekin ymmärtää, että hän ei ole ainoa Tilon kiintynyt. Dasgupta pohtii Tilon ja Musan välistä suhdetta: "They were quiet with each other in company, never demonstrative. Sometimes they seemed more like siblings than lovers (Ministry 2017: 156)." Dasguptan mustavalkoisessa maailmassa hänen on vaikeaa ymmärtää, millainen suhde Tilolla ja Musalla on, koska he ovat toistensa seurassa hiljaisia, kuin sisaruksia. Dasgupta kuvailee, kuinka hän on kysynyt suoraan Tilolta, ovatko he menossa naimisiin Musan kanssa. Tilo antaa luonteelleen tyypillisen vastauksen: "She said, 'I'm not marrying anybody.' When I asked her why she felt that way she said she wanted to be free to die irresponsibly, without notice and for no reason." (Ministry 2017: 159.) Tilo haluaa olla vapaa eikä siksi halua kenenkään kanssa naimisiin. Tilon vastauksesta ei toisaalta myöskään pysty päättelemään, mikä on hänen ja Musan suhteen todellinen tila. Tämä on vaikea asiointi Dasguptalle, jonka on haastavaa ymmärtää, miksi joku ei haluaisi mennä naimisiin rakastamansa ihmisen kanssa.

Tilo perustelee valintaansa sillä, että hän haluaa olla vapaa. Dasguptan mukaan Tilon kohdalla siinä ei kuitenkaan välttämättä ole kyse vapaasta valinnasta: ”Tilo, on the other hand, was like a paper boat on a boisterous sea. She was absolutely alone. Even the poor in our country, brutalized as they were, had families. How would she survive? How long would it be before her boat went down?” (Ministry 2017: 160.) Tilo on arvoituksellinen mysteerinä, valloittava persoona, mutta samaan aikaan maailmassa yksin. Sisäistekijä esittelee siis vapauden teemaa vertaillen Tiloa ja Dasguptaa – konservatiivinen Dasgupta ei alkuunkaan pysty näkemään, että Tilolla, paperiveneellä keskellä merta, olisi edes lähtökohtaisesti mahdollisuutta hyvään elämään. Dasguptan mukaan jopa Intian köyhillä on mahdollisuus hyvään elämään, koska he eivät ole maailmassa yksin. Tämä kuvaa hyvin Dasguptan yhteisöön sidottua tapaa ajatella.

Teorialuvussa esittelin, kuinka Kierkegaard ja Nietzsche hylkäsivät modernin aikakauden aluksi ajatuksen siitä, kuinka ihmisen elämän määrittäisi paikka suvussa (Crowell: 2020). Tässä Dasgupta selvästi edustaa tätä vanhanaikaista järjestelmää, joka näkee suvuttoman ja perheettömän Tilon lähtökohtaisesti kaikista huonoimmassa asemassa olevana. Silloin maailmaa ei järjestä esimerkiksi taloudellinen hyvinvointi tai henkinen pääoma vaan se, kuka on henkilön biologinen perheenjäsen ja osa määrättyä sukua.

Syy siihen, miksi Dasguptan ja Tilon suhdetta voi fokalisoida vain Dasguptan minäkerronnan kautta, on siinä, että vain sitä kautta tuo suhde on olemassa. Sisäistekijä voi paljastaa vain Dasguptan minäkertojan kautta Tilon ja Dasguptan välisen suhteen epätasapainon Tilolle hän on hyödyllinen kontakti opiskelua ajoilta, mutta ei millään tavalla sellainen henkilö, johon hän luottaisi tai jolta Tilo kaipaisi rakkautta. Tämä tulee näkyviin teoksen loppupuolella, kun Musa ja Tilo viettävät aikaa yhdessä Kashmirissa. Musa mainitsee Tilolle Dasguptan olevan töissä merkittävässä asemassa valtiolla:

‘D’you know who’s here these days?’ Musa said. ‘Garson Hobart (= Dasgupta). Have you been in touch with him at all?’ ‘Not for some years.’ ‘He’s Deputy Station Head, IB. It’s a pretty important post.’ ‘Good for him.’ There was no breeze. The lake was calm, the boat steady, the silence unsteady. (Ministry 2107: 357.)

Keskustelu käydään Musan ja Tilon juttellessa Musan asuntoveneellä. Musa kysyy Tilolta, pitävätkö he yhteyttä, johon Tilo vastaa, että ei millään tavalla muutamaan vuoteen.



Keskustelu päättyy nopeammin kuin alkaa. Huomio siirretään tyyneen järveen – Dasguptasta ei ole sen enempää sanottavaa.

Vaikka minäkertojasta saa kattavan hänen fokalisoimissaan luvuissa, keskittyvät nuo luvut kuitenkin eniten kertomaan muista teoksen tärkeistä henkilöistä. Tässä esiin nostin etenkin Tilon, mutta Dasgupta kertoo myös paljon Nagasta ja Musasta. Esimerkiksi Dasgupta muistelee Musaa, jota ei tuntenut kovin hyvin. Dasgupta paljastaa teoksen hahmoista nuoruuden versiot oman näkökulmansa kautta. Dasgupta paljastuu tarkkanäköiseksi havainnoijaksi, mutta minäkertojan roolissa pohtii paljon muita ihmisiä itsensä sijaan. Hahmon uskottavuus näyttäytyy heikkona – hänessä ei ole mitään, mikä voisi vihjata siihen, että siirto minäkertojaan tarkoittaisi teoksen kannalta oleellista tai merkityksellistä. Hän ei vaikuta sankarilta tai toimijalta, vaan tarkkailijana, joka seuraa tapahtumia takalalalta. Pikemminkin kerronta on ylhäältä alaspäin katsovaa: samalla tavalla kuin Dasgupta positioituu ylempään luokkaan kuuluvana hahmona.

Menneen tason lisäksi Dasgupta kertoo tilanteesta, jolloin Tilo soittaa hänelle Kashmirista, koska hän on joutunut pulaan ja kaipaa hänen apuaan. Dasguptaa tarvitaan, mutta tarinaan edelleen jää suuria aukkoja. Dasguptalle ei missään vaiheessa selviä, mitä Kashmirissa todella tapahtui. Hän luulee, että Musa on kuollut ja Tilo meni tämän vuoksi naimisiin Nagan kanssa. Hän on ainoa, joka pystyi pelastamaan Tilon Amrik Singhiltä, mutta ei siltikään saa itsellensä kokonaiskuvaa siitä, mitä on tapahtunut. Outo kiintymys Tilon säilyy silti.

Eksistentiaalisella luentatavalla Dasgupta ei tavoita autenttista elämää. Häntä kuvataan hyväosaisena, mutta samaan aikaan hänen elämänsä on järjestelmän muokkaamaa eikä itse luotua. Hän ei kaipaa vapautta, koska systeemi on hänen kaltaistensa, hyväosaisten ihmisten puolella. Minäkerronnasta huolimatta hänen identiteettinsä kuvataan kovin rakentuneeksi. Hänen esiympäristönsä onkin tarpeeksi varakas, jolloin lähtökohtaisesti hänen ei ole tarvinnut ponnistaa marginaalista, kuten usean muun teoksen hahmon.

Lopulta Dasgupta päätyy kerronnassaan siihen hetkeen, kun hän on tullut Tilolle vuokrattuun asuntoon. Hän löytää sieltä Musan sinne toimittamia asiakirjoja. Hän lukee ne kaikki läpi. Minäkertojan perspektiivistä siirrytään lukemaan erilaisia lyhyempiä ja pidempiä tekstejä. Niiden sisältö koskee Kashmiria ja eritoten siellä vaikuttanutta sotamajuri Amrik Singhiä. Tässä vaiheessa minäkertoja todella alkaa esitellä asioita

pohtivalla tasolla: ”Bad Story. Terrible actually. If it’s true, that is. How does on verify these things? People aren’t reliable. They’re forever exaggerating.” (Ministry 2017: 195.) Dasguptalle alkaa pikkuhiljaa paljastua Tilon säilyttämien tekstien kautta se julmuus, jota Intian armeija on Kashmirissa tehnyt.

Tämän kautta Dasguptan hahmo inhimillistyy nopeasti: epäily siitä, että järjestelmä, johon hän on uskonut ja luottanut vuosikymmeniä, aiheuttaa Dasguptassa aikaan ahdistusta: ”My veins feel as though they’re flooded with some kind of chemical, something other than blood How did she get hold of these documents? And why? Why?” (Ministry 2017: 197.) Dasgupta lukee kaikki Tilon asunnosta löytämänsä asiakirjat läpi järkytyksen vallassa. Hän menettää kontrollin eikä oikein edes ymmärrä. Hän luulee hallusinoivansa:

There’s no Musa, so who has been filling her head with this trash?  
Why is she still wallowing in this old story?  
Everyone’s moved on. I thought she had too.  
I’m lying on her bed. My head is killing me.  
And the room is full of balloons.  
Why do I always end up like this around her? (Ministry 2017: 210.)

Vuokranantajan ensimmäinen luku päättyy tähän hämmennykseen: miten Tilo, kerta toisensa jälkeen, onnistuu yllättämään hänet. Dasgupta käy selvästi läpi eksistentiaalista, olemassaolon kriisiä, jossa korostuu ahdistuksen tunne siitä, kun joutuu murtamaan omia aikaisempia käsityksiä itsestensä. Samaan aikaan Tilolle Dasgupta on kuitenkin etäinen. Dasguptan ollessa Tilon asunnossa hänen mielessään alkaa suuri murros. Hän on oppinut luottamaan järjestelmään, läpinäkyvyyteen, mustaan valkoisella. Kun hän pääsee lukemaan Tilon asiakirjoja, on hänen pakko kyseenalaistaa vanhat näkemyksensä. Sisäistekijä johdatteli minäkertojan voimakkaasti tapahtuvaan muutokseen.

Myöhemmin teoksessa, usean sadan sivun jälkeen, palataan jälleen Dasguptan kerrontaan. Minäkertoja palaa vuokranantajan roolissa lyhyeksi aikaa tekstin kärkeen. Tämä tapahtuu teoksen lopussa, kun lähes kaikki muu on jo selvinnyt: teoksen jännitteet ovat ratkenneet ja ollaan jo sulkevan toiminnan vaiheessa. Toisessa Dasguptan fokalisoimassa luvussa hän puhuu monologisesti kuin kuvitelulle yleisölle: ”I’m still here. As you must, no doubt, have guessed.” (Ministry 2107: 428.) Hän on selkeästi selvinnyt aiemman luvun lopettaneesta houeisista puheista. Hän on myös selkeästi muuttanut mielipiteensä Kashmirista:

The upshot of my prying, I should admit, is that I have changed my mind about Kashmir. It might sound a little cheap and convenient for me to be saying this now, I know – I must sound like those army generals who wage war all their lives and then suddenly become pious, anti-nuke peaceniks when they retire. The only difference between them and me is that I'm going to keep my newly formed opinion to myself. It's not easy though. (Ministry 2017: 429.)

Dasgupta myöntää olleensa ensin väärässä, mutta ei aio kertoa mielipiteensä vaihtumisesta kenellekään. Hän pitää myös itse omaa mielenmuutostansa epäuskottavana ja halpana ja vertaa itseänsä eläkkeelle jääviin armeijan johtohahmoihin. Hän pitää koko Kashmirin tilannetta farssina. Hän on myös ymmärtänyt, että Musa on edelleen elossa. He tapaavatkin yllättäen, kun Musa eräänä iltana saapuu Dasguptan vuokraamalle asunnolle. He ovat tavanneet viimeksi vuosia sitten. Vuodet välissä ovat kuluneet taistellen eri puolilla, Dasgupta puolustaen Intiaa ja Musa vaatien Kashmirin alueelle itsenäisyyttä.

'You may be right after all,' I said to him in the kitchen.

'You may be right, but you'll never win.'

'I think the opposite,' he smiled, stirring the pot from which a wonderful aroma of rogan josh arose.

'We may turn out to be wrong, but we have already won.' (Ministry 2017: 431.)

Kun Dasgupta paljastaa Musalle, että ei enää työskentele valtiolle ja jopa antaa vihjeen siitä, että hänen mielipiteensä on muuttunut, Musa pysyy järkkymättömänä. Hänen mielestään he ovat jo voittaneet, pelkästään taistelemalla. Musa kertoo Dasguptalle:

'One day Kashmir will make India self-destruct in the same way. You may have blinded all of us, every one of us, with your pellet guns by then. But you will still have eyes to see what you have done to us. You're not destroying us. You are constructing us. It's yourselves that you are destroying. Khuda Hafiz, Garson bhai.' With that he left. I never saw him again. (Ministry 2107: 434.)

Vaikka Dasgupta on paljastanut Musalle, että on nähnyt Tilon piilottamat asiakirjat ja muuttanut mielipidettänsä, Musa ei pysty uskomaan tähän muutokseen. Hän puhuu Dasguptalle kuin viholliselle. Hän huomauttaa, kuinka Intian armeija ei tuhoa Kashmiria vaan itsensä taistelemalla Kashmirin alueen valloituksesta. Musalle näyttääkin riittävän,

että taistelu on käynnissä, mikä on merkki siitä, että hän ja muut Kashmirin kapinalliset eivät ole antaneet periksi.

Dasguptan pohtii vielä Musan lähtemisen jälkeen: ”What will become of me? I’m a little like Amrik Singh myself – old, bloated, scared, and deprived of what Musa so eloquently called ‘the infrastructure of impunity’ that I have operated within all my life. What if I self-destruct too?” (Ministry 2017: 434.) Dasgupta vertaa itseään Amrik Singhiin, jonka dokumentteja hän asunnostansa löysi. Hän ymmärtää, että on toiminut tietyn aatteen miehenä koko elämänsä eikä luultavasti pääse siitä ikinä irti.

