

Raita Merivirta

Salman Rushdien *Keskiyön lapset* ja sen kirjalliset perilliset länsimaisen historiankirjoituksen haastajina ja Intian historian uudelleenkirjoittajina

Salman Rushdien *Keskiyön lapset* (*Midnight's Children*, 1981) oli käännteentekevä teos intialaisen englanninkielisen kirjallisuuden historiassa. Se uudisti intialaista englanninkielistä romaania tuomalla maagisen realismin ja postmodernin leikkisyyden lajityyppiin, jota olivat ennen hallinneet klassisen realismin konventiot, ja loi näin pohjan uudelle tyyliuunnalle. *Keskiyön lapsista* tuli menestysteos, joka nosti intialaisen englanninkielisen romaanin maailmanlaajuiseen suosioon. Kuten Bishnupriya Ghosh (2004, 50) on todennut, intialaiset englanniksi kirjoittavat kirjailijat, kuten Salman Rushdie, Vikram Chandra, Amitav Ghosh ja Arundhati Roy, tekivät Intiasta ”kommunikoitavan” tuotteen ja toimivat kulttuurisina kääntäjinä Intian ja globaalien englannintaitoisen lukijakunnan välillä.

Intian 1900-luvun tapahtumahistoriaa ja poliittisia käännteitä käsittelevä *Keskiyön lapset* oli myös ”historian oppitunti” – kuten *The Philadelphia Inquirer* sitä kutsui (ks. Lipscomb 1991, 165) – etenkin Intian historiaa tuntemattomille lukijoille, joille romaani tarjoaa myös riittävästi taustatietoa, jotta esitettyjen historiallisten tapahtumien seuraaminen onnistuu vaivatta (Kortenaar 2004, 232). Rushdien ansiosta Intia ja Intian historia saivat aivan uudenlaista näkyvyyttä länsimaissa. *Keskiyön lasten* keskeisestä kritiikin kohteesta, Intian entisestä pääministeristä Indira Gandhista, erinomaisen elämäkerran kirjoittanut Katherine Frank on esittänyt, että kirjoittamalla *Keskiyön lapset* Rushdie toi Intian 1900-luvun historian länsimaalaisten ulottuville. Kuten Frank toteaa, vuosien kuluessa Rushdie on saavuttanut tietyissä länsimaissa piireissä aseman auktoriteettina, jonka voi odottaa luotettavasti tulkitsevan Intian tapahtumia. (Frank 1996, 247, ks. myös Trivedi 2006, 156.) Intiassa *Keskiyön lapsista* puhuttiin Rushdien itsensä mukaan historiankirjana (ks. Craven, Heyward & Hueston 1985, 113), siis varteenotettavana historiantulkintana. Tapahtumahistorian kuvaamisen lisäksi Rushdien romaani toimii myös historiografisena metafiktiona kommentoiden historiankirjoituksen rajoituksia ja mahdollisuuksia. *Keskiyön lasten* – sekä Rushdien muiden romaanien – historiografisia elementtejä ja historian filosofiaa onkin tutkittu runsaasti (ks. esim. Lipscomb 1991; Booker 1999; Hirsch 2001; Banerjee 2002; Weickgenannt 2009).

Keskiyön lapset aloitti varsinaisen historiaa ja historiankirjoitusta käsittelevien sekä yhteiskunnallista ja poliittista kritiikkiä esittävien intialaisten englanninkielisten romaanien buumin. Seuraavien 15 vuoden aikana, aina 1990-luvun puoliväliin asti, lukuisat

intialaiset englanninkieliset kirjailijat käsittelivät romaaneissaan Intian kansakunnan rakentamista sekä 1900-luvun Intian kansallisen tason politiikkaa ja (poliittista) historiaa. ”Intiasta” muodostui keskeinen teema näissä historiaan suuntautuneissa romaaneissa, joista monet myös menestyivät hyvin globaaleilla englanninkielisillä markkinoilla. Harish Trivedi (2000, 217) on kutsunut tätä ilmiötä ”rushdie-stepheniläiseksi kansainväliseksi intialaiseksi romaani historiankirjoituksena” -trendiksi, joka jatkui vallitsevana Arundhati Roy’n vuonna 1997 julkaistuun *Joutavuuksien jumalaan* (*The God of Small Things*) asti. Määreellä ”rushdie-stepheniläinen” Trivedi viittaa paitsi Rushdien tyylin omaksuneisiin kirjailijoihin, myös Delhin yliopiston arvostetun St. Stephen’s Collegen lukuisiin kirjailijoihin, jotka ovat muun muassa Amitav Ghosh, Shashi Tharoor, I. Allan Sealy, Rukun Advani ja Mukul Kesavan. *Keskiyön lapset* ja monet sen perilliset, kuten esimerkiksi Tharoorin *The Great Indian Novel* (1989) ja Sealyn *The Trotter-Nama* (1988), kommentoivat ja haastoivat historian kirjoittamisessa käytettyjä länsimaisia malleja yleisestikin, mutta erityisesti Intian historiaa kirjoitettaessa, ja muistuttivat lukijoitaan muun muassa siitä, että vallitseva länsimainen aikakäsitys on kulttuuri- ja historiasidonnainen.

Tässä artikkelissa tarkastelen joitain tämän romaani historiankirjoituksena -ilmiön edustajia ja kysyn, miten 1980-luvun ja 1990-luvun ensimmäisen puoliskon intialaiset englanninkieliset romaanit, erityisesti *Keskiyön lapset* ja Shashi Tharoorin *The Great Indian Novel*, osallistuivat historiankirjoituksen eurosentrisyydestä käytyyn keskusteluun ja (Intian) historiaa koskevan ymmärryksen tuottamiseen. Romaanien historiografisten elementtien ja romaanien esittämän historianfilosofian yleisemmän tarkastelun sijaan tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten *Keskiyön lapset* ja sen kirjalliset seuraajat hyödynsivät perinteisiä intialaisia tapoja käsitellä menneisyyttä ja toivat esiin intialaisten menneisyysuhteen erityispiirteitä haastaen näin vakiintuneita länsimaisia käsityksiä Intian historiasta/historiattomuudesta.

Keskiyön lapset ilmestyi aikana, jolloin orientin sekä orientin historian länsimaisia kuvauksia ja tutkimustapoja haastettiin voimakkaasti. Edward Saidin teos *Orientalismi* (1978), joka analysoi ja kritisoi länsimaiden 1700-luvun lopulta alkanutta tapaa käsitellä orienttia, herätti vilkasta keskustelua Saidin kuvailemasta parin sadan vuoden ajan vallinneesta länsimaisesta tyylistä, ”jolla itämaita on hallittu ja muovattu ja jolla länsi on ottanut arvovaltaisen aseman niihin nähden” (Said 2011, 15). Vaikka Saidin tutkimus keskittyikin Lähi-itään, on hänen teoriaansa sovellettu sekä kritisoitu myös tutkittaessa lännen suhdetta Intiaan ja länsimaista Intiaa koskevaa historiankirjoitusta (ks. esim. Inden 1990; Jouhki 2006; Saidin kritiikistä Intian tapauksessa ks. Heehs 2003).

1980-luvun alussa eteläaasialaispainotteinen Subaltern Studies -ryhmä uudisti Intian historian kirjoitusta. Ryhmän ensimmäinen artikkelikokoelma julkaistiin vuonna 1982. Tämä intialaisten ja brittiläisten marxilaisten historiantutkijoiden muodostama ryhmä piti kolonialistista ja nationalistista Intiaa koskevaa historiankirjoitusta elitistisenä ja

toi itse voimakkaasti esille alistettujen (*subaltern*), erityisesti alempikastisten (ja maa-työläisten, perspektiiviä, jonka aiempi historiankirjoitus oli jättänyt vähälle huomiolle. Subalternistien tutkimuskohteet määrittivät yleensä paikallisella tai alueellisella ennemmin kuin kansallisella tasolla ja olivat yhteisökeskeisiä. Vaikka subalternistit olivat lähtökohdiltaan marxilaisia, he kritisoivat ja haastoivat myös aiempaa vasemmistolaista alistettujen historiankirjoitusta, koska he katsoivat sen tarkastelleen lähinnä talous-historiaa ja tuotantotapoja. Subalternistit kääntyivät 1980-luvun kuluessa enenevässä määrin postmoderniin suuntaan jakaen postmodernismin edistystä ja modernia sekä kansallisvaltion dominoivaa asemaa koskevan kritiikin: 1900-luvun jälkipuoliskon länsimainen postmoderni historiankirjoitus tunnisti ja tunnusti eurooppalaisen kulttuurin historiallisen suhteellisuuden ja länsimaisten historiankirjoituksen metanarratiivien, kuten edistuksen ja työläisten luokkataistelun, paikallisuuden ja siten soveltumattomuuden universaaliin käyttöön (ks. esim. Ankersmit 1989, 150; Young 1990, 20; Iggers, Wang ja Mukherjee 2008, 288 ja passim). Ensimmäinen Subaltern Studies -ryhmän julkaisu ilmestyi vasta *Keskiyön lapsien* julkaisemisen jälkeen, mutta tämä Intian historiankirjoituksen käymistila oli vahvasti osa sitä kontekstia, jossa *Keskiyön lapset* ja sen perilliset syntyivät ja jonka keskusteluihin ne myös osallistuivat.

