

*Joel Kuortti*

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

”Se on tarina, jota ei ole kerrottu” (Espinet 2003, 3)<sup>1</sup>

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

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

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

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

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

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

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

### **Matka yli Mustan veden**

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

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

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

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

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



13). Gainer kuvataan yhtenä sopimustyöhön lähteneistä naisista. Hän ei kuitenkaan ollut leski, sillä hän pakeni kylästään ennen kuin olisi joutunut naimisiin vanhan leskimiehen kanssa. Vasta kolmetoistavuotias taitava laulaja ja tanssija löysi tiensä Benaresiin pyhään kaupunkiin, vaishnalaiseen temppeliin. Aikansa piileskeltyään hän kuuli, että naisia rekrytoitiin sokerin maahan Chinidadiin<sup>8</sup> sokeriplantaaseille työhön. Niin alkoi Gainerin matka yli Mustan veden. (SB 3, 248.) Vaikka Espinet kirjoittaa kuvitteellista kertomusta, perustuu hänen kirjoituksensa hyvin tarkoin historialliseen tietämykseen, joka lukee samalla historiankirjoitusta dekonstruktiivisen vastakarvaisesti: aukkojen ja ylipyynnin kautta. Keskeisellä sijalla tässä vastakarvaisessa historiassa on naisten historia, jonka ovat unohtaneet niin kolonialistinen kuin jälkikoloniaalinenkin historiankirjoitus. Tätä epäkohtaa kirjan Mona ryhtyy korjaamaan jäljittäessään sukunsa historiaa aina Gaineriin saakka.

### Uudelleenkirjoitettua uudelleenkirjoitusta

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

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



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

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

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

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

## Hybridit identiteetit ja oikea nimi

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





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

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

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

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

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

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

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

### **Gainerin laulut ja naisten vaientaminen**

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

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

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

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

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

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

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

udenpidon yhteydessä ja johon isoisä Jamesie ei olisi vilkaissutkaan, muodostuu pieni elämäntarina. Niin Jamesien Gainerille asettama esiintymiskielto kuin Lilyn kauppavihkokerkinnätkin vahvistavat kirjassa esiin tulevaa patriarkaalista jakoa yksityiseen ja julkiseen kotiin ja julkisen tilan välillä, joista koti on nähty naisten tilana ja julkinen tila miesten tilana (Blunt & Rose 1994, 2). Vihkojen esittäminen turvapaikkana on puolestaan osoitus siitä, että vallitseva järjestelmä ei ole ollut aukoton, vaan sen sisällä on voinut esiintyä vastarintaista toimintaa.

Mutta vielä tärkeämpää, ainakin Monalle, ovat Gainerin laulut, joista hän oli ensin äidiltään kuullut. Lapsesta asti Mona on pitänyt erittäin paljon kalypsoista, ja tämä uusi musiikkilöytö antaa hänelle uuden innon, jopa uuden suunnan elämälle: hän oli ”jälleen elossa” (SB 277). Selatessaan Lilyn muistiinpanoja Mona toivoo hartaasti löytävänsä nämä laulut. Kun hän löytää joitain hindinkielisiä tekstejä, joita hän arvelee lauluiksi, hän toivoo vielä hartaammin, etteivät ne olisi *bhajaneita*, uskonnollisia ylityslauluja ja etsii teksteistä tuntemaansa sanaa: *Esu*, Jeesus. Sanaa ei löydy ja tämän puuttumisen Mona tulkitsee niin, että kyseessä ovat todellakin Gainerin laulut. Asia varmistuu, kun Bess vie Monan tuntemansa *randin*, Chandroutien, luo, joka Ramayana-laulajana osaa hindiä ja tulkitsee sanat heille. Se, että hindin *rand/randi* merkitsee sekä leskeä että prostituoitua, on yksi osoitus leskien aseman heikkoudesta Intiassa (Gangoli 2000, 14n30; Haram 2002, online); tästä tulkinnanvaraisuudesta kertoo myös Bessin välttelevä vastaus, kun Mona kysyy, mitä *rand* merkitsee: ”No hän on vain eräs nainen, joka elää yksin vähän matkan päässä” (SB 276).<sup>35</sup> Bess kuitenkin innostuu asiasta ja yhdistää laulujen löytymisen saarella virinneeseen tietoisuuteen intialaisyhteisön olemassaolosta: ”Me olemme juuri nousemassa yleiseen tietoisuuteen, Mona. Muut tietävät meistä niin vähän.” Mona puolestaan on sitä mieltä, että intialaiset itsekään eivät tiedä itsestään. (SB 277.)<sup>36</sup>