Dasguptan hahmo poikkeaa useimmista muista kirjan hahmoista. Minäkertojana hänestä annettu kuva on rakenteellisesti muista eroava, mutta sisällöllisesti osoittaa vain hänen etäisyytensä. Dasguptan omalla tavallaan on myös oman systeeminsä vanki. Hän pystyy sisällänsä muuttamaan mielipidettänsä, mutta tietää, että ei pysty uskottavasti muuttamaan asemaansa muiden ihmisten edessä. Sisäistekijän intentiona selvästikin on kuvata sisältä tapahtuva muutos: kun vain saa tarpeeksi materiaalia, todisteita, mustaa valkoisella, kuka vaan pystyisi ymmärtämään Kashmirin konfliktin osapuolia paremmin.

## 4. POLIITTINEN POLJENTO TAUSTALLA

Tässä käsittelyluvussa lisään analyysiini teoksen yhteiskunnallisen puolen eli Royn tavan kuvata intialaista yhteiskuntaa makrotasolta katsottuna. Ensimmäisessä analyysiluvussa analyysi keskittyi eksistentiaalisen taso pohdintaan ja sen purkamiseen. Analyysista paljastui vahva runollinen tapa sanoittaa elämää. Tässä analyysiluvussa keskityn selkeästi enemmän kontekstin analyysiin. Analyysi ei ole makropohjaista, vaan giddensiläisesti toimintateorian avulla tutkin henkilöhahmojen kautta sitä, minkälaisena intialainen yhteiskunta representoituu. Käsittelen tässä analyysiluvussa ensin Royn tekstissä kerronnan ja rakenteiden käyttöä, jotka tuovat esiin teoksen poliittista poljentoa. Toinen alaluku tuo esiin eri henkilöhahmojen alluusioiden kautta yhteiskunnallisen poljennon luonnetta ja merkitystä teoksen kokonaismerkityksen kannalta. Lopuksi otan tarkasteluun yhden erityisen hahmon, joka nostaa juuri henkilöhahmot Royn teoksen keskiöön. Näin pystyn tarkastelemaan, millainen poliittinen poljento kulkee Royn läpi koko teoksen.

Kuten jo johdannossa toin esiin, erot Royn kahden kaunokirjallisen teoksen välillä ovat merkittävät. Medialla antamissaan haastatteluissa Roy on sanonut tekevänsä selkeää eroa aiempaan teokseen (Louisana Channel 2018). Ulka Anjaria (2016: 280) on argumentoinut sen johtuvan siitä, kuinka Royn oli vaikea hyväksyä sitä, että hänen ensimmäistä teostaan kuvattiin maagisilla ylistyssanoilla. Royn pyrkimyksenä oli entistä selkeämmin tuoda poliittiset sävyt esiin toisessa romaanissa (Louisana Channel 2018). Royn teoksen sisäistekijän voidaankin katsoa siis lähtökohtaisesti olevan poliittisesti latautunutta, jolloin sisäistekijä pyrkii tuomaan poliittisen päätöksen selkeämmin esiin romaanissaan. Jokainen kirjaan valittu tema, jota tässä käsittelyluvussa erittelen, henkii jotain poliittista konfliktia nyky-Intiasta.

Giddensin (1991: 53) mukaan modernin elämän piirre on yksilön oma löytyminen ja siinä onnistuminen näkyy kykynä osoittaa oma elämäntarinallinen narratiivi. Autenttisuus on myös syvästi yhteiskuntateoreettinen termi. Toimintateorianä hänen näkemyksensä yhteiskunnallisesta osallisuudesta puolestaan pohjautuu käsitykseen, kuinka yhteiskunta rakenteistuu yksilön toiminnan reflektion kautta. Rakenteistamisen mahdollisuus perustuu vallan käytön mahdollisuuksiin, jolloin tullaan Foucault'n käsitykseen toiminnasta mikrovalta (Turunen 2003: 47). Eri henkilöhahmojen kautta on mahdollista tutustua

siihen, millä tavalla he pystyvät konstruoimaan omaa todellisuuttaan lähtökohdista, joissa toimintamahdollisuuksia autenttiseen elämään on vähän.

#### **4.1.Demo(ni)kratia**

Tässä luvussa luon yleiskuvan niistä kerronnan ja rakenteiden keinoista, joilla Roy luo vaativan yhteiskunnallisen poljennon tekstiinsä. Tämä yhteiskunnallinen poljento lävistää niin teoksen rakenteen, juonen, henkilöhahmot kuin fokalisaation ja muun kerronnan. Sisäistekijän intentiota, tapaa johdattaa kertomusta tiettyyn lopputulokseen, ei voi unohtaa hetkeksikään. Yhteiskunnallinen poljento paljastuu samaan aikaan yhteiskunnallisena kritiikkinä ja tilana, jossa henkilöhahmot muodostavat omaa elämäänsä.

Intiassa yhteiskunnan luokkia ei voi käsitellä keskustelematta samaan aikaan kastin ja uskonnon merkityksestä. Seuraavassa teoksen pätkässä näyttäytyy hyvin pitkälle se, minkä vuoksi kastia ei voi verrata suoraan länsimaisiin yhteiskuntaluokkiin:

What caste am I? That is your question? With such a huge political agenda as mine, you tell me, what caste should I be? What caste were Jesus and Gautam Buddha? What caste was Marx? What caste was Prophet Mohammed? Only Hindus have this caste, this inequality contained in their scriptures. I am everything except for a Hindu. As an Azad Bhartiya, I can tell you openly that I have renounced the faith of the majority of the people in this country only for this reason. For that my family does not talk to me. But even if I was President of America, that world class Brahmin, still I would be here on hunger strike for the poor. I don't want dollars. Capitalism is like poisoned honey. People swarm to it like bees. I don't go to it. For this reason, I have been put under twenty-four-hours surveillance. (Ministry 2017: 129.)

Kohtauksen puhuja on Azad Bhartiya, joka esitellään teoksessa Jantar Mantarin tapahtumien seuraajana. Azad Bhartiya on viimeinen ihminen, joka näkee varastetun vauvan ennen kuin vauva katoaa. Bhartiya on hahmo, joka on viettänyt kaksitoista vuotta Jantar Mantarin aukiolla syömälakossa. Hänen hahmonsä kautta tiivistyvät ne intialaisen yhteiskunnan ongelmat, joista Roy on puhunut aiemmin. Kohtauksen puhuja erottelee vahvasti itsensä kastista, mutta ei osaa kuitenkaan nimetä itseään. Hän kuvaa, kuinka vain hindulaisissa uskonnon kirjoituksissa on sisäänkirjoitettu epätasa-arvoisuuden järjestelmä. Sisäistekijän intentiona tuntuu olevankin paljastaa, kuinka hindulainen järjestelmä on epätasa-arvoinen, mutta samaan hengenvetoon todeta, että vapaus ei kuitenkaan tule

länsimaalaistumisen kautta. Yhteiskunnan kritiikki on siis kaksitasoinen: kritisoidaan kastijärjestelmää sekä kapitalismikäsitystä.

Länsimaalaistuminen ja kapitalismi, etenkin uusliberalismi koetaan uhkana monessa Aasian valtiossa. Keskustelussa korostuu eri sukupolvien välinen kuilu, jossa vanhemmat pelkäävät lapsensa hylkäävän tradition antautumalla länsimaalaiseen elämäntyyliin. Voidaan puhua myös symboliuniversumista, joka siirretään sukupolvelta toiselle (Berger & Luckmann 2009: 122). Samalla tavalla myös Ulrich Beck (1999: 41) näkee, että yksilöllistymisen myötä sosiaalinen "kiltti" murenee ja kansallisvaltio kadottaa täysivaltaisuutensa.

Roy itse on muussa tuotannossaan kuvannut aiemmin kastikäsitystään seuraavasti:

Caste is about dividing people up in ways that preclude every form of solidarity, because even in the lowest castes there are divisions and sub-castes, and everyone's co-opted into the business of this hierarchical, siloed society. This is the politics of making a grid of class, of caste, of ethnicity, of religion. And then making the grid ever more fine is very much part of how you rule the world, saying, 'You're a Muslim, you're a Hindu, you're a Shia, you're a Sunni, you're a Barelvi, you're a Brahmin, you're a Saraswat Brahmin, you're a Dalit, you're gay, you're straight, you're trans – and only you can speak for yourself, and there's no form of solidarity being allowed.' So what people think of as freedom is really slavery. (Guardian: 2017.)

Tekstissä Royn kastikäsitys kuulostaakin hyvin samalta kuin Azad Bhartiyanin. Roy korostaa kastien jakoa aina uuteen ja uuteen alakastiin sekä sitä, kuinka kaikki toiminta perustuu hierarkkiseen yhteiskuntaan. Roy päätyy käsitykseen siitä, että hierarkkisen yhteiskunnan rakenne on peitetty kapitalismi-vapautteen, ja se on kaikille ihmiselle autenttisen elämän esteenä.

Tämänkaltainen ihmisten luettelointi tiettyihin aina vain uusiin alakasteihin näkyy läpi teoksen satiirin kautta. Seuraavaksi esittelen niistä kaksi selvää esimerkkiä, joissa näkyy sisäistekijän vahva tapa kertoa yhteiskunnan luonteesta satiirisesti. Seuraavassa katkelmassa kuvataan osuvasti sitä, kuinka armottoman syvälle pitää mennä, jos haluaa löytää kaltaisensa ihmisen luokittelun kautta:

I saw a man on a bridge about to jump.  
 I said, 'Don't do it!'  
 He said, 'Nobody loves me.'  
 I said, 'God loves you. Do you believe in God?'  
 He said, 'Yes.'  
 I said, 'Are you a Muslim or a non-Muslim?'  
 He said, 'A Muslim.'  
 I said, 'Shia or Sunni?'  
 He said, 'Sunni.'  
 I said, 'Me too! Deobandi or Barelvi?'  
 He said, 'Barelvi.'  
 I said, 'Me too! Tanzeehi or Tafkeeri?'  
 He said, 'Tanzeehi.'  
 I said, 'Me too! Tanzeehi Azmati or Tanzeehi Farhati?'  
 He said, 'Tanzeehi Farhati.'  
 I said, 'Me too! Tanzeehi Farhati Jamia ul Uloom Ajmer, or Tanzeehi Farhati Jamia ul Noor Mewat?'  
 He said, 'Tanzeehi Farhati Jamia ul Noor Mewat.'  
 I said, 'Die kafir' and I pushed him over. (Ministry 2017: 169.)

Kyseinen kohtaus on kertomus teoksen sisällä: sen merkitys ei nouse kontekstista vaan siitä, millä tavalla ihmisyyden näkeminen kategorioina ei pääty mihinkään hetkeen. Kohtauksessa on kahden henkilön dialogi, joista toinen aikoo hypätä sillalta. Toinen henkilö kieltää toisen hyppäämästä sillalta. He päätyvät keskustelemaan siitä, mihin uskontoon he kuuluvat ja minkälaisiin alakasteihin niiden sisällä. Keskustelun loppuksi hyppyä estänyt henkilö itse työntää toisen alas. Humoristisen pätkästä tekee sen ytimekäs rytmi ja yllättävä käänne: mitä lähemmäs he toisiaan pääsivät, sitä kiihkeämmäksi rytmi ja dialogin puhujien yhteys muodostui, kunnes eri alakastien alakastiin kuuluminen raivostutti toisen niin pahasti, että toisen elämällä ei ollut enää väliä.

Kohtauksessa näkyy myös universalistisen näkemyksen ongelma. Dialogin aluksi hahmo kehottaa välttämään hyppäämistä vedoten yleismaailmalliseen rakkaudenkäsitelykseen: ”God loves you!”. Jumalan rakkaus on kuitenkin kytketty järjestelmään, se ei nouse autenttisesti syväontologiasta. Rakkaus, kuten vapaus, voidaan siis sitoa osaksi järjestelmää ja silloin ollaan kaukana autenttisen elämän mahdollisuudesta vapaaseen elämään. Kierkegaardin (2000: 207) eksistentiaalisessa ajattelussa ahdistus tulee ihmisessä olevasta ikuisen elämän ja aikaan sidotun elämän ristiriidasta. Tässä kohtauksessa voidaankin nähdä tämänkaltainen ristiriita.

Toisen kerran teoksessa käsitellään alakastien ongelmallisuutta, kun Tilo vieraillee äitinsä luona Kochinissa. Kuolinvuoteellaan Tilon äiti käyttäytyy sopimattomasti:



A few days after Tilo arrived, her mother developed a weird fixation. She turned into a sort of caste-inquisitor. She began to insist on knowing the caste and subcaste and sub-subcaste of everybody who attended to her. It wasn't enough if they said they were 'Syrian Christian' – she had to know whether they were Marthoma, Yacoba, Church of South India or C'naah. If they were 'Hindu', it wasn't enough if they said Ezhava, she had to know if they were Theyyas or Chekavars. If they said 'Scheduled Caste', she had to know if they were Parayas, Pulayas, Paravans, Ulladans. Were they originally of the coconut-picker caste? Or were their ancestors designated corpse-carriers, shit-cleaners, clothes-washers or ratcatchers? She insisted on specifics and only once she knew would she permit herself to be handled by them. If they were Syrian Christian, then what was their family name? Whose nephew was married to whose sister-in-law's niece? Whose grandfather had been married to whose great-grandfather's sister's daughter? (Ministry 2017: 242.)

Tilon äiti kehittää ”oudon tavan”, jossa hän haluaa tietää jokaisen häntä hoitavan ammattilaisen kastitaustan. Hän haluaa tietää mahdollisimman tarkkaan, kuka häntä hoitaa. Tilon äitiä kuvataan teoksessa lähinnä Tilon kautta. Mikään ei riitä siinä vaiheessa. Tilon ihmetellessä asiaa hoitaja vastaa Tilolle:

‘COPD,’ the smiling nurses said to Tilo when they saw the expression on her face. ‘Don’t worry. It happens like this always.’ She looked it up. Chronic Obstructive Pulmonary Disease. The nurses told Tilo it was a disease that could give harmless old grandmothers the manners of brothel-owners and make bishops swear like drunks. It was best not to take anything personally. (Ministry 2017: 242—243.)