Intialainen englanninkielinen historiallinen romaani

Intialaisen (nationalistisen) historiankirjoituksen ja intialaisen englanninkielisen romaanin kehityskaaret ovat olleet monin paikoin yhteneväisiä, ja nämä lajityypit ovat jakaneet monia piirteitä alusta eli 1800-luvun loppupuolelta asti. Kansakunnasta ja sen historiasta kirjoitettiin lähinnä realismin tyylikeinoin sekä historian-tutkimuksen että intialaisen englanninkielisen kaunokirjallisuuden alalla 1800-luvun jälkipuolelta aina 1980-luvun alkuun saakka. Intialaisella englanninkielisellä romaanilla ja Intian historian kirjoittamisella on ollut läheinen yhteys ensimmäisestä englanninkielisestä, Bankim Chandra Chatterjeen kirjoittamasta romaanista *Rajmohan's Wife* (1864) lähtien. Chatterjee oli bengalilainen kansallismielinen ajattelija, runoilija ja journalisti, joka kirjoitti useita historiallisia romaaneja bengalin kielellä. Hän oli kiinnostunut historian kirjoittamisesta myös oman lajityypinsä ulkopuolella ja oli vahvasti sitä mieltä, että intialaisten pitäisi itse kirjoittaa Intian historiaa vastapainona brittien imperialistiselle Intiaa koskevalle historiankirjoitukselle (ks. Gottlob 2003, 143). Historiankirjoituksesta tulikin 1800-luvun lopulla tärkeä työkalu kansallistunteen rakentamisessa (ks. esim. Mukherjee 2008, 110).

Intialainen englanninkielinen romaani seurasi historiankirjoituksen linjaa: kansakunnan rakentaminen oli keskeinen teema myös intialaisessa englanninkielisessä romaanissa sen alusta lähtien. Nationalistisen historiankirjoituksen vaikutus oli suurimmillaan 1920- ja 1930-luvulla, jolloin oli tärkeää korostaa Intian kansakunnan yhtenäisyyttä. Intialaiset nationalistiset historiankirjoittajat pyrkivät kumoamaan brittien tulkintoja

Intian historiallisesta kehityksestä – kolonialistinen historiankirjoitus väitti eurooppalaisten yhdistäneen aiemmin hajanaisen Intian – kirjoittamalla Intiasta yhtenäisenä kansakuntana, joka oli ollut olemassa vuosisatoja. Intialainen englanninkielinen kirjallisuus alkoi myös kukoistaa oikeastaan vasta 1930-luvulla, kun kolme romaanikirjailijaa, Mulk Raj Anand (*Untouchable*, 1935; *Coolie*, 1936), Raja Rao (*Kanthapura*, 1938) ja R. K. Narayan (*Swami and Friends*, 1935; *The Bachelor of Arts*, 1937), tulivat tunnetuiksi – myös länsimaissa. Meenakshi Mukherjee (2004, 173–174) on esittänyt, että ”ei liene sattumaa, että intialainen englanninkielinen romaani tuli näkyväksi 1930-luvulla, vuosikymmen ennen itsenäisyyttä, jolloin oli kova tarve korostaa yhdistyneen kansakunnan ajatusta”.

Romaanin nousu ajoittui samaan aikaan nationalismin nousun kanssa maapallon monissa eri kolkissa. Kuten Benedict Anderson (1991, 6, 25) on esittänyt, romaani ja sanomalehti ovat olleet kirjoitusmuotoja, jotka ovat tarjonneet areenan sellaisten poliittisten ”kuviteltujen yhteisöjen” kuin kansakunnan kuvauksille niin Intiassa, Latinalaisessa Amerikassa kuin Euroopassakin. Intiassa englanninkielinen romaani jatkoi kansallisen ideologian käsittelyä ja uuden kansallisvaltion vahvistamista itsenäistymisen jälkeenkin. Jawaharlal Nehrun pääministerikaudella (1947–1964) englanninkielinen romaani usein rakensi ja vahvisti nehrulaista pluralistisen kansakunnan ideaa. Nehrun kuoltua 1960-luvulla kansakunnan rakentamisen tematiikka alkoi kuihtua. Englanninkieliset romaanit ilmaisivat sen sijaan pettymystä hallituksen ja sen byrokratian epäonnistumisiin sekä korruptioon. Monet romaanit kääntyivät kokonaan pois yhteiskunnallisista asioista kohti sisäisiä kysymyksiä sekä synkkää ja vihaista eksistentialismia (Rege 1997, 348). 1980-luvun alun *Keskiyön lapset* merkitsi paluuta kertomuksiin kansakunnasta ja sen rakentamisesta mutta uudella ja tuoreella tavalla. Rushdien romaani leikki aiempien intialaisten nationalististen kertomusten – sekä kaunokirjallisten että historiallisten – kustannuksella ja uudisti Intian kansakuntaa koskevien englanninkielisten kertomusten perinnettä.

(Kansallis)valtiokeskeinen historiankirjoitus oli kärsinyt inflaation 1970-luvun Intiassa, jonka pääministerinä toimi itselleen valtaa voimakkaasti keskittänyt Indira Gandhi. Intian valtion kriisi, joka näkyi erityisesti Indira Gandhin julistamassa poikkeustilassa vuosina 1975–77, ei rajoittunut vain politiikkaan, vaan sen vaikutukset levisivät myös historian representaatioihin synnyttäen tarpeen löytää uusia muotoja ja lähestymistapoja menneisyyden tutkimiseen ja esittämiseen. Subaltern Studies -ryhmän historiantutkija Gyan Prakash selittää, että Subaltern Studies -ryhmän väliintulo eteläaasialaisessa historiankirjoituksessa tapahtui juuri Intian valtion 1970-luvun kriisin jälkimainingeissa. Kansallisvaltion valta-asema oli vaarassa, kun sen kapitalistisen moderniuuden ohjelma pahensi yhteiskunnallista epätasa-arvoa ja konflikteja. Valtion turvautuminen koviin otteisiin varmisti sen valta-aseman mutta heikensi sen

instituutioiden auktoriteettia. (Prakash 1994, 1476.) *Keskiyön lapset*, jota Rushdie alkoi kirjoittaa poikkeustilan aikana, oli suora vastaus tähän valtion kriisiin ja poikkeustilan julistamiseen. Vaikka romaani on kirjaimellisesti Intian valtion elämäkerta – tulkitsen päähenkilö-kertoja Saleem Sinain, joka ”oli mystisesti kahlehdittu historiaan, kohtaloni oli erottamattomasti kytketty maani kohtaloihin”¹ (KL 9), olevan Intian valtion allegoria – Rushdie vastustaa valtiokeskeistä historiankirjoitusta romaanissaan komedian ja satiirin avulla. Rushdie tekee pilaa Saleemin suuruutta koskevista harhaluuloista ja osoittaa naurettavaksi Saleemin eli (Intian) valtion oletetun keskeisyyden historiankirjoituksessa. Saleemin parhaista yrityksistä huolimatta hänen tai valtion historia ei ole yhtä kuin Intian kansojen historia.

Keskiyön lapset herättää kysymyksiä kansallisesta ja kansallismielisestä historiankirjoituksesta Intiassa. Rushdie leikkii roolilla, joka romaaneilla on ollut kansakuntien rakentamisessa niin Intiassa kuin muualla. Hän matkii intialaisia kansakunnanrakentamiskertomuksia ja näennäisesti seuraa niiden jalanjälkiä. Romaanin koominen tyyli ja satiiri kuitenkin pilkkaavat ja kyseenalaistavat näitä kertomuksia. Tämä on linjassa romaanin syntyhetken historiankirjoituksellisten linjausten kanssa ja osuu yksiin historiankirjoituksen senaikaisiin uusiin suuntauksiin: historiaa ”alhaalta käsin” (from below), mikrohistoria, arkipäivän historia. Myös Subaltern Studies -ryhmän historiankirjoituksessa, joka vastustaa eurooppalaisia metanarratiiveja ja valtiokeskeistä historiaa, on yhtymäkohtia Rushdien lähestymistapaan.

