

Kaisa Ilmonen

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

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

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

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

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

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

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

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

Modernin mytologiat ja tieto ”toisesta”

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

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

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

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

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

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

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

Kapitalismi, Karibia ja kuluttaminen

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

alueella. Siirtomaahallinto muokkasi ja muunteli karibialaisen luonnon, alkuperäisen kasviston ja eläimistön sekä luontoon samastettavat ei-valkoiset ihmiset omien yhteiskuntiansa tarpeisiin sopiviksi. (Stoler 1995, 15). Tämä tulee ilmi myös Cliffin tuotannossa. Esimerkiksi *Free Enterprises* kertoja kuvaa modernia empirismiä luetellessaan niitä kasveja ja eläimiä, joita siirtomaahallinto saarille tuotti:

Saari oli silloin lähes jatkuvan uudelleenjärjestelyn tilassa. Kulit toivat hampun vuonna 1845, akee tuli orjien mukana Benininlahdelta ja banaanin toivat espanjalaiset Kanarian saarilta 1520-luvulla.

Ja sitten tuli lordi Rodney osuvasti nimetty laiva Flora, koko maahantuonin huippukohta. Se toi meille esimerkiksi muskotin, kanelin ja mangon. Kahvi saatiin Etiopiasta. Aloe, ainoa Eedenin puutarhasta tuotu kasvi, tuli eteläisestä Afrikasta. Ja niin edelleen, ja niin edelleen, ja niin edelleen. Imperiumin empirismi. Maailman epätasapainottaminen. Mungo tuotiin Intiasta Karibialle pitämään kurissa ruokopeltojen villieläimiä. Herra varjeltiin meitä villieläimiltä, villiltä eläimiltä. Mungo söi kaiken tieltään, paitsi ruokoa leikkaavat afrikkalaiset. (FE, 55-6).¹⁷

Karibian alueen luontoon, väestöön, kieliin, kreolikulttuuriin, rotu- ja sukupuolijärjestelmiin tai (post)kolonialistisiin järjestelmiin on painunut länsimaisen moderniteetin kääntöpuoli. Väittäisin Karibian aluetta oleelliseksi tekijäksi siinä diskursiivisessa verkostossa, jossa hegemonista kertomusta modernin projektista rakennettiin.

Karibian alueen kolonisointiin yhdistyy siis kiinteästi länsimaisen moderniteetin kulutuskulttuuri ja kaupunkien uudet hyödykkeet kuten rommi, suklaa tai kahvi. Sokerin, kahvin ja tupakan asemaa eurooppalaisessa kulttuurissa on tarkasteltu paljon, samoin valistusajana syntyneitä kahvilakulttuuria eli sivistyneiden herrojen klubikulttuuria, joissa valistusideologioiden mukaisesti yhteiskunnallisista asioista keskusteltiin. Esimerkiksi Jürgen Habermas on kiinnittänyt huomiota kahvilakulttuuriin modernin projektin osana. Kahvilat yhdistyvät hänen mukaansa kiinteästi moderniin porvarilliseen julkisuuteen, mikä kuitenkin edellytti siirtomaita. (Ks. Sheller 2003, 84.) Anne McClintock onkin kutsunut modernia ”hyödykespektaakkeliä”, jonka synty oli riippuvainen siirtomaista (ks. McClintock 1995, 35-6). *Abengin* kertoja kuvaa sekä länsimaisten kotien yksityisen että kahviloiden julkisen kulutuskulttuurin kääntöpuolia siirtomaissa. Kotoisa tunnelma kahvintuoksuineen tai teehekineen kätkee taustalleen rasmin, orjuuden ja väkivallan koneiston:

Sokeri oli välttämättömyys länsimaiselle sivilisaatiolle – teenjuojille Englannissa ja kahvinjuojille mantereella eli heille, jotka makeuttivat juomiaan tai terästivät niitä rommilla. Heille, jotka hyödynsivät näitä tuotteita vapaa-aikanaan aterian päätteeksi, päivän alkajaisiksi, virkistyäkseen, pitääkseen itsensä hereillä pohdiskellessaan muotia, politiikkaa tai perheasioita, istuskellessaan kirsikkapuisen pöytänsä ympärillä tai rentoutuessaan lepotuoleissaan. Ihmisille, jotka viettivät iltapäivänsä Mayfairin klubeilla tai iltansa Rue de la Paix'n kuppiloissa. [---]. He ottivat kahvinsa ja teensä toisten kannattelemilta tarjottimilta samalla kun heidän puuvillansa oli toisten vanuttamaa ja maansa toisten hoitamaa. *Heidän*

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

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

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

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

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

Kohtaus viittaa saippuaan, jonka McClintock nimeää viktoriaanisen ajan fetissiksi. Saippuasta muodostui 1800-luvulla puhtauden ja hygieenisen kodin symboli, jonka aggressiivisissakin mainoskampanjoissa hyödynnettiin imperialistista ja rasistista kuvastoa. Saippuan ja sen mainonnan konnotaatiot yhdistyvät McClintockin mukaan Euroopan rodulliseen ja moraaliseen puhtauteen, puhtaaseen järkeen sekä kolonialistisiin sivistyshankkeisiin kulttuurisena puhdistamisena. Samalla McClintock huomauttaa ajalle tyyppillisten saippuamainoskampanjoiden vaikuttaneen kuluttajuuden ideologian syntyyn, joka kytkeytyy tieteellisen rasismien muuntumiseen vaikeammin havaittavaksi ”hyödykerasismiksi”. Kapitalistinen hyödykerasismi jatkoi mainosmateriaaleissaan brittiläisen imperialismien ideologian kierrätystä. (McClintock 1995, 207-223.) Tällainen representaatioiden, kulutustavaroiden ja pääomien liike yhdistää Karibian eurooppalaiseen moderniin ja selvittää kolonialismin kiinteää suhdetta länsimaiseen itseymmärrykseen.

Imperialistinen hotelliromantiikka

Siinä missä plantaasit palvelivat 1800-luvun moderniteetin kulutusspektaakkelia, on turismi tämän päivän ostohyödyke. Ian Strachanin mukaan turisteille tarkoitetuista hotelleista ja palveluista tulee uusia plantaaseja, joissa karibialainen väkivaltaisen menneisyys myydään fantasiana maksukykyisille länsimaisille matkailijoille. Nykypäivän hotelli on kuin plantaasi, jossa rotu- ja sukupuolihierarkiat vahvistetaan. Köyhät asukkaat palvelevat valkoisia matkailijoita tavoitteenaan säilyttää turismista riippuvaiset työpaikkansa. (Ks. Strachan 1998, passim.) Turisteille kaupitellaan paratiisikuvasto Karibian saarista, jossa aurinko ja rento reggae poistavat huolet, iloiset mustat tarjoilevat ruokaa ja heidän työnsä on niin helppoa ja kevyttä, ettei se syyllistä matkailijaa.²¹ Tämä turisteille suunnattu kuvasto esittääkin, että Karibialla kaikki ovat onnellisia ja turismin aiheuttama ekokatastrofi on kuitattu mielikuvilla lauleskelevista paikallisista, jotka rousseaulaiseen tapaan elävät harmonisesti maan ja meren antimilla. Strachan analysoikin, miten mielikuvat ovat ostohyödykkeitä, jolloin niiden on oltava kauniita tuottaakseen rahaa. (Ks. Strachan 2002, 96-112.)