Hoitajan mukaan täysin fysiologinen sairaus saa harmittomassa isoäidissäkin huonot tavat esiin. Alakastien uteleminen nähdään siis rumana tapana, joka johtuu Tilon äidin sairaudesta. Kohtaus korostaa kastien kuvailullaan taas sitä, kuinka syvällä alakastien kysyminen on Intiassa ja sitä, kuinka se kuitenkin, hoitajien ja muiden koulutettujen ihmisten parissa nähdään huonona tapana – vanhan ihmisen hourepuheena, jota ei ole syytä ottaa tosissaan.

Satiirin lisäksi toinen merkittävä yhteiskunnalliseen otteeseen vaikuttava seikka on selkeä miljöön vaihto Kashmiriin. Miljööt representoivat teoksessa hahmojen mahdollisuuksia autenttiseen elämään. Kashmirin tilanne näyttäytyy kaikista toivottomampana. Intian sisäisen kastijärjestelmän lisäksi Royn teoksessa näkyy monien vähemmistöuskontojen, etenkin muslimien vaikea asema Kashmirissa. Roy (ks. esim. 2011b) on muussa, kaunokirjallisen ulkopuolisessa, tuotannossaan ilmaissut huolensa Intian armeijan läsnäolosta Kashmirissa.

Teoksessa tapahtuu voimakas miljöön siirto ja vaihto Kashmiriin, kun Tilo matkustaa sinne. Kashmir, uskomattoman kaunis vuoristoinen maakunta, on Intian ja Pakistanin rajalla sijaitseva osavaltio, jonka valloittamista sekä muslimivoittoinen Pakistan että hinduväestöinen Intia havittelevat. Historia palaa aina Intian itsenäistymiseen vuonna 1947, kun maa jaettiin eri osiin uskontojen mukaan. Kashmir jäi näiden kahden maan väliin, eikä siellä edelleenkään ole rauhaa. Roy (2011b) on selkeästi ilmaissut, kuinka hänen mielestään Kashmir kuuluu Kashmirissa asuville Kashmirin kapinallisille, jotka haluavat maansa itsenäistyvän omaksi Kashmirin valtiokseen. Royn mukaan itsenäisyyden antaminen on ainoa tie alueen rauhoittumiseen, kun taas tilanteen jatkuminen radikalisoi paikallisia kapinallisia.

Teoksessa sisäistekijä tarttuukin tähän radikalisoitumisen teemaan. Teoksessa kuvatun Tilon tosiystävän, Musan, radikalisoituminen esitetään seuraavasti. Tilo matkustaa Kashmiriin tapaamaan Musaa. Ainoa Intiaa ja Kashmiria todellisuudessa yhdistävä seikka on pimeä tunneli: “It was late afternoon when the bus emerged from the long tunnel that bored through the mountains, the only link between India and Kashmir (Ministry 2017: 346)”. Pitkä tunneli symboloi sitä, kuinka vähän maiden välillä on yhtäläisyyksiä. Se pienentää historiallisen kontekstin ja aukaisee kertomuksen seuraavan osan näkymään Tilon perspektiivistä. Tilo tapaa Musan Kashmirissa ensimmäistä kertaa. Tätä ennen he ovat tavanneet vain Delhissä ja viettäneet aikaa toistensa kanssa yliopistovuosinaan. Tilo on järkyttynyt Musassa tapahtuneesta muodonmuutoksesta:

Other than looking a little gaunt, he hadn't changed very much, and yet he was almost unrecognizable. He had grown a stubble that was almost a beard. His eyes seemed to have lightened and darkened at once, as though they'd been washed, and one colour had faded and the other had not. His brown-green irises were circumscribed with a ring of black that Tilo did not remember. She saw that his outline – the shape he made in the world – had grown indistinct, smudged, somehow. He merged into his surroundings even more than he used to. (Ministry 2017: 352—353.)

Tilo hämmästelee sekä sitä, kuinka samanlainen, mutta samaan aikaan muuttunut Musa on: Musan värit ovat haalistuneet ja Musa on Tilolle samaan aikaan sekä tuttu että outo. Heidän välinsä kuvataan teoksessa lämpimästi: “The silence between them swelled and subsided like the bellows of an accordion playing a tune that only they could hear. He knew that she knew that he knew that she knew. That's how it was between them.”

(Ministry 2017: 353.) Samaan aikaan sanaton yhteys ja lämpimät välit ovat siis läsnä huolimatta siitä, kuinka Tilo hämmästelee muuttunutta Musaa:

”Musa looked at Tilo’s hand resting on the table. He knew it better than he knew his own. She still wore the silver ring he had given her, years ago, when he was someone else. There was still ink on her middle finger.” (Ministry 2017: 355.) Kohtauksessa kuvataan, kuinka hyvin he tuntevat toisensa, käsiä myöten. Kädet ovat paitsi kädet, ne ovat myös ihmisen tapa tehdä työtä ja elää elämää – se siis, että tuntee toisen kädet paremmin kuin omansa, tarkoittaa enemmän kuin vain sitä, että tuntee toisen ruumiin. He tuntevat myös toistensa teot, paremmin kuin omansa. Muisto menneisyydestä on myös Musan antama hopeasormus, jota Tilo edelleen käyttää. Tilolla ja Musalla on paljon yhteisiä muistoja, joita he edelleen kantavat mukanaan.

Samaan aikaan läsnä on kuitenkin Musan muuttunut persoonallisuus. Tilo huomioi sitä etenkin muuttuneessa tavassa suhtautua uskoon:

He came out with his hair slicked down and put on his cap and pheran. She watched him say his prayers. She had never seen him do that before. She sat up in bed. It did not distract him. When he was done he came to her and sat on the edge of the bed.

’Does it worry you?’

’Should it?’

’It’s a big change ...’

’Yes. No. Just makes me ... think.’ ‘We can’t win this with just our bodies. We have to recruit our souls too.’ (Ministry 2017: 370.)

Tilo ja Musa keskustelevat Musan muuttuneesta tavasta rukoilla. Kashmirin itsenäisyyttä ajavana Musa ajattelee, että kehon lisäksi on uhrattava myös sielunsa, jotta itsenäisyys voitaisiin saavuttaa. Toisaalta hän näkee muuttuneen uskonnollisuutensa vain tapana elää Kashmirissa. Kashmirin alueen valtauskonto on islam, ja sen traditioita noudattamalla Musa kokee taistelevansa alueen itsenäisyyden puolesta myös sielullansa. Tämä näkyy esimerkiksi, kun Tilo kysyy Musalta, miksi Musan tyttärellä on eräässä kuvassa huivi päässään:

’Did she like wearing a headscarf?’

’Arifa?’

’No, your daughter.’

Musa shrugged. ‘It’s the custom. Our custom.’

‘I didn’t know you were such a customs man. So if I had agreed to marry you, you’d have wanted me to wear one?’

‘No, Babajaana (=Tilo). If you had agreed to marry me, I’d have ended up wearing a hijab and you would have been running around the underground with a gun.’ (Ministry 2017: 368.)

Kohtauksessa näkyy se, kuinka Musan tavat ovat muuttuneet, toisaalta siinä tulee ilmi se, että kyse on tavasta Kashmirissa. Sisäistekijä johdattelee lukijaa ymmärtämään, kuinka vähän ihmisellä on autenttisia mahdollisuuksia elämään ”varastetulla maalla”. Tilon kautta fokaloituna korostuu toisaalta hämmästyks, toisaalta lämminhenkisyys ja aitous. Huumori on läsnä myös Tilon ja Musan väleissä, mutta hyvin eri tavalla kuin aiemmin kuvailemissani sarkastisissa kohdissa.

Tilon hahmo ylipäänsä representoidaan monesta näkökulmasta ja eri yhteyksistä, millä luodaan Tilosta uskottava, luotettava hahmo, joka pystyy erilaisissa tilanteissa toimimaan samalla tavalla omien periaatteidensa mukaan. Tilo reflektoi paljon itseään sekä muita teoksen hahmoja, kuten äitiänsä ja tässä tapauksessa Musaa. Lukija saattaa erehtyä ajattelemaan, että reflektio tekee ihmisestä syvällisen. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole. Kuten Hanna Meretoja (2018: 321) toteaa kirjoittaessaan kirjallisuuden eettisestä potentiaalista: *Voimme alla samanaikaisesti syvästi itsereflektiivisiä ja syvästi epäeettisiä* Tilon ja Musan suhteen kautta teoksen sisäistekijä pystyy esittelemään sen, kuinka tiukka Kashmirin tilanne saa muslimit radikalisoitumaan: pitämään kiinni sellaisista asioista, joilla ei olisi väliä, jos maa olisi itsenäinen tai vapaa. Kashmiria koskevassa keskustelussa ei pidetä tällä hetkellä todennäköisenä Kashmirin alueen itsenäistymistä. Sen vuoksi kirjaan tuotu näkökulma on tuore ja maalaa Kashmirin kapinallisista ponnistavaa lähtökohtaa.

Uskontojen ja uskontojen muodostamien yhteisöjen ja kulttuurin asema Intiassa onkin iso osa teoksen yhteiskunnallista poljentoa. Teoksessa viitataan jatkuvasti Intian pääministeri Modiin henkilöahmo Gujarat ka Lallana. Modin, populistiseksikin väitetyssä politiikassa Intia nähdään hindunationalistisena valtiona. Pohjaltaan on kysymys siitä, onko Intia hindulainen vai moniuskonnoinen. Kristillistä teologiaa Intiassa tutkinut Jyri Komulainen (2006: 59–60) nimeää tämän uudenlaisen modernin itsetiedostavan hindulaisuuden reformihindulaisuudeksi. Siitä on muodostunut poliittinen massaliike, jota edustava puolue on BJP eli nykyinen pääministeripuolue. Puolue on avoimen hindunationalistinen ja pyrkii

edistämään sellaista politiikkaa, jossa Intiasta annettu kuva nähdään hindulaisena eikä enää myötäile aiempaa kuvaa Intiasta monimuotoisena yhteiskuntana.

Gujarat ka Lalla esitetään teoksessa pröystäilevänä johtajana, joka vetoaa ihmisiin ylimalkaisilla keinoilla. Ka Lalla esitetään Gujaratin osavaltion johtajana.

Gujarat ka Lalla was still the Chief Minister of Gujarat. He had developed a swagger and begun to talk a lot about avenging centuries of Muslim Rule. In every public speech, he always found a way to bring in the measurement of his chest (fifty-six inches). For some odd reason it did seem to impress people. (Ministry 2017: 81.)

Gujarat ka Lalla nostaa puheissaan kerta toisensa esiin muslimien aseman Intiassa. Puhuessaan hänellä on myös tapana puhua rinnan ympärystään – jostain syystä se myös vakuuttaa kuulijoita, vaikka voisi kuvitella sen olevan ironista. Verratessaan tällaisia elementtejä ja asioita toisiinsa sisäistekijä korostaa sitä, kuinka absurdia on ensinnäkään puhua aina omasta rinnan ympärystään – mutta samaan aikaan nostaa esiin vähemmistöuskonnon eli islamin roolin Intiassa negatiiviseen sävyyn. Teoksessa viitataan useamman kerran käsitteeseen ”March to Delhi”, jolla tarkoitetaan tietoista pyrkimystä saada Ka Lallasta koko Intian pääministeri.

In faraway Gujarat, Gujarat ka Lalla recognized the appearance of the old man-baby as a sign from the gods. With a predator’s unerring instinct, he accelerated his March to Delhi. By the fifth day of the old man’s fast, Lalla was (metaphorically speaking) camped outside the city gates. His army of belligerent janissaries flooded Jantar Mantar. They overwhelmed the old man with boisterous declarations of support. Their flags were bigger, their songs louder than anyone else’s. They set up counters and distributed free food to the poor. (They were flush with funds from millionaire godmen who were supporters of Lalla.) They were under strict instructions not to wear their signature saffron headbands, not to carry saffron flags and never to mention Gujarat’s Beloved by name even in passing. It worked. -- Soon the Beloved would ride into Delhi. (Ministry 2017: 104.)

Sisäistekijän intentiona tuntuukin olevan paljastaa se, että hindunationalismilla on pitkä historia. Se ei ole yhdessä yössä syntynyt poliittinen liike, jossa vastustettaisiin esimerkiksi muslimeita, vaan kyseessä on vuosikausia jatkunut päämäärätietoinen tapa edistää ajamiensa asioita. ”March to Delhi” -osallistujille on myös kerrottu, että ka Lallan nimeä ei saisi mainita eikä puolueelle tyypillisiä saffronin keltaisia päänauhoja paljastaa.

His people, wearing paper masks of his likeness, would carry him on their shoulders chanting his name – Lalla! Lalla! Lalla! – and place him on the throne. Wherever he looked, he would see only

himself. The new Emperor of Hindustan. He was an ocean. He was infinity. He was humanity itself. (Ministry 2017: 105.)

Pitkän historian takana on pyrkimys tehdä Intiasta Hindustan – hindulainen versio Pakistanista. Ka Lalla halutaan nostaa valtaistuimelle – kuin mikäkin kuningas. Jo ennen kuin hän on pääministeri, hänen kannattajansa muodostavat hänestä sankarikuvaa. Teoksen lopussa, kun teoksen kokonaisrakenteen kannalta eletään jo draaman kaaren sopeutumisen vaihetta, sisäistekijä kuitenkin tuo huomioon ka Lallaan:

Hell was closing in on the home front too. Gujarat ka Lalla had swept the polls and was the new Prime Minister. People idolized him, and temples in which he was the presiding deity began to appear in small towns. A devotee gifted him a pinstriped suit with LallaLallaLalla woven into the fabric. -- He disseminated his message of Cleanliness, Purity and Sacrifice for the Nation, either with a fable, a folk tale, or an edict of some sort. -- Soon the centuries of Muslim rule would be stripped of poetry, music and architecture and collapsed into the sound of the clash of swords -- The remaining time would be taken up by the story of Hindu glory. As always, history would be a revelation of the future as much as it was a study of the past. Small gangs of thugs, who called themselves ‘defenders of the Hindu Faith’, worked the villages, gaining what advantage they could. -- Every Hindu pilgrimage and religious festival turned into a provocative victory parade. Armed escort teams rode beside pilgrims and revellers on trucks and motorcycles, looking to pick fights in peaceful neighbourhoods. Instead of saffron flags they now proudly waved the national flag – a trick they had learned from Mr Aggarwal and his tubby Gandhian mascot in Jantar Mantar. The Holy Cow became the national emblem. The government backed campaigns to promote cow urine (as a drink as well as a detergent). News filtered in from Lalla strongholds about people accused of eating beef or killing cows being publicly flogged and often lynched. (Ministry 2017: 400—401.)