Keskiyön lasten Saleem on epäluotettava kertoja, minkä hän myöntää avoimesti. Koska Saleem toimii myös valtion allegoriana ja omaa historiaa kirjoittaessaan siten valtiokeskeisenä historiankirjoittajana, kyseenalaistaa hänen kerrontansa epäluotettavuus niin sanottua valtion virallista historiankirjoitusta. Saleem tekee kuitenkin selväksi, että mihinkään yhteen ääneen tai kertojaan ei voi luottaa menneisyyttä rekonstruoitaessa. Tämän voi lukea arvosteluna valtion virallisen historiankirjoituksen tarjoamaa yhtä historiallista totuutta kohtaan, kuten seuraavassa Saleemin Intian ja Pakistanin välistä sotaa kuvaavassa kommentissa:

Yritän lopettaa arvuuttelun. On tärkeää keskittyä selviin, kouriintuntuviin tosiasioihin. Mutta mihin tosiasioihin? Viikkoa ennen kahdeksantoistavuotispäivääni, kahdeksantena elokuuta, siviiliasuiset pakistanilaissotilaat ylittivät aselepolinjan Kashmirissa ja soluttivat Intian vyöhykkeen, vai eivätkö he tehneet sitä? Delhissä pääministeri Shastri puhui ”massiivisesta solutuksesta... osavaltion nostattamiseksi kapinaan”; mutta tässä on Pakistanin ulkoministeri Zulfikar Ali Bhutto vastaiskuineen: ”Me kiistämme ehdottomasti kaiken osallisuutemme syntyperäisten kashmirilaisten kapinaan tyranniaa vastaan.”² (KL 419.)

Saleem demonstroi, kuinka sama ”kova fakta” voidaan nähdä hyvin eri tavalla kahden eri aikalaisen silmin puhumattakaan tapahtumaa myöhemmin historiallisista fragmenteista tutkivien historiankirjoittajien tulkinnoista. Näin Saleem problematisoi kerron-

nassaan valtion virallista linjaa noudattavaa tai muuten yhteen totuuteen pyrkivää historiankirjoitusta.

Historiankirjoituksen objektiivisuus asettuu kyseenalaiseksi myös, kun ”faktat”, joille monien tapahtumien kuvaus ja tulkinta perustuvat, ovatkin pohjimmiltaan huhuja, kuulopuhetta, toisen käden tietoa ja arvauksia, jotka vielä suodattuvat kertojan muistin läpi, kuten Tharoorin *The Great Indian Novelissa*. Romaanin kertoja Ved Vyas, tai V. V., myöntää myös avoimesti kertomuksensa subjektiivisuuden tuoden samalla esiin näkemyksensä, jonka mukaan kaikki historian esitykset ovat subjektiivisia:

Jokaista sinulle kertomaani tarinaa, jokaista välittämäni havaintoa kohden on olemassa sata yhtä paikkansapitävää vaihtoehtoa, jotka minä olen jättänyt mainitsematta ja joista sinä olet tietämätön. En pyydä tätä anteeksi. Tämä on minun tarinani tuntemastani Intiasta, ja sen painotukset, valinnat, aukkokohtat ja vääristymät ovat kaikki minun.³ (TGIN 373.)

V. V. pohtii myös, paljonko historiankerronta sallii subjektiivisuutta: ”Kysymys, Ganapathi. Onko totuutta sallittua määrittää possessiivipronominilla? Kysymykset kaksi ja kolme. Kuinka paljon voi valita, tulkita ja järjestellä yhä muistissa olevan menneisyyden tosiasioita ennen kuin virheellisyys vaarantaa totuuden?”⁴ (TGIN 164.) Nämä historiografista metafiktia edustavat romaanit eivät siis pyri esittämään historiaa objektiivisesti ja tarkalleen ”kuten se tapahtui”, vaan kuten näiden romaanien kertojat historian muistavat ja tulkitsevat. Kuten Aruna Srivastava (1991, 67) on todennut, *Keskiyön lasten* Saleemille ”tarinan totuus on sen kerronnassa ja se on heijastusta niistä idiosynkraattisista prosesseista, joilla muistista valitaan tapahtumia.” Saleem itse selittää:

”Minä kerroin teille totuuden”, sanon taas kerran, ”muistin totuuden, sillä muistilla on oma erityislaatuinen totuutensa. Se valikoi, poistaa, muuttaa, liioittelee, väheksyy, ylentää ja alentaa myöskin; mutta lopulta se luo oman todellisuutensa, erilaisen mutta yleensä johdonmukaisen näkemyksen tapahtumista; eikä kukaan tervejärkinen ihminen ikinä luota toisen versioon kuin omaansa.”⁵ (KL 264.)

Saleem painottaa myös, että historian fragmenttien muistiinmerkitseminen, ”säilöminen” ja kertomukseksi punominen on väistämättä alkuperäistä aineistoa muokkaava ja muuttava prosessi. Saleem esittelee ylistävään sävyyn pikkelsitehtaassaan ”tilaisuuksista jaloimman: historian chutnifikaation mahdollisuuden, suuren toivon saada aika säilötyksi!”⁶ (KL 570). Hän selittää:

Pikkelsinteossa luodaan kuolemattomuutta, loppujen lopuksi: kalat, vihannekset, hedelmät kelluvat palsamoituna mausteissa ja etikassa; määrätty muutos, maun vähäinen väkevoityminen, eikö se sentään ole pikkujuttu? Taito piilee maun määrällisessä muutoksessa, ei laadullisessa, ja ennen kaikkea (minun kolmessakymmenessä ja yhdessä tölkilläni) kyvyssä antaa sille näkö ja muoto – toisin sanoen merkitys.⁷ (KL 572.)

Saleem tuo näin esiin, kuinka mahdotonta on säilöä historiaa ”niin kuin se tapahtui”. Hän on tietoinen ajan säilömistä mukanaan tuomista muutoksista ja uusista vivahteista. Kuten Fawzia Afzal-Khan tuo esille, Rushdien narratiivisen teorian mukaan historiasta ei voi olla täydellistä versiota, koska historian tosiasiat vääristyvät, myytillistyvät ja muuttuvat kirjoittaessa. Näin mikään narratiivi ei voi olettaa sisältävänsä koko todellisuutta. (Afzal-Khan 1993, 156–157.)

Menneisyys ja myytit

Intialainen historiankirjoitus on verrattain nuorta, sillä tuhansia vuosia vanha intialainen sivilisaatio suosi myyttejä, filosofiaa sekä kaunokirjallisia ja uskonnollisia kirjoituksia historian sijaan 1800-luvulle saakka, vaikka esimerkiksi Veda-kirjallisuudessa (n. 1500 eaa.–500–400 eaa.) ja *itihāsa-purāna*-perinteessä on myös joitain historiankirjoitukselliseksi tulkittavia piirteitä (Thapar 1986, 353–354). *Ramayana* ja *Mahabharata* -eepokset sekä *purāna* sekoittavat vanhan perinteen mukaisesti myyttejä, legendoja ja historiaa toisiinsa tekemättä eroa näiden välillä.

Kavya (kirjallisuus) ja *itihāsa* (historia) sekoittuivat toisiinsa intialaisessa perinteessä ja esimerkiksi *purānoissa* muinaisten kuninkaiden sukuluettelot sekoittuvat kansantaruihin ja mytologiaan, fakta fiktion. Usein historialliset tapahtumat toimivat vain taustana runoudelle, retoriikalle tai eettisille periaatteille, tai sitten menneisyyttä käytettiin uskonnollisen propagandan keinona. Toisinaan taas viihdyttävyyttä oli tärkeämpää menneisyydestä puhuttaessa kuin historiallinen tarkkuus. (Majumdar 1961, 24.) Tämä johti siihen, että eurooppalaisten saapuessa intialaiset, varsinkin hindut, eivät juuri tunteneet historiaansa. Intian muslimien historia oli hieman paremmin muistiinmerkitty. (Majumdar 1970, 5–6.) Intian valtaväestö käsitteli menneisyyttään lähinnä myyttien ja legendojen kautta. Tunnettu intialainen poliittisen psykologian tutkija ja kulttuurikriitikko Ashis Nandy (1995, 63) selittää, että ”perinteinen Intia ei vain ole vailla valistuksen historiakäsitystä; on epätodennäköistä, että se pitää objektiivista, kovaa historiaa luotettavana, eettisenä tai järkevänä tapana rakentaa menneisyyttä”. Intiassa on perinteisesti nähty myyttien olevan historiaa ja historiankirjoitusta selitysvuoromaisempia ja tärkeämpiä.

