

Lähetyskirjallisuuden poikkeamia

Olli Löytty: *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut*. Vastapaino, Tampere, 2006. 302 s.

Olli Löytty esittää väitöskirjansa *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut* (=A) alussa kolme selväjärkistä kysymystä: (1) Millaista on suomalainen Ambomaata kuvaava lähetyskirjallisuus? (2) Miten siinä kuvataan ambolaisia ja suomalaisia, Ambomaata ja Suomea? (3) Mitkä ja miten kontekstit pitäisi ottaa huomioon suomalaista lähetyskirjallisuutta tulkittaessa? (A, 23)

Ensimmäinen kysymys tuottaa perustutkimuksellista tietoa lähetyskirjallisuuden kentästä, sen lajeista ja tehtävistä, sen julkaisupolitiikasta, painosmääristä ja lukijoista. Tätä viipaletta tutkimuksesta voi luonnehtia sekä lajiteoreettiseksi että kirjallisuussosiologiseksi.

Toinen kysymys paneutuu representaation ongelmaan. Siinä painottuu ajatus siitä, miten suomalaiset kuvatessaan Ambomaata ja sen asukkaita samalla kuvasivat itseään ja suomalaisuuttaan.

Kolmas kysymys käsittelee tutkimuksenteon yleisiä reunaehtoja sekä erityisesti erilaisuuden ja eron ymmärtämisen ja tulkittamisen mahdollisuuksia ja on näin ollen metateoreettinen ja hermeneuttinen: se reflektoi tutkimuksen lähtökoh-tia, tutkijan positiota ja ”oikean” tiedon mahdollisuuksia ”meidän” ja ”muiden” kohtaamisissa.

Avainsana on ”konteksti”, eli Löytyn omin sanoin: ”Tämän tutkimuksen *pääkysymys* koskee lyhyesti ilmaistuna juuri tuota tulkinnallista kehystä” (A, 22; kursivointi MS). Kohdistetummin kysymys kuuluu: mikä on postkoloniaalisen teorian käyttökelpoisuus selittäessä materiaalia, jonka konteksti poikkeaa siitä yhteydestä, jossa teoria on alunperin muotoiltu. Saidilaisittain kyse on ”matkustavan” teorian ongelmasta (A, 21; 284–285).

Löyttylle Afrikka ja Ambomaa paikantuvat mentaalisen maantieteen avulla. Afrikka nimenä on suunnaton yleistyys ja yksinkertaistus, joka on palvellut eurooppalaisten valloittajien tarkoituksia. Löytty puhuu viisaasti karttojen tarkoituksenmukaisuudesta kolonialistisissa diskursseissa, mutta kun hän viittaa Afrikkaan lähetyskenttänä, siirtomaavaltaan linkittyvä lähetystyö hahmottuu akselille kristillinen maailmanlähetys versus pakanaisuus. Puhuessaan Afrikasta Löytty tarkoittaa ilmiselvästi Saharan etelänpuoleista Afrikkaa, jolloin hän voi sulkea pois islamin Afrikassa vaikuttavana voimana. Tällä ei liene suurtakaan merkitystä Ambomaan tai Lounais-Afrikan kanssa, mutta koko Afrikka-kuvan kanssa kylläkin.¹

Suomalainen lähetysdiskurssi on osa suomalaiskansallisen identiteetin rakentamista: kirjoittaessaan Ambomaasta suomalaiset tuottivat samalla kuvaa itsestään. Kansallinen ja uskonnollinen kietoutuvat tiiviisti yhteen; sama näkyy 1800-luvun pietistisessä ja evankelisessa liikkeessä niin Euroopassa kuin Pohjois-Ameri-

kassakin. Löytty käyttää kiinnostavasti norjalaisten Afrikkaan suuntautuvaa lähetystyötä vertailukohtana suomalaiselle Ambo-lähetykselle. Koko tutkimuksen läpäiseväksi isoksi kysymykseksi nousee, mikä on kristillisen lähetystyön ja kolonisaation yhteys. Ja sama kohdistetummin: vaikka Ambomaa oli ennen suomalaisten lähettien tuloa ensin saksalaisten ja sittemmin eteläafrikkalaisten kolonisoima, mikä on suomalaislähettien paikka tässä isommassa vallan kuviossa?