Kertoja kuvaa sitä, millä tavalla Gujarat ka Lalla on onnistunut nousemaan pääministeriksi. Katkelmassa kuvataan, kuinka saffroninkeltaiset hindunationalismia kuvaavat liput vaihdetaan Intian lipuiksi – koko maata koskeva historiakäsitys pyritään siis muokkaamaan sopivaksi omille näkemyksille maailmasta. Uskonto ja nationalismi kiedotaan toisiinsa erottamattomalla tavalla, jolloin jokainen uskonnollinen festivaali on samaan aikaan kuin voitonmarssi. Nationalismin perusteella tehty väkivalta sallitaan. Tämänkaltainen maailmankatsomus kaventaa käsitystä erilaisten ihmisten oikeuksista elää omanlaista elämää. Kuten Taylor (1995: 94) huomauttaa, väkivallan kultti on myös yksi fasismin juurista. Gujarat ka Lallan edustama maailmankatsomus on ongelmallinen Taylorin esittämän autenttisuuden etiikan kannalta myös sen takia, että siinä oikean toiminnan periaatteet nousevat tietynlaisten uskonnollisten kirjoitusten tulkinnasta. Taylorin mukaan tärkeämpää oli kuitenkin eettisen poljennon nouseminen

Ka Lallan edustamassa järjestelmässä rakenne osoittaa eri ihmisten sosiaalisen paikan, jossa toimia. Etenkin hinduenemmistöisessä Intiassa tässä on erityinen ristiriita, sillä kastittomat dalitit lasketaan hindulaisiksi, vaikka kyseinen uskonnonjärjestelmä nimenomaan marginalisoi kaikki dalitit elämään koskemattomien elämää (Komulainen 2006 :74). Ka Lallan valtaa kuvataan samaan aikaan vaativana poliittisena poljentoa ja hyvinkin realistisena. Toisaalta se sisältää suuria paradokseja, kuten tämän, että toimiakseen se vaatii myös kastittomien ihmisten tuen.

Intia on maailman suurin demokratia. Teoksessa kuvattu termi demo(ni)kratia kuitenkin kuvaa hyvin sitä, minkälaisia riskejä tietynlainen politiikka saattaa johtaa. Sisäistekijä varoittelee läpi teoksen BJ-puolueen populistisen politiikan realisoitumisesta. Alussa korostamani poliittinen poljento on teoksessa siis vahvasti läsnä jatkuvasti niin tässä luvussa kuvattuina suurina teemoina kuin seuraavissa luvuissa ilmenevien yksittäisten henkilöhahmojen kautta.

#### **4.2. Mr. Aggarwal ja Amrik Singh: alluusiot yhtymäkohtina**

Neljännän luvun ensimmäisessä alaluvussa käsittelemme yleisesti niitä suuria poliittisia teemoja, joiden kautta intialainen yhteiskunta näyttäytyy teoksessa. Keskityin siinä kastin, uskonnon ja valloitetujen maa-alueiden problematiikkaan, joten tässä alaluvussa haluan keskittää analyysin tiettyihin henkilöhahmoihin. Ensimmäisessä alaluvussa esittelin Gujarat ka Lallan, joka on alluusio Intian nykyisestä pääministeristä. Tässä alaluvussa esittelen muutaman samankaltaisen henkilöhahmon lisää ja osoitan, millä tavalla he edustavat todellista maailmaa.

Ottamalla esimerkkejä reaali maailmasta kirjaan muodostuu realismin paine. ”Paine” ei ole aivan helppo erittelyn kohde, koska kaikissa kirjan reaali maailmaan viittaavissa hahmoissa on läsnä paljon sarkasmia ja ironiaa. On samaan aikaan haastavaa, että mielenkiintoista pohtia juuri tätä puolta: minkälaiset intentiot sisäistekijällä on kommentoida niin laajasti yhteiskunnallisia tapahtumia juuri tällä tavalla. Alaluku teemoittuu siis niihin tutkimuksen osakysymyksiin, joissa pohdin yhteiskunnallisen poljennon luonnetta ja merkitystä teoksen kokonaismerkityksen kannalta.

Kirjaan rakennettu miljöö perustuu todelliseen Delhiin ja muuhun Pohjois-Intiaan. Tapahtumapaikoille ja useille tapahtumille on vastine todellisessa maailmassa. Teoksessa puhutaan myös politiikoista, jotka ovat merkittäviä ihmisiä intialaisen politiikan kentällä. Kaksi kirjassa toimivista henkilöihahmoista on myös otettu mukaan todellisesta maailmasta. He ovat AAP-puoluetta edustava Arvind Kejriwal, joka kirjassa on Mr. Aggarwal, sekä Intian armeijan majuri, Kashmirin alueella vaikuttanut Majuri Avtar Singh, joka kulkee kirjassa nimellä Amrik Singh. Vaikka on selvää, että kirjan tapahtumat heijastelevat eläviä ilmiöitä, ei henkilöihahmojen voida katsoa olevan suoria kopioita reaali maailmasta. Realismin ristiriita on siis todella selkeästi tuotu esiin teoksessa, jolloin olennaista ei ole se, mikä on totta, vaan se, millä tavalla ja minkä vuoksi todellisuutta kuvataan juuri tällä tavalla teoksessa.

Tämän luvun analyysin keskiössä on ensin tapahtumat Jantar Mantarin aukiolla. Saddam Hussein ja Anjum päätyvät Delhissä sijaitsevalle aukiolle, kun siellä tapahtuu mielenosoitus. Mielenosoituksen aikana aukiolle jätetään vauva, jonka kohtalosta Anjum, lasta kaipaava transnainen ja kirjassa Mr. Aggarwalina esitelty henkilöihahmo alkavat kiistellä.

Mr. Aggarwalin on analysoitu olevan suora alluusio AAP-puoluetta edustavasta Arvind Kejriwalista (Menozzi 2018: 8). AAP-puolue on Pohjois-Intiassa, etenkin Delhin alueella suosittu puolue, jota on kuvattu intialaiseksi versioksi kokoomuksesta. Se lupaa karsia julkista valtaa, lisätä talouskasvua, työtä ja yrittäjyyttä (Nieminen 2015: 19). AAP-puolueen suosio perustuu siihen, kuinka kyllästyneitä monet ihmiset olivat vanhoihin, Gandhi-suvun kongressipuolueeseen sekä hindunationalismia kannattavaan BJ-puolueeseen.

Mr. Aggarwal on Jantar Mantarilla siis seuraamassa mielenosoitusta. Hänet esitellään gandhilaisen hattunsa kautta kunnon byrokraattina:

Mr Aggarwal, a slim, middle-aged man with a clipped moustache, wearing a safari shirt, terry cotton trousers and a printed Gandhi cap that said I am against Corruption are You? had the curt, authoritative air of a bureaucrat, which was indeed what he had been until recently. (Ministry 2017: 120).



Jo tällä Mr. Aggarwal asetetaan kontekstiin, jossa hänen hahmonsa halutaan näyttää järjestelmää toistavana, vanhaa gandhilaista maailmaa tukevana ihmisenä. Mr. Aggarwalin kuvausta jatketaan samalla tavalla: hänet nähdään Gujarat ka Lallan päävihollisena ja ihmisenä, joka johtaa muutosmyönteistä puoluetta. Teoksessa tuodaan heti näkyviin myös toisaalta hänen helposti lähestyttävä luonteensa: ”Mr Aggarwal’s singular advantage as an emerging politician was his un-singular looks. He looked like many people. Everything about him, the way he dressed, the way he spoke, the way he thought, was neat and tidy, clipped.” (Ministry 2017: 120.) Mr. Aggarwal on siis kaikin puolin kunnioitettava ja miellyttävä henkilö. Hän on harmiton ja muistuttaa ihan tavallista miestä – hän on siis helposti lähestyttävä.

Seuraavaksi teoksen kertoja kuitenkin paljastaa Aggarwalin persoonasta jotain uutta: “He had a high voice and an understated, matter-of-fact manner, except when he stood before a microphone. Then he was transformed into a raging, almost uncontrollable, tornado of terrifying righteousness.” (Ministry 2017: 120.) Kohtauksen kaikkitietävä kertoja tekee suoran siirron siihen, kuinka paljon kyseisen henkilön miellyttävä persoona muuttuu siinä vaiheessa, kun on aika tehdä politiikka eli toisin sanoen pyrkiä saamaan valtaa ja käyttämään sitä.

Mr. Aggarwal kysyy, Anjumin ulkonäköä halveksuen, onko tällä lupaa olla aukiolla. Tämä sytyttää Anjumin. Kuvailin ensimmäisen analyysiluvun alussa Anjumin varjoista piirtyvää hahmoa ja sitä, kuinka tunteella käyvä, emotionaalinen ja runollinen hahmo hän on. Syttyessään hän vastaa Mr. Aggarwalille seuraavasti:

‘Police permission?’ Never could two words have been pronounced with more contempt. ‘This is a child, not some illegal encroachment on your father’s property. You apply to the police, Sahib. The rest of us will take the shorter route and apply straight to the Almighty.’ (Ministry 2017: 121.)

Anjum suuttuu Mr. Aggarwalille, joka haluaa viedä löytyneen lapsen poliisille. Hän korostaa, kuinka kyseessä on lapsi, ei realisoitavissa oleva omaisuus. Anjum ja Mr Aggarwal. Anjum transnaisena edustamassa kaikkia marginalisoituja hahmoja, jotka Almighty – Jumala palkitsee lopuksi. Koska Anjumin hahmoa kuvataan usein teoksessa runollisesti ja hyvinkin eksistentiaaliseksi ajattelijaksi, kohtauksessa nousee esiin vahva

kontrasti teoriaosassa nostamieni tavoitteiden välillä: on runollinen, syvä tapa kuvata maailmaa (tämä maailma kuuluu marginalisoiduille hahmoille) sekä Mr. Aggarwalin järjestelmällinen oikeistolainen maailma, jossa oikeudenmukaisuuden periaatteissa ei oteta huomioon ihmisen lähtökohtia. Anjum ja Mr. Aggarwal asetetaan aivan vastakkaisiksi hahmoiksi teoksessa:

He, a revolutionary trapped in an accountant's mind. She, a woman trapped in a man's body. -- He, who had spent his days tracking tax dodges, pay-offs and sweetheart deals. She, who had lived for years like a tree in an old graveyard, where, on lazy mornings and late at night, the spirits of the old poets whom she loved, Ghalib, Mir and Zauq, came to recite their verse, drink, argue and gamble -- He, who believed he was always right. She, who knew she was all wrong, always wrong. He, reduced by his certainties. She, augmented by her ambiguity. He, who wanted a law. She, who wanted a baby. (Ministry 2017: 122.)

Anjum edustaa miehen kehoon jumittunutta naista, hautausmaalla elävää hahmoa, joka tietää ja ymmärtää aina olevansa yhteiskunnan edessä väärässä. Transnaisena hänellä ei ole siihen mitään muuta mahdollisuutta. Toisella puolella kiistaa asetettu Mr Aggarwal, joka uskoo aina olevansa oikeassa halutessaan noudattaa lakia. Vastassa on Anjum, joka vain haluaa lapsen enemmän kuin mitään muuta.

Näiden kahden henkilöahmon välinen kiista tiivistyy, kun Anjum tulee ihan hänen lähelleen: ”Ai Hai! Why so angry, jaan? Won't you look at me?” (Ministry 2017: 122.) Anjum asettuu valmiiksi taisteluun, jolloin tunnelma väkijoukossa tiivistyy:

She started the spread-fingered Hijra clap and began to dance, moving her hips obscenely, swirling her chunni, her outrageous, aggressive sexuality aimed at humiliating Mr Aggarwal, who had never in all his life fought a fair street fight. Damp patches appeared in the armpits of his white shirt. (Ministry 2017: 123.)

Mr. Aggarwalin haastanut Anjum alkaa tanssia ja kokematon Mr. Aggarwal hämmentyy niin, että hänen valkoisen paitansa kainaloihin ilmestyvät tummat hikiläikät. Valkoinen paita kuvastaa Mr. Aggarwalin koskemattomuutta: hän edustaa sellaista yhteiskunnan osaa, joka ei ikinä ole joutunut tekemisiin sellaisiin olosuhteisiin, joista kaikkia marginalisoituja hahmoja edustava Anjum tulee. Kohtauksessa kuvataan se, miten kaikki tilannetta aukiolla seuraavat alkavat laulaa: ”Why my heart, take my whole life too. But just this once, my love, grant me my wish.” (Ministry 2017: 123.) Laulu antaa sanat Anjumin hahmon

pohjattomalle kaipuulle: viekää kaikki minusta pois, koko elämä eikä pelkästään sydäntäni. Tämän kerran, antakaa minulle pyyntöni mukaan. Ollaan eksistentiaalisen ytimessä: Heidegger (1995: 78) kuvaa, kuinka kaiken taiteen keskiössä on runous ja runouden tapa kuvata maailmaa.

Kohtaus päättyy yhtä nopeasti kuin se alkaakin. Poliisi keskeyttää tapahtumat ja pidättää muutaman ihmisen, Anjum ja Mr. Aggrwal mukaan lukien. Kiihkeästi vastakkain laitetusta kaksikosta kumpikaan ei saanut toiveitansa toteen, sillä poliisin keskeyttämän tanssin kiihkossa vauva oli kadonnut. Kidnappaajana toimi myöhemmin teoksessa esiteltävä Tilo.