Kuten Nila Shah kirjoittaa, intialaisissa ja länsimaisissa historiakäsityksissä on selkeä käsitteellinen ero. Intialaista (tässä hindulaista) historiallista ja ajallista ajattelua ovat leimanneet *karman* ja *dharman* käsitteet, kun taas eurooppalaiseen historiakäsitykseen ovat pitkälti kuuluneet ajatukset tapahtumien lineaarisesta kehityskulusta sekä metanarratiivi, jonka arvoja ovat yhtenäisyys, totalisuus, päättymisen ja identiteetti. Muinaisessa Intiassa historiaa pidettiin keinona, jolla jälkipolville voisi teroittaa mieleen elämän neljä eri tarkoitusta. Historian (*itihāsa*) sanskritinkielinen määritelmä selittää, että historia opettaa uskonnosta (*dharma*),

vauraudesta (*arth*), toiminnasta (*kam*) sekä pelastuksesta (*moksha*). Tämän lisäksi historia kertoo menneisyydestä. (Shah 2003, 26.)

Myytit nähtiin valistusajan jälkeisen eurooppalaisen historiallisen ajattelun mukaan alempiarvoisena tapana lähestyä historiaa. Kuten Peter Heehs (1994, 1–2) on todennut, myyttiä ja historiaa on pidetty lännessä yleensä vastakkaisina selitysmalleina ja valistuksen jälkeisessä historiankirjoituksessa on yleensä pyritty erottamaan myytti siitä, ”mitä todella tapahtui”. Nandy on puhunut voimakkaasti perinteisempien intialaisten menneisyydenkäsittelytapojen puolesta ja todennut länsimaisesta historiadiskurssin arvostamisesta yli myyttien menneisyyttä tulkittaessa seuraavaa: ”Historia nähdään täten todellisuutena, kun taas myyttiä pidetään puutteellisena, irrationaalisenä satuna, ’tiedostamattoman’ historian tuotteena, joka on tarkoitettu villoille ja lapsille.” Moderni länsi oletti, että ”kulttuurit, jotka elävät myyttien mukaan, ovat historiattomia ja siten varhaisemman, toisarvoisen yhteiskunnallisen tietoisuuden edustajia. Historialliset yhteiskunnat ovat kypsän inhimillisen itsetietoisuuden todellisia edustajia ja siten heidän tulkintansa historiattomista yhteiskunnista ovat tieteellisesti pätevämpiä kuin näiden yhteiskunnan edustajien omat tulkinnat.” (Nandy 2012, 60.) Britit ottivatkin Intian historiankirjoittajan roolin haltuunsa 1700-luvun lopulta lähtien ja hallitsivat Intian historiankirjoitusta ja Intiaa vuoteen 1947 asti. Historiankirjoitusta käytettiin vahvasti vallan välineenä. Leela Gandhi esittää, että koloniaalisissa diskursseissa ”historiasta” tuli lähes synonyymi ”sivilisaatiolle” ja molempien kategorioiden nähtiin kuuluvan lännelle ja erityisesti Euroopalle. ”Historiaa” käytettiin keskeisenä keinona länsimaisen hegemonian vahvistamisessa maailmassa. (Gandhi 1998, 170–171.) ”Ikuisesta” ja muuttumattomasta Intiasta ja sen kansoista tuli tutkimuksen kohteita, joiden puolesta eurooppalaiset puhuivat ja joita eurooppalaiset selittivät.

Intialaiset alkoivat kirjoittaa vaihtoehtoisia historioita brittiläiselle imperialistiselle historiankirjoitukselle 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla, ja seuraavalla vuosisadalla nämä nousivat yhä keskeisempään asemaan. Siitä huolimatta, että intialaiset nationalistiset historiankirjoittajat haastoivat brittihistoriankirjoittajien tulkintoja Intian historiasta 1800- ja 1900-luvuilla, he myös hyväksyivät jälkimmäisten tuottamia malleja. Dipesh Chakrabarty huomauttaa, että nationalistiset historiankirjoittajat omaksuivat siirtymänarratiivin, joka kuvaa muutosta keskiaikaisesta moderniin tai feodaalisesta kapitalistiseen ja despoottisesta perustuslailliseen aikaan. Narratiivi liittyi ajatuksiin teollistumisesta, teknologiasta, lääketieteestä ja valtion tukemasta porvarillisesta oikeusjärjestelmästä. Näiden instituutioiden kärjessä oli moderni valtio, ja modernin (kansallis)valtiojohtoisen historian kirjoittaminen tarkoitti historiankirjoitusta, jonka teoreettinen subjekti oli Eurooppa. (Chakrabarty 1992, 6, 8.) Vaikka intialaiset nationalistiset historiantutkijat kumosivat orientalistisen paradigman ja kirjoittivat aktiivisesta ja muuttuvasta Intiasta, joka kykenee puhumaan omasta puolestaan ja edustamaan itseään,

he seurasivat länsimaista historiankirjoituksen narratiivia modernista, edistyksestä ja järjestä ja allekirjoittivat ajatuksen essentiaalisesta ja jakamattomasta Intiasta (Prakash 1990, 391). Vaikka postmoderni historiankirjoitus niin Euroopassa kuin muualla alkoi vähitellen 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla luopua eurooppalaisten metanarratiivien käytöstä ja soveltamisesta Intiaan, on historiankirjoitus monien intialaisten (historian) tutkijoiden mukaan yhä kovin länsimaista ja eurosentristä peruslähtökohdiltaan (ks. esim. Chakrabarty 2000; Lal 2003, 207).

Moni 1980- ja 1990-luvun ”rushdie-stepheniläinen” romaani hyödynsi maagista realismia tai myyttejä ja muuta vanhaa intialaista kertomaperinnettä ja pyrki kyseenalaistamaan hegemonisia länsimaisia proosankirjoitusmalleja sekä historiankirjoituksen että kaunokirjallisuuden alueella. Näissä romaaneissa on esillä länsimaisissakin (meta)historiallisissa romaaneissa näkynyt postmoderni historiankäsitelmä, joka asettuu valistuksen edistystä, Hegelin maailmanhistoriallisia prosesseja ja essentialisoituja marxilaisia historiankäsitelmiä vastaan (Hutcheon 1996, 92). Monia näistä romaaneista voi luonnehtia historiografiseksi metafiktioksi, sillä ne problematisoivat ja tuovat näkyviin historiankirjoituksen prosesseja ja malleja. Tämän lisäksi nämä uudet intialaiset englanninkieliset romaanit pyrkivät tuomaan esiin intialaista kerrontatraditiota ja tapaa lähestyä menneisyyttä. Jon Mee (2000, 104) on todennut, että näissä romaaneissa on nähtävissä sanskritin ”ylenpalttisen sanomisen” tai *atyuktin* periaate, jota käytetään näissä romaaneissa selkeästi länsimaisen historiankirjoituksen ajatuksen vastaisesti.

Historiantutkija Vinay Lal (2003, 128) on esittänyt, että ”historia on vain yksi ja Intiassa yhä uusi tapa käsitellä menneisyyttä, koska intialaiset kokevat edelleen luontevammaksi käsitellä menneisyyttä ei-historiallisten muotojen, kuten kansantarinoiden, tavanomaisten käytäntöjen, eepisen kirjallisuuden, sananlaskujen ja myyttien kautta”. Esimerkiksi Rushdie *Keskiyön lapsissa* ja Tharoor *The Great Indian Novel* -teoksessa käyttävät hyväkseen näitä perinteisempiä intialaisia tapoja lähestyä menneisyyttä kirjoittaessaan Intian historiaa (uudelleen) romaaneissaan. Molemmat tekevät myös pesäeron realismiin, joka on monesti liitetty edistyksen ja järjen ajatuksiin. Intian 1900-luvun historiaa – myös intialaisissa englanninkielisissä historiallisissa romaaneissa – on yleensä kirjoitettu länsimaisille malleille seuraten, mutta monet 1980- ja 1990-luvun intialaiset englanninkieliset romaanikirjailijat hylkäävät nuo mallit ja käyttävät sen sijaan intialaisen suullisen tradition epälineaarista ja polveilevaa kerrontaa menneisyyden käsittelemiseen.