Tästä lähtee Löytyn Jaakobinpaini. Hän taustoittaa kyllä vakuuttavasti lähetystyön ja kolonisaation yhteyttä ja toteaa (muun muassa Jean ja John Comaroffin nojautuen), että kristillinen lähetystyö toimii tahtomattaankin kolonisaatioprosessin ”edustajana, kirjurina ja moraalisen alibina” ja että kulttuurivaikutus tapahtui ”täysin eurooppalaisten ehdoilla” (A, 40). Kuten sanottu, Löytty alleviivaa, että kolonialismi ei ole ainoa relevantti konteksti suomalaista lähetyskirjallisuutta tutkittaessa — on tarkasteltava myös sen suomalaisia erityispiirteitä (A, 69). Pian tämän jälkeen hän myöntää, että Ambomaalla työskentelevät suomalaiset sotkeutuivat monin tavoin paikallispolitiikkaan ja toimivat siirtomaavallan informanteina (A, 70) ja että ylimalkaan suomalaislähettien suhde kolonialismiin oli ristiriitainen (A, 73). Etenkin 1930-luvulla lähetyskirjallisuus muistutti paljolti kolonialistien tekstejä (A, 74). Ja edelleen: suomalaisten kuvaama Ambomaa eroaa yleensä länsimaisista Afrikka-kuvista ja erityisesti eteläafrikkalaisesta Ambomaasta (A, 82)

mutta samalla sillä on kuitenkin paljon yhteistä kolonialistisen kirjallisuuden kanssa (A, 83). Löytty sijoittaa näitä varuksellisia lisäyksiä ja väistöliikkeitä pitkin tutkimustaan, mutta lopputulos on selvä viimeistään, kun hän kirjoittaa kursiivilla: ”suomalaisessa lähetyskirjallisuudessa *Ambomaa ei ole siirtomaa*”, jolloin onkin tärkeä kysyä, ”miten suomalainen missionaarinen suhde poikkeaa koloniaalisesta suhteesta” (A, 145).

Minulla on kaksi metodista huomautusta, jotka koskevat Löytyn argumentaatiota. Ensinnäkin, kuten Löytty itsekin tietää, kolonisaatio ei ole sitten Aimé Césairen ja Ngũgi wa Thiong’on teoriakehittelyjen jälkeen tarkoittanut ainoastaan materiaalista, taloudellista tai poliittista hyväksikäyttöä vaan myös kokonaisten ajattelutapojen, tiedon järjestelmien ja maailmankuvan muutosta. Löytty viittaa näihin prosesseihin muun muassa Meredith McKittrickin kautta (sA, 66; 69). Samoin hän toteaa, että lähetystyö on ollut tahtomattaankin aina myös kulttuurinen projekti: kristinuskon leviäminen on kulkenut käsi kädessä sen sivistystehtävän kanssa.² Varsin oivallisesti Löytty operoi Louis Althusserin ideologian käsitteen (ajatus kutsusta tiettyyn ”totuusjärjestelmään”) avulla (muun muassa A, 19–20 ja 115–117), mutta hän pidättäytyy sellaisten vastahegemonisten liikkeiden kuten ajattelun dekolonisaation (Ngugi wa Thiong’o) mahdollisuudesta puhumattakaan siitä, että uuteen totuusjärjestelmään siirtyminen on väistämättä (Eurooppa-Afrikka-akselilla) yhteydes-

sä episteesiseen väkivaltaan (Gayatri Chakravorty Spivak). Voisi jopa otaksua, että jos suomalaisten lähetystyöntekijöiden työ kantoi hyvää hedelmää, näin tapahtui osin juuri sen vuoksi, että heillä ei ollut varsinaisten siirtomaaisäntien leimaa, ja että he vertautuivat edullisesti esimerkiksi brittiläisiin virkaveljiinsä ja -sisariinsa (k. A, 73–74). Minua jäi kuitenkin askarruttamaan se, miten suomalaiset lähetystyöntekijät tai muut Ambomaasta kirjoittavat loppujen lopuksi asennoituvat kilpaileviin lähetystyöntekijöihin ja siirtomaaisäntien toimii alueella, jossa ei kamppailtu pelkästään sieluista vaan myös poliittisesta vallasta. Toisin sanoen jäin kaipaamaan hienosyisempää analyysia tästä suomalaisten asemasta jonkinlaisina väliinputoajina, sekä ulkoa tulevien voimien vastustajina että myötäilijoinä.