Lyhyeen kohtaukseen nivoutuu erilaisia tasoja. Kohtauksessa näkyy draaman kaari, jossa esitellään ensin kaksi eri maailmaan kuuluvaa hahmoa. Kesken taistelun, jossa Anjum tanssii ja yleisö mylvii taustalla, tapahtuu käänne, kun poliisi puuttuu asiaan. Laskevan toiminnan aikana, kohtauksen lopussa huomataan, että kaiken keskiössä ollut lapsi on kadonnut. Keskittymisessä taisteluun, jossa ratkaistaan lapsen kohtaloa käyttämällä valtaa, kadotetaan asian ydin. Kahden hahmon lisäksi vastakkain asettuu marginaalista nousevan hahmon autenttinen kaipuu äidiksi ja vastustajana oikeistolaisista ajatustapaa edustava poliitikko.

Jantar Mantarin lisäksi toinen vahvasti poliittiseen poljentoon liittyvä ympäristö on Kashmir. Kashmirin on kuin tapaustutkimus teoksen sisällä. Se symboloi Intian hajanaisuutta ja sitä ongelmaa, jossa mikä tahansa omistaminen ja nationalismi kohtaavat. Amrik Singh esitetään tekstissä alluusiona Kashmirissa eläneelle sotapäällikölle, joka tunnetaan nimellä Major Avtar Singh. Major Avtar Singh tunnetaan itsemurhan tehneenä Intian armeijan sotapäällikkönä, johon Amrik Singh -hahmo löysästi perustuu (India Today: 2012). Amrik Singh kuvataan teoksessa äärimmäisen kylmänä murhaajana, joka on töissä Intian armeijalle Kashmirissa.

Amrik Singh esitellään vahvasti kahdella eri tavalla. Ensimmäkin hänet esitellään Dasguptan minäkerronnan kautta. Siinä hän kuitenkin säilyy ulkopuolisena hahmona, jota Dasgupta ei itse tunne, vaikka tietäkin hänen julman maineensa työnsä vuoksi:

I knew the fellow, not personally – I'd never set eyes on him – but by reputation. He was known as Amrik Singh 'Spotter' – for his uncanny ability to spot the snake in the grass, the militant hidden among a crowd of civilians. -- Major Amrik Singh was a bad apple. No, let me rephrase that – he was a putrid apple, and was, at the time of that midnight phone call, at the centre of a pretty putrid storm. A couple of months after I arrived in Srinagar, which was in January of 1995, Amrik Singh

had, on orders quite likely, apprehended a well-known lawyer and human rights activist, Jalib Qadri, at a checkpoint. Qadri was a nuisance, a brash, abrasive man who did not know the meaning of nuance. The night he was arrested, he was due to leave for Delhi from where he was going to Oslo to depose at an international human rights conference. His arrest was only meant to prevent that silly circus from taking place. Amrik Singh apprehended Qadri publicly, in the presence of Qadri's wife, but the arrest was not formally registered, which was not unusual. There was an outcry about Qadri's 'abduction', a much bigger one than we expected, so after a few days we thought it prudent to release the man. But he was nowhere to be found. A great hue and cry arose. We set up a search committee and tried to calm nerves. A few days later Jalib Qadri's body showed up in a sack floating down the Jhelum. It was in a terrible condition – skull smashed in, eyes gouged out, and so on. Even by Kashmir's standards, this was somewhat excessive. The level of public anger went off the charts – naturally – so the local police were permitted to file a case. A high-level committee was set up to look into the whole thing. Witnesses to the abduction, people who saw Qadri in Amrik Singh's custody in an army camp, people who witnessed the altercation between the two that sent Amrik Singh into a rage, actually came forward to give written statements, which was rare. Even Amrik Singh's accomplices, Ikhwanis most of them, were willing to turn approvers and testify against him in court. But then one by one their bodies began to turn up. In fields, in forests, by the side of the road ... he killed them all. The army and the administration had to at least pretend to do something, although they couldn't really act against him. He knew too much and he made it clear that if he went down he would take as many people as he could down with him. He was cornered, and dangerous. (Ministry 2017: 175.)

Kohtauksessa kuvataan lyhyesti ja selkeästi syyt Amrik Singhin vaikeuksiin johtaneeseen tilanteeseen. Minäkertoja kuvaa, kuinka Amrik Singhin pidättäessä Jalib Qadrin, hyvin tunnetun lakimiehen ja ihmisoikeusaktivistin, Singh joutui ongelmiin. Kun tunnetun lakimiehen vakavasti pahoinpidelty ruumis löytyi muutaman päivän päästä, selvisi pian, että Amrik Singh oli murhannut paljon muitakin ihmisiä. Dasguptalle ja muille tiedusteluviranomaisille paljastuu, että Amrik Singh on säälimättömästi murhannut useita ihmisiä. Niin paljon, että se oli liikaa jopa Intian armeijalle ja piti kehittää suunnitelma, jolla hänestä päästäisiin eroon.

Käsittelin teoksen minäkertojaa ensimmäisen analyysiluvun lopuksi. Totesin, että rajattu perspektiivi toi teokseen tietynlaista syvempää analyysia esiin, mutta tässä kohtauksessa voi taas huomata, kuinka minäkertoja aiheuttaa epäluotettavuutta. Dasgupta tässä vaiheessa esittää Amrik Singhin ennemminkin olosuhteiden uhrina kuin kylmäverisenä murhaajana. Paperit, jotka Dasgupta löytää Tilon asunnosta, liittyvätkin juuri Amrik Singhiin. Ne luettuaan Dasgupta pystyi näkemään sen, kuinka kammottaviin tekoihin armeijassa pystyttiin, ja hän muuttikin hiljaa mielipiteensä Kashmirin alueen itsenäisyydestä.

Amrik Singhin hahmoa käsitellään teoksessa myös myöhemmin. Dasguptan kuvailu Amrik Singhistä tapahtuu, kun Dasgupta saa, korkean virkansa puolesta, puhelinoiton häneltä. Kashmirissa vaikeuksiin joutunut Tilo on päättänyt ottaa yhteyttä Dasguptaan, jonka

ajattelee olevan ainoa, joka voi pelastaa hänet vaikeuksista. Dasgupta onnistuukin etäältä järjestämään asian, mutta joutuu kutsumaan paikalle Tilon ja Dasguptan yhteisen opiskelutoverin, Nagan. Vaikka Dasguptalla edelleen on keskeinen rooli kriisin lauetessa, ei hän pääse lähelle Tiloa. Dasguptalle ei myöskään missään vaiheessa paljastu, minkä vuoksi Tilo päätyi ongelmiin Kashmirissa. Tilanteessa korostuu siis minäkertojan roolin kapeus: hän tietää vain sen, mitä hänelle puhutaan.

Toisenlainen näkemys Amrik Singhistä tulee esiin, kun hänet tavataan Tilon Kashmirin matkan aikana. Teoksessa näiden kahden kohtauksen välissä kuluu pitkä aika. Minäkertoja paljastaa oman näkemyksensä tapahtuneesta aiemmin, mutta vasta kun teoksessa edetään Tilon mukana Kashmiriin saakka, voidaan ymmärtää tilanteen todellinen julmuus. Tavattuana Musan Tilolle käy selväksi se, minkä vuoksi Amrik Singh on Musalle vihollinen. Musan vaimo ja pieni tytär ovat kuolleet hautajaisissa, jossa Amrik Singh on ollut murhan takana. Amrik Singh näyttäytyy heti kashmirilaisten painajaisena, jonka myötä Musa on menettänyt elämästään tärkeimmät asiat. Teoksessa kuvataan Amrik Singhin ja Musan välinen pitkä kohtaus, joka päättyy siihen, että Musa ei hyväksy Amrik Singhin sovinnonehdottelua. Tämän vuoksi Amrik Singh murtautuu Musan asuttamaan asuntoveneeseen, josta hän löytää Tilon, mutta ei Musaa. Singh vie Tilon mennessään:

“Whoever you are, you are charged with being the accomplice of a terrorist. But you will not be harmed in you tell us everything.’ He spoke pleasantly, in Hindi. ‘Take your time. But we want all the details. How you know him. Where you went. Who you met. Everything. Take your time. And you should know that we already know those details. You won’t be helping us. We will be testing you.” (Ministry 2017: 379.)

Singh maalaa tuntemattomalle Tilolle uhkakuvan siitä, että hänen tulisi paljastaa kaikki tekemänsä tai muuten häntä syytettäisiin terroristin kanssa veljeilystä. Tilo soittaa tilanteessa Dasguptalle, jonka vaikutusvallan voimasta, Nagan avulla, Tilo vapautetaan.

Kashmirissa tapahtumat sijoittuvat pimeään yöhön ja salattuihin tunteihin. Kun Tilo haetaan laivalta, arvaa hän heti Musan kertoman perusteella, kuka hakija on. Järkyttyneen Tilon toimintakykyä kuvataan seuraavalla tavalla: “Tilo waited for the numbness to go away and the blood to return to her fingers before she picked up the pen. Her first three attempts at writing failed. Her hands were shaking so much she could not read her own

writing.” (Ministry 2017: 380.) Tilo menettää toimintakykynsä pelätessään, mitä seuraavaksi tapahtuu. Myös ympäristö oli uhkaava: ”On a shelf there was a jar of red chilli powder. The floor was littered with cigarette stubs. Tilo had learned enough over the last ten days to know that those ordinary things could be put to extraordinary use.” (Ministry 2017:381.) Hyllyssä oleva chilijauhe ja lattialle tumpatut tupakat ovat selkeitä merkkejä siitä, että tilassa on kidutettu ihmisiä. Uhattu Tilo kuitenkin pystyy kirjoittamaan kirjeen, jossa pyytää ottamaan yhteyttä Dasguptaan.

Vaikutusvaltainen tiedustelupalvelussa työskentelevä nimi eli yhteydenotto Dasguptaan pelastaa Tilon. Tämän vuoksi Amrik Singh myös pelkää tehneensä virheen vangitessaan Tilon: ”He knew he could be in more trouble, big trouble, but it wasn’t too late for it to be undone if he released the woman unhurt. There was space to manoeuvre. He hurried back to the interrogation centre to stall any further damage. He was a little late, but not too late.” (Ministry 2017:382—383.) Saadessaan tietää Tilon yhteyden Dasguptaan Amrik Singh säikähtää peläten, että on tehnyt jo jotain väärää. Amrik Singh, armottomana tappajana teoksessa kuvattu hahmo, säikähtää, kun häntä lähestytään korkean hallinnon taholta. Hänenkin kohtalonsa on siis järjestelmään sidottu.

Viimeisen kerran Amrik Singhin hahmoon palataan, kun teoksen loppupuolella, kuten olen aiemmassa analyysiluvussa paljastanut, Dasgupta on vaihtanut näkemyksensä Kashmirin tilanteesta. Musa saapuu Dasguptan Tilolle vuokraamaan asuntoon ja viettää aikaa hänen kanssaan. Musa kertoo tavanneensa Yhdysvalloissa sieltä turvapaikkaa hakeneen Singhin perheineen. Kun Yhdysvalloissa olevat Kashmirin kapinalliset saivat tietää sen paikan, jonne Majuri Singhin perhe oli paennut, saapuivat he hänen luokseen. Musan sanoin kuitenkin: heidän ei edes tarvinnut surmata häntä, vaan menneisyyden haamujen ilmaantuminen ”toisen mahdollisuuden” – amerikkalaisen unelman kentälle. Amerikkalainen unelma – eli vapaus toteuttaa itsestään kohoavia unelmia, ei ollut Amrik Singhille mahdollista. Tapaamisen lopuksi Musa paljastaa Dasguptalle:

‘Did you kill Amrik Singh?’

‘No.’ He looked at me with his green-tea-coloured eyes. ‘I didn’t.’

‘I’m just curious,’ I said. ‘It doesn’t matter if you did. He deserved to die.’

‘I didn’t kill him. He killed himself. But we made him kill himself.’ (Ministry 2017: 432.)

Monien mutkien kautta Musa paljastaa Dasguptalle, kuinka Amrik Singh kuoli tekojensa tähden, mutta ei Musan kädestä. Amrik Singh kuolee Kashmirissa tapahtuneiden asioiden takia, mutta ei kashmirilaisten ihmisten takia.

Tässä luvussa tavoitteenani oli kuvata Amrik Singhin ja Mr. Aggarwalin henkilöihahmujen kautta sitä, millä tavalla yksittäiset henkilöihahmot representoivat yhteiskuntaa. Nämä kaksi hahmoa ovat pieni osa teoksen hahmorepertuaaria, mutta nousevat merkittävään rooliin sen vuoksi, millä tavalla heitä esitellään teoksessa. AAP-puoluetta edustava Mr. Aggarwal gandhimaisesta maineestaan huolimatta representoituu valkopaitaisena, tyhjänä hahmona. Amrik Singh puolestaan kuvataan hahmona, joka edustaa kaikkea sitä julmuutta, jota Intian armeija harjoittaa Kashmirissa. Amrik Singhin hahmon kautta korostuu nationalismin väkivaltainen luonne, jossa toisen ihmisen murhaaminen oman ideologiansa tähden voidaan nähdä jopa ihailtavana tekona. Näiden kahden esimerkin kautta sisäistekijä tuo todellisen reaali maailman lähelle teoksen todellisuutta. Sisäistekijä hyödyntää siis teoksen kertomuspotentiaalia siihen, että pystyy luomaan uskottavan kuvan Intian poliittisesta tilanteesta.

#### **4.3. “Mother and daughter died by the same bullet.”**

Aiemmissä analyysiluvuissa olen osoittanut, millä tavalla eksistentiaaliset teemat ja toisaalta sisäistekijän selkeät poliittiset tavoitteet vaikuttavat romaanissa. Tämä on tapahtunut analysoimalla teosta läpi lähinnä eri henkilöihahmojen kautta: rikkinäisen rakenteen romaanissa ne kuitenkin lopulta ovat teoksen kiinneohtia. Tässä viimeisessä analyysiluvussa keskityn teoksen nuorimpaan ja pienimpään hahmoon, Miss Jebeen toiseen. Käyn ensin läpi sitä, millä tavalla Miss Jebeen toinen esitetään teoksessa rakenteellisesti, ja sen jälkeen pohdin hänen hahmonsa merkitystä koko teoksen merkityksen kannalta. Oletukseni on, että hahmo sitoo kaikkia hahmoja yhteen antaen henkilöihahmoille lopullisen vallan kirjan merkityksen löytymisestä eettisen potentiaalin kautta.