Tharoor lähestyy teoksessaan *The Great Indian Novel* Intian historiaa hyvin erilaisesta näkökulmasta kuin länsimaisperäinen historiankirjoitus tai realistinen kaunokirjallisuus. Hän käyttää romaaninsa pohjana intialaisia myyttejä, *purānoiden* tarinarakennetta sekä erityisesti *Mahabharata*-eeposta ja rakentaa näin kertomuksensa Intian 1900-luvun historiasta myyttiselle tarinapohjalle. Tässä romaanissa Tharoor (1990, 8) pyrki

omien sanojensa mukaan ”uudelleentarkastelemaan vakiintuneita näkemyksiä Intiasta”. Romaanin kertoja V. V. on henkilökohtaisesti osallistunut aikakauden (1910-luvulta 1980-luvun alkuun) valtapoliittikkaan ja kuten Bhagavan Vyasa, *Mahabharatan* oletettu luoja, sanelee tarinansa kirjurille, jonka nimi on merkittävästi Ganapathi (eli Ganesha), jolle Bhagavan Vyasa saneli *Mahabharatan*. *Mahabharata*, sanskritiksi kirjaimellisesti ”Suuri Intia”, on toinen Intian kahdesta suuresta kansalliseepoksesta, toinen on *Ramayana*. Tharoor käyttää *Mahabharataa* kerrontansa välineenä ja uudelleenkirjoittaa eepoksen Intian 1900-luvun historian henkilöitä ja tapahtumia käyttäen.

I. Allan Sealy puolestaan inspiroitui paitsi eepoksesta kirjallisuudenlajina, myös Abu'l Fazlin 1590-luvulla kirjoittamasta, mogulihallitsija Akbarin valtakautta kuvaavasta kronikasta *Akbar-Nama* suunnitellessaan omaa romaaniaan *The Trotter-Nama* (1988), joka kertoo Trotter-suvun tarinaa seitsemän sukupolven osalta ja kahden sadan vuoden ajalta vuodesta 1799 alkaen. Sealyn romaanissa kertoja esittää *nama*- tai kronikkamuodon vastakkaisena länsimaiselle historiankirjoitukselle:

Tämä vastenmielinen aine on nimeltään mikä?
 Vastenmielinen aine on nimeltään Historia.
 Ja sen vastakohta?
 On Kronikka.
 Joka voi olla kuvitettu?
 Ylenpalttisesti.
 Onko värikäs?
 Erittäin.
 [--]
 Näyttääkö se tietä uudelle ajalle?
 Se näyttää tietä lupauksen ajalle.
 Joka on minkä valheen loppu?
 Se on Historian loppu.⁸ (Sealy 1999, 376.)

Rushdien *Keskiyön lasten* kertoja Saleem tuo esiin intialaista filosofista traditiota, viittaa Koraaniin ja hindulaiseen mytologiaan ja korostaa myytin ja kirjallisuuden voimaa menneisyyden ja yleensä todellisuuden tulkinnassa. Saleem itse muistuttaa isoine nenineen ja kirjallisine taipumuksineen elefantinpäistä Ganesha-jumalaa, jolle Vyasa mytologian mukaan saneli *Mahabharata*-eepoksen. Seuraavassa sukupolvessa tämän paikan ottaa Saleemin isokorvainen poika Aadam, joka on kahden keskiyön lapsen ja samalla romaanin keskeisen henkilön, Parvatin ja Shivan, poika, kuten mytologian Ganesha. Saleemin alter ego Shiva näyttäytyy romaanin lopussa mytologian mukaisesti sekä tuhoajana että luoja. Vuoden 1971 Bangladeshin itsenäisyyteen johtaneen sodan seurauksena Indira Gandhia ylistettiin Intian parlamentissa sodan jumalatar Durgaksi, jonka eräs muoto on jumalatar Kali. *Keskiyön lapsissa* armeijan majuri Shiva löytää töitä pääministeri Indira Gandhin eli Durgan/Kalin rinnalla ja toteuttaa tässä tehtävässä tuhoavaa rooliaan. Lempeän Parvatin puolisona Shiva toimii luojajumalan roolissaan siittäessään uuden sukupolven lapsen, Aadamin, joka siis Saleemin tavoin muistuttaa Ganeshaa. Hindu-

mytologiasta ammentava roolitus toimii Indira Gandhin kritiikkinä. Hindumytologiassa hyväntahtoinen jumalatar Parvati on Shakti, jumalallinen, feminiininen voima, ja Kali ja Durga ovat hänen hurjempia ja hirvittävämpiä muotojaan. *Keskiyön lapsissa* Parvati, jonka voi nähdä edustavan Intian kansakuntaa, säilyttää hyväntahtoisuutensa ja feminiinisen luovan energian ja synnyttää Aadamin, uuden aikakauden ja sukupolven itsenäisen Intian historiassa. Indira Gandhin Saleem taas kuvaa *shaktin* tavoittelijaksi, joka ei kuitenkaan onnistu pyrkimyksissään. Indira Gandhi pyrkii ottamaan Parvatin roolin, hän pyrkii asettamaan itsensä Intian kansakunnan paikalle – mistä kertoo historiallinen kampanjaslogan ”Indira on Intia, Intia on Indira” – ja haluaa haltuunsa kansakunnan luovan energian. Indira Gandhi onnistuu kuitenkin omaksumaan vain Jumalattaren pimeämmän puolen ja menestyy paremmin Parvatin hurjempina hahmoina, Durgana tai jopa Kalina. Tässä kertomuksessa Indira Gandhi pyrkii keskitämään kaiken vallan omiin käsiinsä ja ottamaan itselleen myyttisen aseman hurjana ja voimakkaana valtion johtajana.

Myytit ovat keskeisiä sekä *Keskiyön lasten* että Tharoorin *The Great Indian Novelin* kerronnalle ja historiankuvaukselle. Romaanit käyttävät laajalle levinneitä intialaisia myyttejä historian representaatioissaan ja haastavat näin realistisen ja perinteisen historiankirjoituksellisen tavan esittää Intian historiaa sekä näiden mallien tuottaman historiallisen tiedon Intiasta ikuisesti muuttumattomana tai länsimaita kehityksessä jäljessä olevana sivilisaationa. Näin ollen Intian historiasta kerrotaan näissä romaaneissa intialaisen perspektiivin lisäksi myös käyttäen intialaista kulttuurista perinnettä romaanien rakenteessa ja muodossa.

1980- ja 1990-luvun intialaiset historiografiset romaanit pyrkivät osoittamaan, että eurooppalaiset historiankirjoituksen mallit ovat aika- ja kulttuurisidonnaisia eivätkä suinkaan kaikelle historiankirjoitukselle välttämättömiä metanarratiiveja. Nämä romaanit myös haastavat realistisen kertomakirjallisuuden ja historiankirjoituksen vanhat essentialistiset ja teleologiset pyrkimykset. Sen lisäksi, että nämä romaanit ovat Intian 1900-luvun historian kriittisiä arvioita, ne problematisoivat perinteistä länsimaista historiankirjoitusta ja historiallista tietoa. Romaanit toimivat historiallisena metafiktiona niiden kertojien pohtiessa kysymyksiä historiallisen tiedon totuudellisuudesta ja pätevyydestä ja heidän esittäessään intialaisia vaihtoehtoja länsimaiselle historiankirjoitukselle. Historiankirjoituksen konventioiden haastamisessa toimivat apuna vanhat intialaiset myytit ja tarinat, suullinen perinne, kronikat ja eepokset sekä sellaiset kirjalliset keinot kuin satiiri, maaginen realismi ja metafiktiiviset tyylikeinot.

Aikakäsityksistä intialaisissa englanninkielisissä romaaneissa

Historiakäsitysten lisäksi (klassiset) intialaiset ja länsimaiset käsitykset ajasta poikkeavat toisistaan suuresti, mikä näkyy esimerkiksi aikaa koskevissa käsitteissä. Intialaista

aikakäsitystä on perinteisesti pidetty syklisenä, joskin tätä indologian vakiokäsitystä on viime vuosina myös kyseenalaistettu vahvasti (ks. Sarkar 2002, 15). Nandyn mukaan ajan rakenne Etelä-Aasiassa voi olla tai olla olematta syklinen, mutta aika on harvoin lineaarinen tai yksisuuntainen. Intialaisten suhtautuminen aikaan – mukaan lukien menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden järjestykseen – korostaa, ettei aika ole ennalta määrättyä. Suuressa osassa Etelä-Aasiaa aika on avoin hanke. (Nandy 1995, 63.)