Toinen huomautukseni liittyy Löytyn tutkimusmateriaaliin. Hänen aineistonsa käsittää ”noin hyllymetrillisen lähetyskirjallisuutta” (A, 239), pääasiassa Suomen Lähetysseuran piirissä julkaistua materiaalia. Aikaväli kulkee 1800-luvun alkupuolelta 2000-luvun alkuun. Tästä hyllymetrillisestä valikoituu tarkemman analyysin kohteiksi kuitenkin vain kourallinen teoksia, jotka Löytyn mukaan poikkeavat lähetyskirjallisuuden yleisestä linjasta. Lähetyskirjallisuuden taustaa muodostavasta materiaalistakin Löytyn haaviin jää erikoistapauksia, kuten Ida Weikkolin, joka 1800-luvun lopulla julkaisi kirjojaan ilman Suomen Lähetysseuran johtokunnan lupaa ja sai siitä nuhteita (A, 88). Mieleen nouse ajatus, että kenties

Weikkolinin teksteissä tarkkaan luettuna olisi löydettävissä muitakin aatteellisia repeämiä. Hahmottuuko uuden lähetyskirjallisuuden ero liiaksi vanhemman ja traditionaalisperäisemmän lähetyskirjallisuuden samuutta vasten?

Ymmärrän hyvin, että Löytyn menettely on osin työekonominen. Mutta kuitenkin: onko kaiken kaikkiaan mahdollista, että lähetyskirjallisuuden yleinen linja on rikkonaisempi ja heterogeenisempi kuin mitä Löytty antaa olettaa? Ongelmaksi muodostuukin se, että Löytty ei mielestäni riittävästi osoita, mikä on se traditio, jota vasten siitä poikkeavat tai radikaalistikin erottuvat teokset nousevat. Jotkut näistä teoksista eivät ole ”varsinaisten” lähetystyöntekijöiden kirjoittamia lainkaan, vaikka lähetyskontekstissa työnjaon eroa on hankala vetää (Terttu Heikkinen määrittänyt kielentutkijaksi, Tuulikki Jantunen opettajaksi) tai ne edustavat jo sinällään lähetyskirjallisuudessa harvinaista lajityyppiä (Esra Elovainio -sarjakuva). Löytyn tarkempaan analyysiin nostamissa teoksissa korostuvat ”kirjalliset” ansiot, huumori ja ironia sekä teoksen kirjoittajan oman position reflektointi, ja juuri näitä piirteitä on niukalti traditionmukaisessa lähetyskirjallisuudessa. Analysoidessaan Tuulikki Jantunen *Pähkinänsydäntä* (1967) Löytty toteaaakin: ”Halusin löytää lähetyskirjallisuuden joukosta edes yhden tekstin, jossa afrikkalaisia ei toiseuteta” (A, 274).

Katson, että Löytyn tutkimuksen keskeinen jännite syntyy halusta yhtäältä osoittaa, että erityisesti toisen maail-

mansodan jälkeinen suomalainen lähetykskirjallisuus on mainettaan parempaa, monisyisempää ja omia tarkoituksiperiään kriittisemmin arvioivaa kuin sitä edeltänyt traditio, ja toisaalta tulla toimeen sen tosiasian kautta, että Ambomaata koskevat tekstit ovat olleet kolonisoivan katseen läpituunkemia, melkein kolonisoivina, mutta ei aivan. Tämä (bhabhalainen) ambivalenssi toistuu Löytyn omassa tutkimuksessa. Ambivalenssi oireilee siinä, miten Löytty rakentaa tutkimustaan väljässä kulttuurintutkimuksen hengessä, tutkimuksen prosessuaalisessa liikkeessä, tietystä joustavuudessa määrittää lähtökohtansa ja näkökulmansa, pyrkimyksessä reflektoida koko ajan omia liikkeitään ja valintojaan.

Löytyn tutkimus on fasinoivaa luetavaa. Tekstin sujuvuus ja persoonallinen ote miltei saavat lukijan unohtamaan, että hän ei teoretisoi lähetykskirjallisuuden lajikysymyksiä, mikä on osaltaan jättänyt liikkumavaraa ”uuden” ja ”vanhan” lähetykskirjallisuuden määrittelyssä. Tai sen että, joskus Löytyn teksti poikkeaa sivupoluille. Kun jaksossa ”Kristinusko diskursiivisena totuusjärjestelmänä” (A, 102–104) hän otsikkonsa mukaisesti voisi juuri tarkastella kristinuskoa diskursiivisena totuusjärjestelmänä erityisesti afrikalaisten tutkijoiden kautta,³ hän hiukan yllättäen nostaa esiin Antti Eskolan kautta kysymyksen kristillisten kielenkäytön kääntämisestä yhteiskuntatieteen kielelle.