Ensimmäisen kerran Miss Jebeen esitellään teoksen alkupuolella, tosin vielä tuntemattomana hahmona:

It isn't as though they didn't have plans.  
 Anjum waited to die.  
 Saddam waited to kill.  
 And miles away, in a troubled forest, a baby waited to be born... (Ministry 2017: 92).

Miss Jebeen toinen esitellään lähes messiaanisesti teoksessa. Kohtauksessa Anjum ja Saddam ovat asettuneet hautausmaalle elämään elämäänsä: Anjum kaikesta luopuneena odottaen kuolemaa, Saddam kaiken menettäneenä odottaen mahdollisuutta tappaa. Kertoja mainitsee samalla lapsen, joka on pian syntyvä. Luvun lopussa kertoja esittelee kuin varkain uuden hahmon, vauvan, joka on syntyvä ongelmallisessa metsässä. Tässä vaiheessa lukijalle ei ole selvää, kuka hahmo on tai miksi mainittu metsä on ongelmallinen.

Samalla tavalla Miss Jebeen toisen henkilöhahmoon palataan usean luvun jälkeen. Teoksen luvut ovat eri pituisia ja niistä lyhimmissä, kuudennessa luvussa käsitellään Miss Jebeen toista seuraavalla tavalla. Luvun nimi on "Some Questions for Later".

When the Baby Seal grew older, when she was (say) crowded around an ice-cream cart on a burning afternoon, one among a press of schoolgirls clamouring for an orange bar, might she get a sudden whiff of the heady scent of ripe Mahua that had infused the forest the day she was born? Would her body remember the feel of dry leaves on the forest floor, or the hot-metal touch of the barrel of her mother's gun that had been held to her forehead with the safety catch off?  
 Or had her past been erased for ever? (Ministry 2017: 137.)

Yhden kappaleen mittainen luku esittelee Baby Seal -hahmon, joka on yksi jäätelöä syövästä koulutyöistä. Aiempaan vauva-vertaukseen hänet tunnistaa vain viittauksesta metsään, jossa oli kypsiä mahua-kasveja hänen syntyessään. Seuraava virke paljastaa hieman enemmän, koska siinä kysytään, muistaako Baby Seal -hahmo kuuman metallin tunnun aseesta, joka oli painettu hänen äitinsä otsaa vasten. Luku päättyy yhtä nopeasti kuin alkaakin. Tässä kohdassa teosta baby-hahmoa käsitellään rakenteellisesti selkeämmin, koska sille on omistettu oma lukunsa. Miss Jebeen toisen tarinaa paljastetaan hiljalleen.

Toisen analyysiluvun ensimmäisessä osassa käsitelin tapahtumia Jantar Mantarilla. Analysoin kahden hahmon välistä taistelua lapsesta. Luvussa huomio kiinnittyy näiden kahden hahmon välisiin kiistoihin. Kohtauksen kitka perustuu siihen, kuinka marginaalista ponnistava Anjum ja AAP-puoluetta edustava poliitikko kiistelevät siitä, kenelle vauva kuuluu. Vauva on siis eettisen kiistan keskellä, vaikka tilanteessa hänet unohdetaan.



Keskiössä on nimetön lapsi, tuntematon. Tämä hahmo, kuten myöhemmin paljastuu, on Miss Jebeen toinen.

Miss Jebeen toisesta puhutaan äidittömänä hahmona. Poliitikko ajattelee, että vauvan paikka on yhteiskunnan rakenteessa tässä kohtaa: on velvollisuus noudattaa lakia, vaikka se tarkoittaa lapselle kohtaloa lastenkotiin joutumisesta. Toisella puolella on hijra, jolla on sydäimestä ja sielusta lähtevä äidinvaisto ja tarvittava taistelutahto lapsen puolustamiseen. Anjum uskoo, että hän pystyy tarjoamaan parhaimman mahdollisen ympäristön lapselle. Kesken Anjumin ja poliitikon kiistan lapsi kuitenkin varastetaan. Lapsen kaapannut Tilo vie vauvan asunnollensa, josta myöhemmin Saddam Hussein ja Anjum tulevat hakemaan lapsen turvaan Anjumin hautuumaalle. Lapselle halutaan tarjota uusi turvallisempi esiympäristö.

Tilo uskoo samaan kuin Anjum eli siihen, että he pystyvät tarjoamaan lapselle parhaan mahdollisen ympäristön: “She could not remember when last she had been this happy. Not because the baby was hers, but because it wasn’t.” (Ministry 2017: 138.) Tilo, joka ei halunnut tulla äidiksi, saa kuitenkin mahdollisuuden tämän lapsen kasvattamiseen. Tilo esimerkiksi nimeää vauvan Miss Jebeen toiseksi Musan kuolleen tyttären mukaan. Pitkin romaania.

Tilon hahmosta kerrotaan niin tämän oman äitisuhteen kuin hänen omien äititoiveidensa kautta. Teoksessa kuvataan lyhyesti myös se, kun Tilo palaa Kashmirista ja huomaa olevansa raskaana. Hän päätyykin raskaudenkeskeytykseen, koska ei halua kantaa lasta: “She did not wish to inflict herself on a child. And she did not wish to inflict a replication of herself on the world”. (Ministry 2017: 391.) Samaan aikaan Tilo iloitsee, että on pystynyt pelastamaan lapsen, mutta myös sitä, että lapsi ei ole biologisesti hänen. Kohtauksessa näkyy jälleen se, kuinka Tilo on aiemmin asettanut kaiken oman vapautensa edelle.

Kuten olen aiemmissa analyysiluvuissa tuonut esille, tämän romaanin käsitteistö ylittää sukupuolinormit ja haastaa Intiassa vallitsevaa hegemoniaa. Biologian rajat on ylitetty: ehkä sartrelaisen *siteen* olemassaolo mahdollistaa uudenlaisten perheiden synnyn. Ydinperheen sijaan ihmisestä välittämisen ytimessä olisikin huolenpito ja luottamus.

Huolenpito onkin yhteinen käsite niin nostamassani Giddensin toimintateoriassa kuin Heideggerin filosofiassa. Giddens (1991: 35—70) vetoaa etenkin lapsuudenajan kokemuksiin. Lapselle, kuten Miss Jebeen toiselle, muodostuu ontologinen turvallisuuden tunne lapsuudesta saakka hoitajien välisen vuorovaikutuksen myötä.

Vaikka Miss Jebeen toista käsitellään vain vauvana teoksessa, on hän samaan aikaan se henkilö, jonka varaan monet esittelemäni hahmot, kuten Tilo ja Anjum, rakentavat omaa olemassaolon merkitystään. Anjumilla on pysyvä kaipuu äitiyteen ja pyrkii keinolla millä hyvänsä täyttämään tätä tunnetta. Miss Jebeen toinen on hänelle uusi mahdollisuus uuteen elämään siinä vaiheessa, kun Anjum on jo siirtynyt hautausmaalle ”kuolemaan”. Toisaalta Miss Jebeen toinen täyttää tyhjän kohdan myös Tilolta. Hän oli aina paennut äitiyttä, mutta löysi rauhan olemalla lapsi äidille, jonka äiti ei biologisesti ollut ja äitiys jaettiin useamman ihmisen kesken.

Miss Jebeen toisen kolmannen, biologisen äitinsä kohtalo selviää teoksen lopussa kirjeestä. Kirjeen toimittaa Azad Bhartiya Miss Jebeen toisen kahdelle kasvattiäidille eli Tilolle ja Anjumille (2017: 417—426). Kirjeessä paljastuu myös Miss Jebeen toisen alkuperä, joka liittyy bangalorelaiseen metsään. Miss Jebeenin äiti on aktivisti maolaisessa kommunistisessa puolueessa. Valtion virkamiehet ovat raiskanneet kapinallisen äidin. Tämän vuoksi biologinen äiti päätyy luovuttamaan lapsen Jantar Mantarilla pois. Hän luovuttaa lapsen nimenomaan Jantar Mantarille, koska ihailee siellä aikaa viettäviä ihmisiä, kuten nälkälakossa olevaa ihmisoikeusaktivisti Azad Bhartiya. Luovutettuaan lapsensa Miss Jebeen toisen äiti surmaa itsensä. Miss Jebeen toisen biologisen äidin kohtalo sitoo tarinaa entistä enemmän yhteiskunnalliseen teemaan, kun hänestä taustatarinan paljastumisen myötä selviää vielä uusi yhteiskunnallinen taso siitä, kuinka maolaisen kommunistipuolueen jäseniä on Intiassa kohdeltu.

Analyysiosani lopuksi käsittelen Miss Jebeen toisen suhdetta esikuvaansa, Miss Jebeen ensimmäiseen. Tilon rakastajan, Musan tytär kuoli Kashmirissa. Hän seurasi äitinsä kanssa parvekkeelta paikallisen aktivistin hautajaisia, kunnes hautajaisissa aletaan ammuskella. Äidin ja tyttären traaginen kohtalo kantautuu myös majuri Amrik Singhin käsiin, joka pyrkii pahoittelemaan tekoa Musalle. Esittelin Singhin toimintaa analyysiosani toisen käsittelyluvun toisessa alaluvussa. Alluusio-viitan ympäröimä Singh ja Musa

ajautuvat riitoihin, jonka jälkeen Musa alkaa elää maanalaisesti. Giddensläisellä tavalla teoksessa suuri yhdistyy pieneen ja sisäistekijän viittaus suureen yhteiskunnalliseen tapahtumaan tulee esille nuorimman ja viattomimman mahdollisen, mutta samaan aikaan kaikista kohtaloista julmimman kautta.

Musan lapsi Miss Jebeen esitetään teoksessa kahden hahmon yhteydessä. Ensinnäkin Miss Jebeen esitetään hänen äitinsä kanssa, jonka tappoi sama luoti kuin hänet itsensä: “The bullet entered Miss Jebeen’s head through her left temple and came to rest in her mother’s heart. In the last photograph of her, the bullet wound looked like a cheerful summer rose arranged just above her left ear.” (Ministry 2017: 310.) Äiti ja tytär näyttäytyvät traagisen kohtalon uhreina, jota korostaa se, kuinka he kuoleva saman luodin surmaamina. Tämä kuvaa äidin ja tyttären välistä läheisyyttä ja elämän pituisen matkan symbioottista loppua.

Isänsä eli Musan kautta Miss Jebeenin elämä täyttyy kaipauksesta ja kipeästä kohtalosta. Musa kirjoittaa tyttärelleen kirjeen:

Babajaana, Do you think I’m going to miss you? – You wanted me to tell ou real stories, but I don’t know what is real any more. – What I know for sure is only this: in our Kashmir the dad will live for ever; and the living are only dead people, pretending. (Ministry 2017: 343.)

Musan kirjeestä huokuu kaksi tasoa: loputon kaipuu omaa lasta kohtaan. Niin kova kaipuu, että mikään ei tunnu enää todelliselta. Toisaalta kirjeessä näkyy Kashmirin alueen todellisuus: muunlaisia kohtaloita siellä ei olekaan. Lyhyessä kohtauksessa tiivistyy koko teoksen käsitys siitä, mikä on totta ”real”. Tähän kysymykseen ei ole vastausta, koska lähtökohtaisestikin teoksen hahmot ovat sidottuja elämään sellaisessa ympäristössä, jossa epädemokraattisesti jakautunut valta määrittää ympäristön tarjoamia mahdollisuuksia autenttiseen elämään.

Musan kohtalo jääkin teoksessa avoimeksi. Hän viettää lopulta muutaman yön yhdessä Tilon kanssa Delhissä, mutta palaa Kashmiriin. Musan paluu Kashmiriin on Tilolle ja Musalle molemmille itsestään selvä asia, mutta ei millään tavalla helppo. Vuosien jälkeen he ovat viimeinkin vapaita olemaan toistensa kanssa, mutta Musan kohtalo vie hänet takaisin Kashmiriin. ”He would die the way he wanted to, with his Asal boot on. He would be buried the way he wanted to be – a faceless man in a nameless grave.” (Ministry 2017:

437.) Kohtalo ei tässä kontekstissa ole niinkään ulkopuolelta määriteltävissä oleva tapa järjestää elämää, vaan eletyn elämän (sartrelaisittain vapaassa valinnassa tapahtuneen kulttuurikontekstin) johdattelemaa elämään. Musalla, kuolleen lapsen isällä, on vain yksi tie vapauteen, ja se käy siihen taistelun kautta.

Toinen huomionarvoinen asia kohtauksessa on se, kuinka Musa haluaa kuolla Kashmirin puolesta ”kasvottomana miehenä nimettömään hautaan”. Nimettömyys, identiteettittömyys korostuu, kun Musa hyväksyy omaksi kohtalokseen Kashmirin paluun. Myös teoksen alussa käsiteltiin (kuten analysoin luvun 3.1. aluksi) nimetöntä hahmoa, Anjumia. Samalla tavalla teoksen alussa Anjum kävelee hautausmaalla nimettömänä ja toisaalta myös Miss Jebeen toisen nimi muuntautuu teoksessa. Nimillä leikkittely on selkeästi omaa kerros eksistentiaalista pohdintaa.

Teoksessa paljastuu siis myös viimeinen yhteiskunnallinen juonenkäänte. Miss Jebeen toisen äidin raaka kohtalo antaa kuitenkin kahdessa romaanissa esiintyneelle hahmolle, Tilolle ja Anjumille, mahdollisuuden äitiyteen. Aikaisemmin biologista äitiyttä kavahtanut Tilo löytää rauhan lapsesta nimettyään hänet Miss Jebeen toiseksi, Musan vanhan tyttären mukaan. Anjum puolestaan löysi vihdoinkin mahdollisuuden olla äiti myös toiselle lapselle, Zainabin lisäksi.