Sumita S. Chakravarty (1993, 161) esittää intialaisten suhteesta aikaan seuraavaa: ”etymologiset ja perinteiset käsitykset ajasta eivät paljasta vahvaa historiallista tajua lineaarisen kronologian kannalta. Intialainen sana ajalle on *ka:l* (juuresta *kal*, joka tarkoittaa ’laskea’), ja se voi merkitä joko mennyttä tai tulevaa. Toisin sanoen sekä ’eilen’ että ’tänään’ -sanoilla on sama vastine, *kal*”. Saleem esimerkiksi selittää *Keskiyön lapsissa*:

[A]jka on minun kokemukseni mukaan ollut yhtä vaihteleva ja epäsäännöllinen kuin Bombayn sähkönjakelu. Ellette usko minua, niin sen kun vaan soitatte puhuvalle kellolle; koska se on sähköön sidottu, se on yleensä muutaman tunnin väärässä... Mistään kansasta, joka käyttää samaa sanaa ”eilisestä” ja ”huomisesta”, ei voi sanoa että sillä olisi vakaa ote ajasta.⁹ (KL 134.)

The Great Indian Novelin V. V. selittää kirjurilleen historianfilosofista näkemystään seuraavasti:

Historia, Ganapathi – ja itse asiassa koko maailma, maailmankaikkeus, koko ihmiselämä, ja niin myös kaikki instituutiot, joiden alaisina me elämme – on jatkuvan muutoksen tilassa. Maailma ja kaikki maailmassa oleva luodaan ja uudelleenluodaan tälläkin hetkellä, kun puhun, joka tunti, joka päivä, joka viikko, se käy läpi loppumatonta syntymän ja jälleensyntymän prosessia, joka on luonut meidät kaikki Intia on syntynyt ja uudelleensyntynyt lukemattomia kertoja ja se syntyy jälleen uudelleen. Intia on ikuinen ja Intia on ikuisesti luomisen tilassa.¹⁰ (TGIN 245.)

Klassisen hindukosmologian mukaan ajan virta on ikuista, eikä ajalla ole alkua tai loppua. *The Great Indian Novelissa* klassinen hindulainen aikakäsitys on kudottu tarinaan. V. V. kuvailee Intian itsenäistymiseen johtaneita tapahtumia ”kathartiseksi uudistumisen prosessiksi, yhdeksi vaiheeksi tässä päättymättömässä syklissä” ja Intian historiaa ”luomisen ja kehittymisen jatkuvaksi tanssiksi”¹¹ (TGIN 245). V. V. selittää myös, että on olemassa ”vaistomainen intialainen taju siitä, että mikään ei ala eikä mikään lopu. Että me elämme ikuisessa nykyisyydessä, jossa se mikä oli ja se mikä tulee, sisältyy siihen, mikä on nyt.”¹² (TGIN 163.. Nandy (2012, 57) selittää saman seuraavasti: ”Jos nykyisyys oli lännelle erityinen hetki aukikiertyvässä historiassa, Gandhille perinteisen Intian edustajana historia oli kaikenkattavan, pysyvän nykyisyyden erityistapaus, joka odotti tulkintaa ja uudelleentulkintaa.”

Keskiyön lapsissa Saleem, joka tunnustaa seuraavansa eurooppalaista ja kristillistä ja sittemmin intialaistenkin omaksumaa aikaa ja kronologiaa, valistaa lukijoita myös

toisenlaisesta mahdollisesta aikakäsityksestä tuoden samalla esiin eron eurooppalaisen ja klassisen intialaisen (historian) filosofian ja teorian välillä arvioitaessa muutoksen suuntaa hyvä-huono-akselilla:

Ajatelkaapa tätä: historia, sellaisena kuin minä sen tulkitsen, astui uuteen vaiheeseen 15. elokuuta 1947 – mutta toisenlaisen tulkinnan mukaan tuo väistämätön päivämäärä ei ole sen enempää kuin ohikiitävä hetki Pimeyden Aikakaudessa, Kali Yugassa, johon kuolevaisuuden lehmä on jätetty seisomaan yhdellä jalalla hoippuen! Kali Yuga – häviöheitto meidän kansallisessa nop-papelissämme, pahin kaikesta, aika jolloin miestä arvostetaan omaisuutensa mukaan, jolloin intohimosta tulee miesten ja naisten ainoa yhdyside, jolloin valheellisuus tuo menetyksen (onko siis mikään ihme, että minäkin tällaisena aikana olen sotkenut hyvän ja pahan?) ... alkoi perjantaina 18. helmikuuta 3102 eKr ja jatkuu vaivaiset 432 000 vuotta! Vaikka tunnenkin jo hieman kutistuneeni, minun lienee syytä lisätä että Pimeyden Aikakausi ei ole sen enempää kuin neljäs vaihe tämänhetkisessä Maha Yuga -syklissä, joka on kaikkiaan kymmenen kertaa niin pitkä; ja kun muistetaan että yhteen ainoaan Brahman Päivään tarvitaan tuhat Maha Yugaa, ymmärrätte mitä tarkoitan suhteellisuu-della.¹³ (KL 244.)

Saleemin mainitsema ”toisenlainen tulkinta” viittaa klassiseen korkeakulttuuriseen brahmaaniseen hindukosmologiaan ja sykliseen aikakäsitykseen, jotka ovat täysin erilaisia kuin vallitseva eurooppalainen aikakäsitys. Madhav Deshpande on käsitellyt artikkelissaan näiden kahden aikakäsityksen eroja. Lännessä maailman muutoksen suunta ajallisesti katsottuna on ollut huonosta kohti hyvää Aristoteleestä Darwiniin. Käsittäessään muutoksen suunnan huonosta hyvään ja yhä parempaan ”länsimainen antropologi huomaa sellaisten käsitysten kuin ’primitiivi vs. kehittynyt’ sopivan omiin kulttuuriin ennakkokäsityksiinsä” (Deshpande 1979, 5). Klassinen intialainen teoria kosmologisesta ajasta, teoria neljän suuren maailmankauden (*yuga*) sykleistä, on selvästi vastakkainen länsimaisen aikakäsityksen kanssa, sillä jokainen suuri maailmankausi on joka suhteessa edellistä huonompi. Yksi neljän suuren maailmankauden – *kritayuga*, *tretāyuga*, *dvāparayuga* ja *kaliyuga* yhdessä jokaiseen *yugaan* kuuluvan aamuhämärän ja iltahämärän periodin kanssa – sykli on nimeltään *mahāyuga* ja kestää 12 000 jumalten vuotta, joka vastaa 4 320 000 ihmisvuotta (ks. Parpola 2005, 122–124).¹⁴ Ensimmäinen neljästä aikakaudesta on ”absoluuttisen totuuden (*satya*) ja korkeimpien moraalistien standardien aikakausi”. Tämän jälkeen asiat alkavat vähitellen huononemaan niin, että toisella ja kolmannella aikakaudella huonot elementit nousevat hallitsevaan asemaan. Neljännellä ja viimeisellä aikakaudella (*kaliyuga*) ”pahasta tulee ylivoimainen ja lopulta hyvä elementti katoaa kokonaan. Kun niin tapahtuu, jumala on pakotettu tuhoamaan maailman ja luomaan uuden, totuuden aikakaudella alkavan maailmaan.” (Deshpande 1979, 5.) Neljän aikakauden teorian mukaan Intian sivilisaation tarina on kertomus vähitellen menetetyistä kultaisesta menneisyydestä ja huononevasta nykyajasta ja tulevaisuudesta (Deshpande 1979, 6). Saleemin maininta näistä syklisistä maailmankau-

sista havahduttaa länsimaisia lukijoita huomaamaan ajattelumme eurosentrisyyden ja sen, kuinka meillä on tapana pitää omaa aikakäsitystämme universaalisti pätevänä. Myös Tharoorin *The Great Indian Novelin* kertojan V. V.:n toteamuksen, ”Intia ei ole alikehittynyt maa vaan erittäin kehittynyt maa pitkälle edistyneessä rappion tilassa”¹⁵ (TGIN 17), voi lukea viittaavan tähän vanhaan hindulaiseen aikakäsitykseen – Tharoor itse on hindu ja ylpeä siitä – ja haastavan länsimaisia edistyksen ja modernin suurien kertomuksia, jotka asettavat Intian länsimaita alempiarvoiseen asemaan länsimaisella kehitysasteikolla.