Mutta palaan vielä tutkimuksen päätökseen. Jo tutkimuksen alaotsikossa esiintyvä ”me ja muut” -asetelma

vahvistuu ja täsmentyy loppua kohden ksenofobiasta ksenofiliaan ja koko asetelman ylittävään ksenosofiaan. Ksenosofia määrittyy Löyttyllä vierasta koskevaksi viisaudeksi, joka on ”luonteeltaan niin arkista ja huomaamatonta, että se jää helposti toiseuttavien puhetapojen alle” (A, 285). Olennaista ksenosofiaan rakentuvassa kohtaamisessa onkin, että virtaukset tapahtuvat molempiin suuntiin. Tämä ajatus viittaa taaksepäin tutkimuksessa Löytyn esiintuomaan kysymykseen Ambomaasta kirjoittavien ”moraalisesta eetoksesta” ja ”eettisestä kohtaamisesta” (A, 277). Tässä olisi kannattanutkin avata enemmän kysymystä ksenosofiasta: miten se esimerkiksi suhtautuu lähetykskontekstissa relevanttiin kristillisen rakkauuden (agape) tai lähimmäisenrakkauden / altruismin (filia) käsitteisiin, jotka Löytty mainitsee aikaisemmin tutkimuksessaan? (A, 197–198)⁴

Löytyn väitöskirjalla on kiistattomat ansionsa suomalaisen Afrikka-kuvan ja -representaatioiden tutkimuksessa sekä tutkimusprosessin itsereflektion välttämättömyyden painotuksessa. Hän operoi tyylikkäästi vaikkapa Homi K. Bhabhalla (koloniaalinen jäljittely), Sara Millsillä (gender-positiot jälkikoloniaalisissa teksteissä) ja Eve Kosofsky Sedgwickillä (korjaava luenta). Löytty on oivallinen ja tarkkasilmäinen lukija, ja hänen tekstistään löytyy onnistuneita, välähdyksenomaisia tiivistyksiä (Jantunen ”ei ole kerääjä vaan kylväjä”; A, 266). Löytty kirjoittaa sujuvasti ja räiskyvästi — kielellinen ilottelu ampuu välistä ylikin ”keekoiluineen”,

”kotkotuksineen” ja ”venkoiluineen”. Löytty epäilemättä tietää mitä tekee, mutta tulee (huomaamattaan?) vähätelleeksi esimerkiksi sellaista historiallista tapahtumaa kuin Suezin kanavan rakentaminen (”Afrikan fyysinen erottaminen Lähi-idästä on siis ihmisen *tekosia*”, kursiivi MS; A, 36). Ei kai tämä ollut mikä tahansa pikkujuttu?

Matti Savolainen

Viitteet

- 1 Afrikkalaista mentaalista maantiedettä kannattaa katsoa kolmen tradition leikkauspisteenä: afrikkalaisen, islamilaisen ja länsimaisen. KA, V. Y. Mudimbe: *The Invention of Africa* (1988), erit. A, 133; 181.
- 2 Länsimaisen sivistysihanteen ja uskonnon kompleksisesta linkittämisestä Intiassa, kA, Gauri Viswanathan: *Masks of Conquest* (1989), erit. luku ”Praeparatio Evangelica”.
- 3 Esim. Mudimbe (1988), luku ”The Power of Speech”, erit. A, 51–52.
- 4 Gayatri Chakravorty Spivak käsittelee samaa ongelmaa Mahasweta Devin yhteydessä. Ks. Spivakin esipuhe; Mahasweta Devi: *Imaginary Maps, Three Stories by Mahasweta Devi* (1995).

A Double Mistake of Reception – the Inseparability of Poet and Translator in Pertti Nieminen’s Authorial Image

Pertti Nieminen (b. 1929) started as a modernist poet as well as a translator of Chinese poetry in the 1950’s, at the height of Modernism in Finnish poetry. In literary history, Nieminen has been viewed primarily as a translator, even if he has published 15 poem collections of his own (1956–2003).

In this article, I present some points of departure for the reassessment of Nieminen’s authorial image by discussing the reception of his poetry. My hypothesis is that the recipients have recognised mainly a “Chinese Nieminen”. In addition, for the reviewers, the *poet* has become inseparable from both the *translator* and the *poetic self*.

According to the principles of “modernist reading”, the text is understood to be autonomous, independent of its author. In spite of this, the personality of the author, the sinologist, has influenced the interpretations of Nieminen’s poetry, as recipients have tried to find some Chinese features in his poems. This attempt has led to problematic readings and to seeing Nieminen as “The Sage of the East”.

By comparing the recipients’ readings both to the poems themselves and to Nieminen’s readings of his own poems, I demonstrate how these interpretations