Cliffin romaanit kritisoivat voimakkaasti tätä plantaasi/hotelli -romantiikkaa vastaan. Cliffin kertojat romuttavat paratiisikuvaston esittämällä, miten brutaalisti se hyödyntää orjamenneisyyttä tehden väkivallasta romantiikkaa. *Abengin* kertoja osoittaa neokolonialististen koneiston kaupallistavan menneet hirmuteot – mustat jamaikalaiset joutuvat jopa näyttelymään orjia peltotöissä loma-asunnoiksi muutetun plantaasin pihalla:

Isä ja tytär ajoivat kartanon portista kohti suurta taloa. Se oli yhä pystyssä, juuri ja juuri, asuinalueen keskellä. Suuri puinen kyltti, jossa luki PARADISE PLANTATION oli tiputettu nojalleen terassin kaidetta vasten ja he ymmärsivät, että rakennuttajat olivat jättäneet kartanon tervetuloivotuksen tavoin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Johtopäätöksiä

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

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

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

Viitteet

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

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

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

⁴ Valkoisesta mytologiasta ks. Derrida 1982, 213.

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

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

exploration envisioned would inhabit the ends of the earth.”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Samalla, kuten Alexander kiteyttää, oikea naiseus samastettiin vaimouteen ja äitiyteen. Mustat naiset poissuljettiin ”oikean naiseuden” piiristä, sillä heillä ei ollut mahdollisuutta kumpaankaan. Vaimoudesta tehtiin nationalistisen prosessin tukipylväs, ja naisista vain vaimoilla ja äideillä oli oikeus esittää yhteiskunnallisia vaatimuksia tai saada valtiovallan suojelua. (Alexander 1991, 147.)

²⁶ ”All the water in the world cannot wash away what I did. My sad life. Which made another sad life. All the salt in the world cannot draw out the infection I carry in me. I live in repentance for my sins. I am not what I was meant to be.”

²⁷ Ks. sukupuolijärjestelmän ja kolonialismin suhteesta Karibiassa myös Barriteau 1998. Hän tulkitsee sitä valistuksen perintönä saarilla.

²⁸ ”They punished him because I had a baby for him. They punished me because I let a coon get too close to me. But their punishment lacked imagination – they were just acting according to their tradition.” [---].

”But what I did was wrong, you see. I knew better. I knew that God meant that coons and buckra people were not meant to mix their blood. It’s not right. Only sadness comes from mixture.”

²⁹ Gikandi vastustaa Englanti vs. siirtomaat -jaottelua ja havainnollistaa lukuisin esimerkein näiden kahden dialogista, joskin epätasa-arvoista, suhdetta. Toisaalta Gikandi kiinnittää huomiota tapauksiin, joissa ajatus imperialismista pelkästään pahana dekonstruoituu. Hän nostaa esimerkiksi valkoisten naisten tilanteen. Siirtomaat saattoivat tarjota naisille ulospääsyn patriarkaalisesti järjestetyn valtavetkosta. Esimerkiksi erilaiset naisten kirjoittamat matkakertomukset osallistuivat uudenlaisen naiskuvan rakentamiseen. Ks. Gikandi 1996, kolonialistisen ja kolonisoidun kulttuurin neuvottelusta s. 2-49 ja naisten suhteesta siirtomaihin s. 119-156.

Lähteet

Kaunokirjallisuus

CLIFF, MICHELLE 1995 / 1984: *Abeng* = A, New York: Plume.

CLIFF, MICHELLE 1996 / 1987: *No Telephone to Heaven* = NTH, New York: Plume.

CLIFF, MICHELLE 1994 / 1993: *Free Enterprise* = FE, New York: Plume.

Tutkimuskirjallisuus

ALEXANDER, M. JACQUI 1991: Redrafting Morality. The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago. *Third World Women and the Politics of Feminism*. (Eds.) Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres. Bloomington: Indiana UP. 133 – 152.

AZIM, FIRDOUS 1993: *Colonial rise of the Novel*. London: Routledge.

BARRITEAU, V. EUDINE 1998: Liberal Ideology and Contradictions in Caribbean Gender Systems. *Caribbean Portraits. Essays on Gender Ideologies and Identities*. (Ed.) Chris-

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