Aikakäsitysten eroja esittelee myös Vikram Chandran historiallisessa romaanissa *Red Earth and Pouring Rain* (1995), jossa kaksi eurooppalaista henkilöä, Reinhardt and Thomas, keskustelevat maailman luomisen ajankohdasta. Reinhardt toteaa: ”Eräs piispa Englannissa laski sen. Olen unohtanut hänen nimensä. Hän otti huomioon kaiken saatavilla olevan raamatullisen todistusaineiston ja teki laskelman: neljä tuhatta kuusisataa kuusikymmentäkaksi vuotta.”¹⁶ Kolmas, intialainen henkilö, Begum, keskeyttää heidät ja korjaa: ”Väärin. [--] Bramiinit sanovat, että luomakunta on vailla alkua ja loppua.”¹⁷ Begum jatkaa selittämällä, että ”Suuret Syklit seuraavat toisiaan, pienemmät syklit sisällään, pyörät pyörien sisällä, luominen, rakentaminen, kaaos, tuhoutuminen. Universumeita on olemassa monia rinnakkain ja jokaisella on oma Brahmansa; tämä on se pyörä, suunnaton, käsityskyvyn ulottumattomissa.”¹⁸ (Chandra 2001, 93–94). Tämä tieto ja yhden *mahāyugan* pituus hermostuttaa Reinhardtia, joka sanoo: ”Se painaa minua kuin suuri kivi. Se murskaa minut [--] Se on loputon.”¹⁹ (sama 96.) 1800-luvun eurooppalaisina henkilöinä Reinhardt ja Thomas ovat pitäneet omaa aikakäsitystään itsestään selvänä. Heidän oman aikakäsityksensä paljastuminen vain yhdeksi monista tässä maailmassa ahdistaa heitä, ja ajatus siitä, että luomakunta voisi olla niin vanha, ettei ihminen kykene sitä käsittämään, lähes murskaa heidät.

Keskiyön lapset ja muut 1980-luvun ja 1990-luvun ensimmäisen puoliskon ”rushdie-stepheniläiset romaani historiankirjoituksena” -teokset osallistuivat vahvasti Intian historiankirjoitusta koskeviin keskusteluihin ja historian uudelleenkirjoittamiseen. Keskeistä tälle trendille oli problematisoida länsimaisia historiankirjoituksen malleja ja niiden hallitsevuutta Intian historiaa kirjoitettaessa sekä tuottaa Intian menneisyyttä koskevaa ymmärrystä. Teoksilla on yhteyksiä aikansa historiankirjoituksen suuntauksiin, kuten Subaltern Studies -ryhmän kirjoituksiin, mutta kaunokirjallisuus on myös akateemista historiankirjoitusta vapaampi haastamaan vanhoja malleja sekä leikkimään ja kokeilemaan uusilla muodoilla, koska sillä ei ole samanlaisia objektiivisuuden ja totuudenmukaisuuden vaatimuksia. Näissä teoksissa vapaus kokeilla on näkynyt muun muassa kerronnan muodossa sekä leikkisässä myyttien käytössä. Rushdie ja Tharoor molemmat käyttävät myyttejä esittäessään yhteiskunnallista ja poliittista kritiikkiä Intian johtajia kohtaan. He myös tuovat esiin myyttien historiallista paino-

arvoa ja korostavat niiden merkitystä Intian menneisyyden tulkinnassa toisin kuin länsimainen historiografia, joka on pyrkinyt vahvasti erottamaan myytit historiankirjoituksesta.

1980- ja 1990-luvun intialaiset englanninkieliset romaanit toimivat myös keskeisenä Intian kulttuuri(e)n näyteikkunana länteen. Ennen Intian talouden avautumista vuonna 1991 ja sen jälkeistä moninaisten intialaisten kulttuurintuotteiden laajempaa leviämistä ja esimerkiksi Bollywood-elokuvien suosiota länsimaissa intialaisen englanninkielisen romaanin voi katsoa toimineen eräänä keskeisenä intialaista kulttuuria länteen levittävänä ja Intiaa lännelle selittävänä kanavana. Englanniksi kirjoittavat romaanikirjailijat ovat olleet tietoisia roolistaan Intian tulkkeina länsimaissa – muilla Intian kielillä kirjoitettua kaunokirjallisuutta käännettiin varsinkin 1980- ja 1990-luvulla vähän eurooppalaisille kielille. Myytit ja vanhan intialaisen kirjallisen ja suullisen kertomaperinteen käyttö länsimaissa tutussa lajityypissä, romaanissa, tutustutti länsimaisia lukijoita myös intialaiseen kirjalliseen perinteeseen ja haastoi esimerkiksi brittien Intia-romaanien kuvaukset. Länsimaisen historiankirjoituksen perinteen ja Intian historiattomuutta koskevien näkemysten hallittua pitkään Intian historiankirjoitusta intialaiset englanninkieliset romaanit toivat myös esiin intialaisia tapoja käsitellä menneisyyttä ja korostivat vallinneiden historiatulkintojen eurosentrisyyttä.

Viitteet

¹ "I had been mysteriously handcuffed to history, my destinies indissolubly chained to those of my country." (MC 3.) Artikkelin kaikki suomennokset muista lähteistä kuin *Keskijön lapset* -romaanista ja Saidin *Orientalismista* ovat omiani.

² "I am trying to stop being mystifying. Important to concentrate on good hard facts. But which facts? One week before my eighteenth birthday, on August 8th, did Pakistani troops in civilian clothing cross the cease-fire line in Kashmir and infiltrate the Indian sector, or did they not? In Delhi, Prime Minister Shastri announced 'massive infiltration... to subvert the state'; but here is Zulfikar Ali Bhutto, Pakistan's Foreign Minister, with his riposte: 'We categorically deny any involvement in the rising against tyranny by the indigenous people of Kashmir.'" (MC 404–405.)

³ "For every tale I have told you, every perception I have conveyed, there are a hundred equally valid alternatives I have omitted and of which you are unaware. I make no apologies for this. This is my story of the India I know, with its biases, selections, omissions, distortions, all mine. But you cannot derive your cosmogony from a single birth, Ganapathi. Every Indian must for ever carry with him, in his head and heart, his own history of India."

⁴ "Question, Ganapathi. Is it permissible to modify truth with a possessive pronoun? Questions Two and Three. How much may one select, interpret and arrange facts of the living past before truth is jeopardized by inaccuracy?"

⁵ "I told you the truth [-] Memory's truth, because memory has its own special kind. It selects, eliminates, alters, exaggerates, minimizes, glorifies, and vilifies also; but in the end it creates its own reality, its heterogeneous but usually coherent version of events; and no sane human being

ever trusts someone else's version more than his own." (MC 253.)

⁶ "[--] the most exalted of possibilities; the feasibility of the chutnification of history; the grand hope of the pickling of time!" (MC 548.)

⁷ "To pickle is to give immortality, after all: fish, vegetables, fruit hang embalmed in spice-and-vinegar; a certain alteration, a slight intensification of taste, is a small matter, surely? The art is to change the flavour in degree, but not in kind; and above all (in my thirty jars and a jar) to give it shape and form – that is to say, meaning." (MC 550.)

⁸ "This foul substance is called what?

The foul substance is called History.

And its opposite?

Is the Chronicle.

Which may be illustrated?

Profusely.

Is colourful?

In the extreme.

[--]

Does it usher in a new age?

It ushers in an age of promise.

Which is the end of what lie?

It is the end of Historie."

⁹ "[--] time, in my experience, has been as variable and inconstant as Bombay's electric power supply [--] no people whose word for "yesterday" is the same as their word for "tomorrow" can be said to have a firm grip on the time [--]" (MC 123.)

¹⁰ "History, Ganapathi – indeed the world, the universe, all human life, and so, too, every institution under which we live – is in a constant state of evolution. The world and everything in it is being created and re-created even as I speak, each hour, each day, each week, going through the unending process of birth and rebirth which has made us all. India has been born and reborn scores of times, and it will be reborn again. India is for ever; and India is forever being made."

¹¹ "[--] a cathartic process of regeneration, another stage in this endless cycle; a flowing dance of creation and evolution [--]"

¹² "[--] instinctive Indian sense that nothing begins and nothing ends. That we are all living in an eternal present in which what was and what will be is contained in what is."