Miss Jebeen toisen vertauskuvallinen yhteys traagisesti menehtyneeseen Miss Jebeen ensimmäisen sekä hänen giddensläistä ja luottamusta ja heideggerläistä huolta korostava roolihahmonsa vapauttaa useita teoksen henkilöitä autenttiseen elämään. Myös Saddam Hussein vapautuu näiden tapahtumien myötä ja luopuu itse rakentamastansa kostoidentiteetistä. Miss Jebeen toisen varastaminen Dasguptan vuokraamaan asuntoon puolestaan on se syy, miksi Dasgupta pääsi tutkimaan Tilon papereita. Näin ollen osa myös heikosti, stereotyyppisestikin romaanissa esiintyvistä hahmosta löytää siteen Miss Jebeen toisesta. Miss Jebeen toisen hahmo toimii siteenä eri henkilöahmojen ja koko tarinan rakenteen kannalta. Lisäksi hän itsessään saa toisen lähes messiaanisen mahdollisuuden elämään, kun hänen äitinsä luovuttaa hänet pois juuri Jantar Mantarin aukiolla.

Kolmas tutkimuskysymykseni muodostui pohdinnaksi siitä, minkälaisia strategioita sisäistekijä käyttää muodostaakseen teoksesta tietynlaisen sisäislukijan mielessä. Analyysissä on paljastunut niin eksistentiaalisen pohdinnan jatkuva, runollinen ja

poeettinen läsnäolo sekä raskas ja jatkuva yhteiskunnallinen poljento. Analysoimalla näitä kahta tasoa eri henkilöhahmojen kautta, olen pystynyt luomaan kokonaiskuvan siitä, minkälaiset ovat sisäistekijän motiivit. Sisäistekijä johdattelee kertomusta paljastaen asioita eri aikatasoista ja eri näkökulmista, mutta lopussa korostuu Miss Jebeen toinen. Esittelemällä Miss Jebeen toista hiljalleen teoksessa sisäistekijä korostaa hänen merkitystään, jolloin lukija hiljalleen pääsee kiinni siihen mysteeriin, joka teoksen alussa jo langetetaan Miss Jebeen toisen kautta.

Teoriaosuudessa esittelin myös Anthony Giddensin käsitteen *shared stories* eli jaetut kertomukset. Käsite kuvaa kuinka yhteisöt rakentuvat jaettujen tarinoiden kautta. Miss Jebeen hahmoja yhdistävänä siteenä osoittaa sen, millä tavalla ihmisten kokemukset kietoutuvat tietyistä kohdista yhteen. Kaikki ei liity kaikkeen, mutta kirjallisuudessa tarinat limittyvät yhteen niin, että kirjallisuuden eettinen potentiaali pilkahtelee esiin yllättävästäkin kohdasta. Jaetut tarinat, joita olen tässä gradussa esitellyt useita, johtavat kaikki teoksen hahmot asumaan hautuumaalle. Jokaisen hahmon henkilökohtainen elämä koskettaa toisen henkilöhahmon tarinaa jostain kohtaa, jolloin marginalisoitujen hahmojen yhteinen elämä ja paikka yhteiskunnasta alkaa kerrostumaan ja muodostuu omanlaiseksi yhteisökseen, joka tarjoaakin useille hahmoille, kuten Tilolle, Anjumille ja Saddam Husseinille, uuden mahdollisuuden elämään.

Miss Jebeen toisen biologisen äidin kirjeestä paljastuu myös Miss Jebeen toisen alkuperäinen nimi, Udaya. Se tarkoittaa auringonnousua.

## 5. PÄÄTÄNTÖ

Olen tarkastellut pro gradu -tutkielmassani Arundhati Roy'n romaania *The Ministry of Utmost Happiness* eksistentiaalisen filosofian ja sosiologisen minän rakenteistumisteorian kautta. Tarkoitukseni on ollut tunnistaa ne kerronnan elementit, jotka sitovat teoksessa esiintyvät temaattiset tasot yhteen. Analyysini on keskittynyt romaanin henkilöhahmojen tapaan hahmottaa olemassaoloansa maailmassa sekä siihen, minkälaisia vaikutuksia teoksella esiintyvällä raskaalla poliittisella poljennolla on kertomuksen rakentumisen kannalta. Lisäksi olen tutkinut kirjallisuuden eettistä potentiaalia hyödyntäen narratiivisen hermeneutiikan menetelmiä valottaakseni poliittisen poljennon vaikutuksia teoksen poeettisen luonteeseen.

*The Ministry of Utmost Happiness* on Roy'n toinen kaunokirjallinen romaani, joka tyyliltään eroaa laajalti hänen ensimmäisestä teoksestaan. Vaihtelevan vastaanoton saanut *The Ministry of Utmost Happiness* on jo aiemmassa tutkimuksessa paljastunut rikkaaksi tutkimusmateriaaliksi varsinkin sosiologisen kirjallisuudentutkimuksen kontekstissa. Ulka Anjarian (2016: 280) mukaan Roy on yksi tärkeimmistä ”the realist impulse” -ilmiön edustajista nykyisessä intialaisessa kirjallisuudessa. Anjarian mukaan Roy purkaa maagisen realismin myyttiä, joka purkaa Intiasta luotua kuvaa ja pystyy kuvaamaan Intiaa modernin maailman kontekstissa. Hyödyntämällä aiempaa tutkimusta, ja sitoen sen omaan tutkielmani teoriakontekstiin, tutkielman tuloksissa korostuu, millä tavalla sisäistekijän johdattelu vaikuttaa kirjan tulkintaan.

Nostin tutkielmani otsikoksi teoksessa esiintyneen puheenvuoron: ”If you can be Saddam Hussein, I can be a mother”. Tämä lause paljastaa teoksen koskettavan ytimen. Puhujana on marginaalista ponnistava Anjum, joka haluaa olla äiti. Yhteiskunnalliset olot eivät siihen kuitenkaan tunnu tarjoavan mahdollisuuksia, kuten Saddam Hussein hänelle keskustelussa toteaa. Teos päättyy kohtaukseen, jossa Anjum on kävelyllä löydetyn tyttären, Miss Jebeen toisen kanssa. Autenttisuuden tavoitteen voi siis tavoittaa kaikista absurdeimmisakin olosuhteissa.

Tutkielman tavoitteena oli pohtia, millä tavalla teoksen henkilöhahmot onnistuvat löytämään merkityksen elämälleen niistä elämän lähtökohdista, joita heille on annettu. Jaoin tutkimusongelman vielä kolmeen alakysymykseen, joiden avulla jäsentäin tutkielmaa

tarkemmin. Ensimmäinen tutkimuskysymys koski teoksen eksistentiaalista luonnetta ja sitä, millä tavalla henkilöhahmot itse kokivat suhteensa maailmaan. Toinen tutkimuskysymys käsitteli sitä, millä tavalla teoksen vahva yhteiskunnallinen poljento vaikuttaa siihen, millä tavalla henkilöhahmot kokevat olemassaolonsa. Kolmantena halusin pohtia sitä, millä tavalla oletettu sisäistekijän intentio vaikuttaa niihin tapoihin, joilla teoksessa nostetaan asioita esille.

Ensimmäisessä käsittelyluvussa pyrin vastaamaan ensimmäiseen tutkimuskysymykseen ja aukaisemaan teoksen eksistentiaalista luonnetta. Pyrin ilmaisemaan, millä tavalla teoksessa kuvataan marginaalista nousevien hahmojen mahdollisuutta autenttisuuteen. Rajaamalla tutkimuksen kontekstin lähinnä Heideggerin tutkimukseen eksistentiaalisesta filosofiasta pystyin luomaan tiukan teemapatteriston, jonka avulla tulkinta pääsi yleiseltä tasolta tiukasti rajattuun teema- ja kontekstianalyysiin. Lukutapani muodostuikin kontekstuaaliseksi tekstintutkimukseksi, jossa nostin esiin useita kulttuurintutkimuksellisia teemoja kuten sukupuolen, uskonnon ja identiteetin merkityksen hyvän elämän kannalta.

Eksistentiaalisen teeman kannalta olennaisia käsitteitä olivat vapaus, ahdistus ja autenttisuus. Vapaus korostui eksistentiaalisena käsitteenä, joka näky etenkin Tilon henkilöhahmossa, joka oli maailmassa lähtökohtaisesti yksin. Olemassaoloon liittyvän poetiikan kannalta keskeistä tutkielmani analyysissä oli Tilon luonteen ja persoonan paljastuminen eri henkilöiden näkökulmasta. Myös Anjumin henkilöhahmossa korostui eksistentiaalinen näkemys erityisesti, kun pohdin hänen tapaansa sanoittaa maailma. Näiden kahden hahmon, Tilon ja Anjumin, kautta hahmottuu myös vahva äititematiikka ja sen pohdinta, kuka voi olla äiti.

Ahdistuksen tunne ilmeni romaanissa kuin pimeä tähtiyö: se loi varjoja ja heijasteli yhteiskunnallista todellisuutta, mutta enemmänkin maiseman kaltaisena elementtiä kuin henkilöistä lähtevän tunteena. Myös absurdin käsite oli olennainen. Absurdin käsitteen avulla pystyin kuvailemaan teoksessa näkyvää puoluepoliittista satiiria. Absurdus korostui myös esimerkiksi Saddam Husseinin tarinassa, jossa Hussein muodosti kokonaan uuden murhaajaidentiteetin netistä löytämänsä videon pohjalta.

Autenttisuus sen sijaan nousi tutkielmassani kaikista tärkeimmäksi käsitteeksi, koska eettisenä ohjenuorana elämään se on riisuttu kulttuurisista oletuksista ja lähtee. Teoksessa keskeinen hahmo oli myös Miss Jebeen toinen, jonka hahmon kautta kaikkien

”lohduttomien” tarinat kietoutuivat toisiinsa. Viaton uusi elämä edusti viattomuutta ja uutta alkua, jonka kautta monet kirjan henkilöahmot ikään kuin ponnikkeen uudelle, paremmalle ja aidolle elämälle.

Royn romaanissa ei voi olla tarkkailematta ympäristön suhdetta tapahtumiin. Pohjois-Intian ja Kashmirin rajoilla liikkuminen korostavat teoksesta löytyvää konkreettista ja symbolista tasoa. Etenkin Anjumin hautausmaalle perustama hotelli Jannat voidaan nähdä symbolisena paikkana mahdollisimman autenttiselle elämälle, mutta toisaalta se kuvastaa yhteiskunnallista tilannetta, jossa muslimeihin kohdistuva viha ja rasismi konkreettisesti ajaa muslimit asumaan hautausmaalle. Hautausmaa on teoksessa vahva maailmanrakentamisen miljöö ja tapahtumapaikka.

Analyysini osoittaa, että sisäistekijän vahva poliittinen eetos ohentaa teoksen kaunokirjallista luonnetta niin että monet hahmot, kuten Anjum, näyttäytyvät allegorisina. Sisäistekijä lähestyy monella kaunokirjallisella keinolla tavoitteitansa. Sisäistekijän tavoitteet näyttäytyvät olevan modernin intialaisen yhteiskunnan haasteet, joita fokalisoidaan lohduttomien, marginalisoitujen hahmojen kautta. Teoksen poeettinen, olemassaoloa mystifioiva tyyli sympatisoi henkilöahmoja ja luo heihin syvyyttä.

Perinteisesti kirjallisuudessa on nojattu kansallisiin rajoihin, mutta metodologinen nationalismi on esimerkiksi postkoloniaalisen kirjallisuudentutkimuksen kautta osoittanut ylijärjestyksensä (Nyman 2020: 209). Silloin kulttuurinen monimuotoisuus ja keskinäisen vuorovaikutus on kirjallisuuden tutkimuksen ytimessä. Analyysin perusteella Royn teos asettuu parhaiten ylijärjestyksen tutkimuksen kontekstiin. Jokainen henkilöahmo esittää omanlaista, omista oloista nousevaa henkilöä, jolla on omat henkilökohtaiset motiivit ja tavoitteet elämässä.

Osa tutkielmaani oli myös sen pohdinta, millä tavalla hermeneuttisen narratologian esittämä kirjallisuuden eettinen potentiaali löytyy Royn teoksista. Royn kirjallisuuden eettinen potentiaali muodostuu yksittäisten pienten tarinoiden kautta. Kuvattaessa minäkertojan kautta Dasguptan hahmoa Roy pyrkii myös osoittamaan henkilön sisäistä muutosta Kashmirin itsenäisyyden kannattajaksi. Muille hänen hahmonsa muutos ei ole näkyvä tai merkittävä, pikemminkin epäuskottava. Muutos kuitenkin osoittaa sen, kuinka mielipiteen vaihtaminen ja oman eettisen äänen löytäminen on mahdollista kenelle tahansa.



*The Ministry of Utmost Happiness* -teos osoitti monipuolisuutensa käsiteltävänä aineistona. Siitä tuntuu löytyvän tavattoman monipuolisia teemoja, joita voisi analysoida arvioiden, tulkiten tai verraten muuhun samanlaiseen kirjallisuuteen. Jo tutkielmani alkuvaiheessa korostin, kuinka eksistentiaalinen filosofia lähtökohdiltaan eroaa reaali maailmasta. Käytin Heideggerin Dasein-käsitettä kuvaamaan sitä, kuinka ihminen joskus kuvataan instrumentaaliseksi eksistentiaalisessa filosofiassa. Nyky-yhteiskunnassa vallitseva uusliberalistinen ehdottomuus yksilöllisestä näkökulmasta ja ihmisen ehdottomasta arvosta etenkin yksilönä kamppailee tätä vastaan. Tutkimukseni keskiössä ollut sana *side* kuvaakin sitä, millä tavalla eri henkilö hahmot heijastelevat omaa todellisuuttaan intialaisessa kontekstissa. Olennaista henkilö hahmojen tyytyväisyyden kannalta on ollut autenttisuus. Eettisen potentiaalin täydentämiseksi on tärkeää, että jokainen ihminen pystyisi toteuttamaan itseänsä haluamistaan lähtökohdista.