## Ääni vahvistuu

Hiljalleen Mona saa koottua yhteen kuvan naisesta nimeltä Gainer, kun hän saa jopa nauhoitettua Gainerin laulut Chandroutien laulamana. Ne ovat hänelle erittäin tärkeitä: ”Nämä laulut ovat saaliini, joka heilauttaa oven auki toiseen maailmaan palautuen *kala panin* yli Intiaan, jonka Gainer-tyttö oli jättänyt, yksin.” (SB 293.)<sup>37</sup> Tuo kuva on hänelle kullan arvoinen: ”kullan, joka tekee elämästäni mielekkään,” sillä hän suunnittelee elokuvaa Gainerista ja *kala panin* ylityksestä (SB 294).<sup>38</sup>

Gainerin laulut tekee merkittäviksi se, etteivät ne ole vain hänen laulamiaan, vaan ne ovat myös hänen kirjoittamiaan, ja yksi niistä oli kaikista tukahduttamisyhtymisistä huolimatta jäänyt elämään jopa populaarina iskelmä. Mona kääntää laulut englanniksi, ja Bess suostuu laittamaan ne esille divalijuhlien näyttelyyn ja saa poikaystävänsä Rajeshin maalaamaan erityiset taulut niiden näytteillepanoa varten. Monan suunni-

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

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

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

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

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

yksinkertaistavia vastakkainasetteluja kansojen, ”rotujen”, sukupuolten, uskontojen, luokkien ja sukupolvien välillä.

*Artikkeli on osa Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta (proj. 205780).*

## Viitteet

<sup>1</sup> Alkup.: ”It is an untold story”. Linausten suomennokset JK, ellei toisin mainita.

<sup>2</sup> Teoksellaan Espinet oli ehdolla vuoden 2004 Kansainyhteisömaiden kirjailijoiden esikoiskirjailijan alueellisen palkinnon saajaksi (Karibian ja Kanadan alue). Muita hänen kaunokirjallisia teoksiaan ovat runokokoelma *Nuclear Seasons* (1991) sekä lastenkirjat *The Princess of Spadina: A Tale of Toronto* (1992) ja *Ninja's Carnival* (1993). Hän on myös koonnut karibialaisnaisten runoantologian *Creation Fire* (1990). (Kuortti 2002, 130.)

<sup>3</sup> Ks. Boyce Davies & Savory Fido. 1990 O'Callaghan, 1993. Boyce Davies, 1994 ja Mehta, 2003.

<sup>4</sup> Nimityksiä intialainen, indo-karibialainen, karibialainen, länsi-intialainen jne. käytetään eri yhteyksissä erilaisiin identifikaatioihin. Tässä kirjoituksessa olen pyrkinyt kontekstualisoimaan keskustelun nimenomaan Trinidadiin sekä sen diasporiseen intialaiseen yhteisöön ja käyttämään näitä nimityksiä; muut termit juontuvat lähteiden käytännöistä.