¹³ "Think of this: history, in my version, entered a new phase on August 15th, 1947 – but in another version, that inescapable date is no more than one fleeting instant in the Age of Darkness, Kali-Yuga, in which the cow of mortality has been reduced to standing, teeteringly, on a single leg! Kali-Yuga – the losing throw in our national dice-game; the worst of everything; the age when property gives a man rank, when wealth is equated with virtue, when passion becomes the sole bond between men and women, when falsehood brings success (is it any wonder, in such a time, that I too have been confused about good and evil?)... began on Friday, February 18th, 3102 B.C.; and will last a mere 432,000 years! Already feeling somewhat dwarfed, I should add nevertheless that the Age of Darkness is only the fourth phase of the present Maha-Yuga cycle which is, in total, ten times as long; and when you consider that it takes a thousand Maha-Yugas to make just one day of Brahma, you'll see what I mean about proportion." (MC 233.)

¹⁴ ”Jokainen suuri maailmankausi on eri pituinen: *kritayuga* kestää aamu- ja iltahämärineen yhteensä 4 800, *tretāyuga* 3 600, *dvāparayuga* 2 400 ja *kaliyuga* 1 200 jumalten vuotta (ks. Parpola 2005, 122–124).”

¹⁵ ”India is not an underdeveloped country but a highly developed one in an advanced state of decay [--].”

¹⁶ ”A priest in England calculated it. I forget his name. He considered all available scriptural evidence and worked it out – four-thousand six hundred and sixty-two years.”

¹⁷ ”Wrong [--] The Brahmins say creation is without beginning and without end.”

¹⁸ ”[--] the Great Cycles follow each other, the smaller cycles within, wheels within wheels, creation, construction, chaos, destruction. Many universes exist beside each other, each with its own Brahma; this is the wheel, immense, beyond the grasp of conception [--]”

¹⁹ ”It weighs on me like a great stone. It crushes me. [--] It’s endless [--].”

Lähteet

AFZAL-KHAN, FAWZIA 1993: *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel: Genre and Ideology in R. K. Narayan, Anita Desai, Kamala Markandaya, and Salman Rushdie*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

ANDERSON, BENEDICT 1991/1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. London: Verso.

ANKERSMIT, F. R. 1989: Historiography and Postmodernism. *History & Theory* 28 (2), 137–153.

BANERJEE, MITA 2002: *The Chutneyfication of History: Salman Rushdie, Michael Ondaatje, Bharati Mukherjee and the Postcolonial Debate*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.

BOOKER, M. KEITH 1999: *Midnight’s Children, History, and Complexity: Reading Rushdie after the Cold War. Critical Essays on Salman Rushdie*. Ed. M. K. Booker. New York: G. K. Hall & Co.

CHAKRABARTY, DIPESH 1992: Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts? *Representations* 37 (Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories), 1–26.

CHAKRABARTY, DIPESH 2000: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

CHAKRAVARTY, SUMITA S. 1993: *National Identity in Indian Popular Cinema, 1947–1987*. Austin: University of Texas Press.

CHANDRA, VIKRAM 2001: *Red Earth and Pouring Rain*. New Delhi: Penguin Books.

CRAVEN, PETER, MICHAEL HEYWARD & PENNY HUESTON 1985: Interview with Salman Rushdie. *Scripta* 3 (2–3), 107–126.

DESHPANDE, MADHAV 1979: History, Change and Permanence: A Classical Indian Perspective. *Contributions to South Asian Studies 1*. Ed. Gopal Krishna. Delhi: OUP.

FRANK, KATHERINE 1996: Mr. Rushdie and Mrs. Gandhi. *Biography: An Interdisciplinary Quarterly* 19 (3), 245–258.

- GANDHI, LEELA 1998: *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GHOSH, BISHNUPRIYA 2004: *When Borne Across: Literary Cosmopolitics in the Contemporary Indian Novel*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press.
- GOTTLÖB, MICHAEL (ED.) 2003: *Historical Thinking in South Asia: A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present*. New Delhi: Oxford University Press.
- HEEHS, PETER 1994: Myth, History, and Theory. *History & Theory* 33 (1), 1–19.
- HEEHS, PETER 2003: Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography. *History and Theory* 42 (2), 169–195.
- HIRSCH, BERND 2001: *Geschichte und Geschichten: Zum Verhältnis von Historizität, Historiographie und Narrativität in den Romanen Salman Rushdies*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
- HUTCHEON, LINDA 1996: *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.
- IGGERS, GEORG G. & Q. EDWARD WANG WITH CONTRIBUTIONS FROM SUPRIYA MUKHERJEE 2008: *A Global History of Modern Historiography*. Harlow: Pearson Education Limited.
- INDEN, RONALD B. 1990: *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- JOUKKI, JUKKA 2006: Orientalism and India. *J@rgonia*. 8/2006. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-20095111570>.
- KORTENAAR, NEIL TEN 2004: Salman Rushdie. *A Companion to Indian Fiction in English*. Ed. Pier Paolo Picciucco. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.
- LAL, VINAY 2003: *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- LIPSCOMB, DAVID 1991: Caught in a Strange Middle Ground: Contesting History in Salman Rushdie's *Midnight's Children*. *Diaspora* 1 (2), 163–189.
- MAJUMDAR, R. C. 1961: Ideas of History in Sanskrit Literature. *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. Ed. C.H. Philips. London: Oxford University Press.
- MAJUMDAR, R. C. 1970: *Historiography in Modern India*. Bombay: Asia Publishing House.
- MEE, JON 2000: History in a pickle? *The Fiction of St Stephen's*. Ed. Aditya Bhattacharjea & Lola Chatterjee. Delhi: Ravi Dayal.
- MUKHERJEE, MEENAKSHI 2004/2000: *The Perishable Empire: Essays on Indian Writing in English*. New Delhi: Oxford University Press.
- NANDY, ASHIS 1995: History's Forgotten Doubles. *History and Theory* 34 (2), 44–66.
- NANDY, ASHIS 2012/1983: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press.
- PARPOLA, ASKO 2005: Uskonto ja filosofia. *Intian kulttuuri*. Toim. Asko Parpola. Helsinki: Otava.
- PRAKASH, GYAN 1990: Writing Post-Orientalist Histories of the Third World:

Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History* 32 (2), 383–408.

PRAKASH, GYAN 1994: Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *The American Historical Review* 99 (5), 1475–1490.

REGE, JOSNA E. 1997: Victim into Protagonist? *Midnight's Children* and the Post-Rushdie National Narratives of the Eighties. *Studies in the Novel* 29 (3), 342–375.

RUSHDIE, SALMAN 1991/1981: *Midnight's Children*. New York: Penguin Books.

RUSHDIE, SALMAN 2010: *Keskiyön lapset (Midnight's Children, 1981)*. Suom. Arto Häilä. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

SAID, EDWARD W. 2011: *Orientalismi (Orientalism, 1978)*. Suom. Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus University Press.

SARKAR, SUMIT 2002: *Beyond Nationalist Frames: Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

SEALY, I. ALLAN 1999/1988: *The Trotter-Nama*. New Delhi: IndiaInk.

SHAH, NILA 2003: *Novel as History: Salman Rushdie, Shashi Tharoor, Rohinton Mistry, Vikram Seth, Mukul Kesavan*. New Delhi: Creative Books.

SRIVASTAVA, ARUNA 1991: "The Empire Writes Back": Language and History in *Shame* and *Midnight's Children*. *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Ed. Ian Adam & Helen Tiffin. New York & London: Harvester Wheatsheaf.

THAPAR, ROMILA 1986: Society and Historical Consciousness: The Itihāsa-Purāna Tradition. *Situating Indian History*. Ed. Sabyasachi Bhattacharya & Romila Thapar. Delhi: Oxford University Press.

THAROOR, SHASHI 1990: Yoking of Myth to History. *Littcrit* 16 (1–2), 5–8.

THAROOR, SHASHI 1993/1989: *The Great Indian Novel*. New York: Arcade Publishing.

TRIVEDI, HARISH 2000: Epilogue/Epitaph. *The Fiction of St Stephen's*. Ed. Aditya Bhattacharjea & Lola Chatterjee. Delhi: Ravi Dayal.

TRIVEDI, HARISH 2006: Post-colonial hybridity: *Midnight's Children*. *Literature and Nation: Britain and India 1800–1990*. Ed. Richard Allen & Harish Trivedi. Abingdon, Oxon: Routledge in association with the Open University.

WEICKGENANNT, NICOLE 2009: *Salman Rushdie and Indian Historiography: Writing the Nation into Being*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

YOUNG, ROBERT 1990: *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.