Toisaalta Heideggerin filosofiassa näkyy myös ihminen instrumentaalina. Ihminen ei olekaan vahva subjekti, vaan osa täälläoloa. Asettamalla kirjan henkilö hahmot eksistentiaalisen filosofian mukaiseksi instrumentaaleiksi ei olekaan ihme, että henkilö hahmot vaikuttavat allegorisilta. Uskottavuuden vaade saattaa johtaa jyrkkään imperatiiviin. Autenttisuuden vaatimuksen kovuus on sen yksilölähtöisyydessä ja ehdottomuudessa. Tämä yhteinen on nimenomaan syväontologista olemassaoloa eikä liity esiyymmärryksen paikkaan. Instrumentaalinen olemassaolo voidaan nähdä myös hyvin luovana, taidetta tuottavana voimana.

Roy on omistanut kirjansa lohduttomille. Samaa asiaa ajaa myös Jean-Paul Sartre esseessään ”Juutalaiskysymys” (1965). Vaikka Sartren esseen kontekstina toimii toisen maailmansodan jälkeinen eurooppalainen yhteiskunta, sopii se tässä kuvamaan lohduttomien, marginaalista ponnistavien oikeutta autenttiseen elämään. Juutalaiskysymys-esseensä lopussa Sartre kuvaa, kuinka antisemitismi ei ole juutalaisten ongelma, vaan *meidän* ongelmamme.

Israeliittojen asia olisi puolittain voitettu, jos vain heidän ystävänsä puolustaisivat heitä hiukankin samanvertaisella intohimolla ja kestävyydellä, jolla heidän vihamiehensä heitä ahdistavat. --- Mutta jokaiselle sopii tehdä selväksi, että juutalaisten kohtalo on *kohtalonsa*. Yksikään ranskalainen ei ole vapaa niin kauan kuin juutalaiset eivät täysin määrin nauti kaikkia oikeuksiaan. Kukaan ranskalainen ei ole turvassa niin kauan kuin yksikin juutalainen, Ranskassa ja koko *maailmassa*, joutuu pelkäämään henkeään. (Sartre 1965: 159.)

Sartre esittelee, kuinka perusajatus ihmisen vapaudesta toteutuu rekursiivisesti: jos todella elät omaa autenttista elämääsi, annat myös muiden elää omaa elämäänsä. Ei ole mahdollista, että oma olemassaolosi määrittäisi muiden olemista. Tämän käsityksen voi yhdistää Anthony Giddensin käsitykseen siitä, kuinka yhteiskunnallinen toiminta perustuu toiminnan rekursiiviseen luonteeseen (Ilmonen 1994: 319). Autenttisen elämän perusehto on siinä, että mahdollisuus vapaaseen elämään pitää olla kaikilla ihmisillä. Autenttisuus ei siis koske yksilöä tai ole yksilön haluista lähtöisin: sen pohjalla on oikeus vapaaseen valintaan, joka pitää ensin antaa toiselle, jotta voi itse saavuttaa saman.

## Lähteet

### Tutkimusaineisto

ROY, ARUNDHATI 2017: *The Ministry of Utmost Happiness*. India: Penguin Random House.

### Tutkimuskirjallisuus

AHOLA, ELLI-MARIA 2018: *Kertoja ja sisäistekijä maailmanrakentajina Jari Tammen Kalevala-muunnelmaramaanissa Kalevan solki*. Avain 2/2018.

ANJARIA, ULKA 2016: *The Realist Impulse and the Future of Postcoloniality*. NOVEL: A Forum on Fiction 49 (29: 278—294.) London: Duke University Press.

ANJARIA, ULKA 2012: *Realism in the Twentieth-Century Indian Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARMINEN, ELINA, LOGRÉN ANNA & SEVÄNEN, ERKKI 2020: Jälkisanat. Teoksessa *Kirjallinen elämä markkinaperustaisessa mediayhteiskunnassa*. Toim. Elina Arminen, Anna Logrén & Erkki Sevänen. Tampere: Vastapaino.

BEAUVOIR DE, SIMONE 2011/1949: *Toinen sukupuoli 2. (Le deuxième sexe II)*. Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Helsinki: Tammi.

BEAUVOIR DE, SIMONE 2009/1949: *Toinen sukupuoli. (Les deuxième sexe I.)* Suom. Annikki Suni. Helsinki: Tammi.

BECK, ULRICH 1999/1992: Mitä globalisaatio on? Virhekäsityksiä ja poliittisia vastauksia. (Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalisms – Antworten auf Globalisierung.) Tampere: Vastapaino.

BERGER, PETER L. & LUCKMANN, THOMAS 2009/1966: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. (The Social Construction of Reality)*. Suom. Vesta Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.

- BOOTH, WAYNE C 1983: *The Rhetoric of Fiction. Second Edition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- COOPER, DAVID E. 1999: *Existentialism*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- CROWELL, STEVEN 2020: "Existentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition) 17.5.2021  
(<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existentialism/>).
- FOUCAULT, MICHEL 2014/1968: *Tieteiden arkeologiasta –Vastaus Cercled'Épistémologique. (Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie, Cashiers pour l'analyse, no. 9. "Généalogie des sciences, 1968)*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Teoksessa Parhaat. (Dits et écrits I–IV). Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry, 32–73.
- FURST, LILIAN R. 1995: *All is True. The Claims and Strategies of Realist Fiction*. Durham and London: Duke University Press.
- GIDDENS, ANTHONY 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, ANTHONY 1984/1979: *Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analyysissä. (Central problems in social theory, 1979)*. Suom. Pasi Andersson & Ilkka Heiskanen. Helsinki: Otava.
- GOODMAN, NELSON 1978: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- HALL, STUART 1999: *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- HEIDEGGER, MARTIN 1995/1935: *Taideteoksen alkuperä. (Der Ursprung des Kunstwerkes, 1935)*. Suom. Hannu Sivenius. Helsinki: Kusannusosakeyhtiö Taide.
- HEIDEGGER, MARTIN 2000/1927: *Oleminen ja aika. (Sein und Zeit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Helsinki: Vastapaino.
- HEIDEGGER, MARTIN 2000/1946: *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika. (Bried über den "Humanismus" & Die Zeit des Weltbide, 1946)*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliiton julkaisu 96. Helsinki: Tutkijaliitto.

- HERMAN, DAVID 2009: Narrative Ways of Worldmaking teoksessa *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Toim. Sandra Heinen & Roy Somner. Berlin: Walter de Gruyter, 71–87.
- HOSIAISLUOMA, YRJÖ 2003: *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- HUTTUNEN, RAUNO 2007: Gadamerilainen ja habermasilainen asenne kasvatushistoriallisessa tutkimuksessa. *Kasvatus & Aika* 1 (1) 2007, 35—48.
- HÄGG, SAMULI 2009: Kerronta ja historia: venäläisestä formalismista diakroniseen narratologiaan. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Toim. Samuli Hägg, Markku Lehtimäki, Liisa Steinby. Tietolipas 226. Helsinki: SKS.
- ILMONEN, KAJ 1994: Anthony Giddensin rakenteistumisteoria ja sen kritiikki. Teoksessa *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Toim. Risto Heiskala. Helsinki: Gaudeamus.
- INDIA TODAY 2012: *Documents suggest Major Avtar Singh was involved in at least 5 cases of killings, abductions*. 17.5.2021 (<https://www.indiatoday.in/india/story/avtar-singh-accused-in-extra-judicial-killings-105475-2012-06-12>)
- JAHN, MANFRED 2007: Focalization. Teoksessa *The Cambridge Companion to Narrative*. Toim. David Herman. Cambridge: Cambridge UP.
- KARTTUNEN, LAURA 2015: *The Hypothetical in Literature. Emotion and Emplotment*. Tampere: University of Tampere.
- KHAWAJA, NOREEN 2016: *The Religion of Existence. Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. Chicago: Chicago University Press.
- KOMULAINEN, JYRI 2006: *Guru Jesus. Tutkielma hindulaisuudesta ja kristinuskosta*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 251. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- KOMULAINEN, JYRI 2019: *Mitä on kontekstuaalisuus ja kontekstuaalinen teologia?* Kirkon ulkoasiain osaston luento. 30.4.2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=UOgeVWBTPhI>)
- LEHTONEN, MIKKO 2000: *Merkitysten maailma*. Tampere: Vastapaino.

LEVINE G. 2010: Literary Realism Reconsidered teoksessa *A Concise Companion to Realism*. Toim. M. Beaumont, 13–32. Chichester: Blackwell

LOUISIANA CHANNEL 2018: *Arundhati Roy Interview: The Characters Visited Me*. 4.6.2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=kBXj4iUiytQ>.)

LÖYTTY, OLLI 1998: Johdatus afrikkalaisen “vastaankirjoittajan” tuotantoon. Teoksessa *Konteksti – tutkimuksen avainsana?* Toim. Päivi Molarius. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 51. Osa 1. Helsinki: SKS.

LYYTIKÄINEN, PÄIVI & MERETOJA, HANNA 2015: Why We Read: The Plural Values of Literature. Teoksessa *Values of Literature*. Toim. Hanna Meretoja, Saija Isomaa, Pirjo Lyytikäinen & Kristiina Malmio. Boston: Rodopi.

MEHROTRA, ARVIND KRISHNA 2003: Introduction teoksessa *A History of Indian Literature in English*. Toim Arvind Krishna Mehrotra. London: Hurts & Company.

MERETOJA, HANNA 2009: Inhimillisen todellisuuden narratiivisuus ontologisena ja epistemologisena kysymyksenä. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Toim. Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby. Helsinki: SKS.

MERETOJA, HANNA 2018: *The Ethics of Storytelling. Narrative Hermeneutics, History, and the Possible*. Oxford: Oxford University Press.

MERETOJA, HANNA 2015: A Sense of History – A Sense of the Possible: Nussbaum and Hermeneutics of the Ethical Potential of Literature. Teoksessa *Values of Literature*. Toim. Hanna Meretoja, Saija Isomaa, Pirjo Lyytikäinen & Kristiina Malmio. Boston: Rodopi.

MENOZZI, FILIPPO 2018: *Too Much Blood for Good Literature Arundhati Roy’s The Ministry of Utmost Happiness and the Question of Realism*. *Journal of Postcolonial Writing*. Liverpool John Moores University. 17.5.2021 (<http://researchonline.ljmu.ac.uk/id/eprint/9266/>)

MOI, TORIL 1990/1985: *Sukupuoli, teksti, valta*. (Sexual/Textual Politics, 1985) Suom. Raija Koli. Tampere: Vastapaino.

NAGEL, THOMAS 1971: *The Absurd*. *Journal of Philosophy* Vol 68 No 20. 4.6. 2021 (<https://www.jstor.org/stable/2024942>)

- NIEMINEN, TOMMI 2015: *Vastaus on Intia*. Helsinki: HS-kirjat.
- NÜNNING, VERA 2010: The Making of Fictional Worlds. Process, Features and Functions teoksessa *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narrative*. Toim. Ansgar & Vera Nünning & Birgit Neumann. Berlin: Walter De Gruyter, 215—244.
- NYMAN, JOPI 2020: “Täällä rupeaa ryssät vittuilemaan”: Matti Röngän Viktor Kärppä kansallisilla ja kulttuurisilla rajoilla teoksessa *Kirjallinen elämä markkinaperustaisessa mediayhteiskunnassa*. Toim. Elina Arminen, Anna Logrén & Erkki Sevänen. Tampere: Vastapaino.
- PERTTULA, JUHA 2010: Persoonallisuus ihmiseksi tulemisessa teoksessa *Meitä on moneksi. Persoonallisuuden psykologiset perusteet*. Toim. Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldy. Jyväskylä: PS-kustannus.
- RANASINHA, RUVANI 2007: The Fatwa and its aftermath teoksessa *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*. Toim. Abdulrazak Gurnath. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAUHALA, LAURI 2005: *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino.
- RAUHALA, LAURI 1993: *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol 41. Tampere: Fitty.
- ROY, ARUNDHATI 2003: The loneliness of Noam Chomsky. Blogikirjoitus. (<https://arundhati-roy.blogspot.com/2004/11/loneliness-of-noam-chomsky.html>) Viitattu 19.11.2020
- ROY, ARUNDHATI 2011: *Kuuntelen heinäsiirkoja*. Suom. Risto Tiittula. Helsinki: Into.
- ROY, ARUNDHATI 2011b: *Kashmir. The Case for Freedom*. London: Verso.
- SAID, EDWARD W 2011/1978: *Orientalismi*. (*Orientalism*, 1978). Suom. Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- SALMAN, RUSHDIE 1981: *Midnight's Children*. London: Jonathan Cape.

SARTRE, JEAN-PAUL 1965/1946,1954: *Esseitä I. Eksistentialismikin on humanismia.* Juutalaiskysymys. Otava: Helsinki.

STANFORD FRIEDMAN, SUSAN 2005: *Spatial Poetics and Arundhati Roy's The God of Small Things.* Teoksessa *A Companion to Narrative Theory.* Toim. James Phelan & Peter J. Rabinowits. Blackwell.

TAYLOR, CHARLES 1995/1992: *Autenttisuuden etiikka. (Ethics of Authencity, 1992).* Suom. Timo Soukkola. Helsinki: Gaudeamus.

THE SCHOOL OF LIFE 2014: *Martin Heidegger.* 17.5.2021

([https://www.theschooloflife.com/thebookoflife/the-great-philosophers-martin-heidegger/?utm\\_source=You+Tube&utm\\_medium=You+Tube+-+Martin+Heidegger+-+video+description+-+TBOL+Article&utm\\_campaign=You+Tube+-+Martin+Heidegger+-+video+description+-+TBOL+Article](https://www.theschooloflife.com/thebookoflife/the-great-philosophers-martin-heidegger/?utm_source=You+Tube&utm_medium=You+Tube+-+Martin+Heidegger+-+video+description+-+TBOL+Article&utm_campaign=You+Tube+-+Martin+Heidegger+-+video+description+-+TBOL+Article))

TURUNEN, RISTO 2003: *Uhon ja armon aika. Suomalainen kirjallisuusjärjestelmä, sen yhteiskuntasuhteet ja rakenteistuminen vuosina 1944–1952.* Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja 31. Joensuu: Joensuun yliopisto.

VON WRIGHT, GEORG HENRIK 1982: *Logiikka, filosofia ja kieli: Ajattelijoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa.* Suom. Jaakko Hintikka & Tauno Nyberg. Helsinki: Otava.