<sup>5</sup> Eri aikoihin sijoittuvaa, monilla nimillä kutsuttuja henkilöitä ja monimutkaisia suhteita usein viitteellisesti ja satunnaisesti käsittelevän tarinan kautta rakentuvaa perheen sukupuuta on hankala hahmottaa. Yksi, joskin puutteellinen ja osin kyseenalainenkin yritys, on Patricia Clarkin ”The Swinging Bridge: Family Tree of Mona Sing” (n.d., online).

<sup>6</sup> Sopimustyön puitteissa erityisesti Intiasta rekrytoidut työntekijät allekirjoittivat sopimuksen, jonka mukaan he työskentelivät merentakaisilla plantaaseilla määrätyn ajan, usein viisi vuotta, jonka jälkeen heidän oletettiin palaavan kotimaahansa. Harva heistä kuitenkaan palasi, vaikka elinolosuhteet olivat ankarat. Sopimustyötä myös vastustettiin erityisesti naisten asemaan liittyvien epäkohtien vuoksi, ja se kiellettiin Intiassa kahteen otteeseen vuosina 1839–44 ja 1848–51, mutta jatkui tämän jälkeen 1920-luvulle (Seenarine 1996, online). Vastaavia järjestelmiä oli muillakin siirtomaavalloilla kuin briteillä.

<sup>7</sup> Tätä poliittista historiaa käsittelee erityisesti romaanin luku 4 (61–78), mutta se on läsnä myös luvussa 13.

<sup>8</sup> Trinidadin nimi juontuu espanjan kolminaisuutta tarkoittavasta sanasta, kun taas intialainen väännös Chinidad viittaa valkoista sokeria tarkoittavaan hindin sanaan *chimi* (kiinalainen) (Lewis 1997, 83).

<sup>9</sup> Alkup.: ”All three of V. S. Naipaul's books were there”.

<sup>10</sup> Alkup.: ”They had one purpose only: to make us look bad.”

<sup>11</sup> Naipaulin Singhin nimi on alun perin Ranjit Kripalsingh, mutta koulussa hän otti käyttöönsä nimen Ralph (Naipaul 1976 [1967], 113). Espinet itse sanoo, ettei nimillä ole mitään tekemistä keskenään (sähköposti 11.6.2005). *The Mimic Men* sijoittuu itse asiassa kuvitteelliseen Isabellan saarivaltioon, mutta sen esikuvana on nimenomaan Trinidad (King 2003 [1993], 75).

<sup>12</sup> Alkup.: ”words like *gloaming, lovevine, lianas, pois-doux, zaboca, mango vere, pomme-chytere, Manzanilla, calypso, j'ouvert morning, ginga, carilee, googoonie, chuntah, calbul*.”

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

<sup>13</sup> Alkup.: “yet another woman edited out of history”.

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

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

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

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

<sup>18</sup> Alkup.: “the politics of being gay”.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>26</sup> Alkup.: “women’s actions were so often erased”.

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

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

<sup>28</sup> Alkup.: “the kind that village women would sing”.

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

<sup>30</sup> Alkup.: “all the other scenes in countless homes across the island”.

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





## Lähteet

### Kaunokirjallisuus

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

### Tutkimuskirjallisuus

#### Painetut lähteet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### **Painamattomat lähteet**

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

CHAUDHURI, AMIT 2004: In the Waiting-Room of History. *London Review of Books* 26:12, 24.6. <[http://lrb.verioovps.co.uk/v26/n12/chau01\\_.html](http://lrb.verioovps.co.uk/v26/n12/chau01_.html)>, online. (Viitattu 21.7.2005.)

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

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

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

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

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

ESPINET, RAMABAI (n.d): Haastatteluvideo. caribbeantales.org -sivusto: <[www.caribbeantales.org/newsletter/news3story5.asp](http://www.caribbeantales.org/newsletter/news3story5.asp)> -> <Ramabai-unknown\_history.mov>,online. (Viitattu 3.6.2005.)

ESPINET, RAMABAI 2005: Sähköposti Joel Kuortille 11.6.2005.

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

