

Syntipukki Bharati Mukherjeen romaaneissa *Desirable Daughters* ja *The Tree Bride*



Nana Arjopalo

René Girardin tuotanto on saanut ristiriitaisen vastaanoton, mutta hänen kirjallisuuden-tutkimuksen parissa tekemänsä, inhimillisen toiminnan mimeettistä luonnetta koskevan työn merkitys on kiistaton. Artikkelini tutkii syntipukkimekanismin ilmentymistä Bharati Mukherjeen 2000-luvun romaaneissa. Girardin teoria havainnollistaa yhteisöille ominaisia lainalaisuuksia väkivallan synnyssä ja ajautumisessa koston kierteeseen. Mukherjeen Intian lähihistoriaan sijoittuva tarina kuvaa epätavallista ja tinkimätöntä naista, joka valikoituu syntipukiksi kahdesti elämänsä aikana.

Girardin usean vuosikymmenen aikana rakentama kirjallisuudentutkimusta, kulttuuriantropologiaa ja teologiaa yhdistävä teoria kulttuurin ja väkivallan synnyssä sai alkunsa kaunokirjallisten teosten analyysistä. Girardin näkökulmassa kirjallisuuden ainutlaatuisuus piilee sen kyvyssä sovittaa yhteen yleisen ja yksilöllinen tavalla, johon filoso-

fia ei helposti pysty (Doran 2008, xxv). Teoksessaan *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure* (*Mensonge romantique et vérité romanesque* 1961) Girard esittää väitteen ihmisen halun mimeettisestä luonteesta ja analysoi tätä imitoitua halua väkivallan lähteenä käyttäen perusteluna havaintojaan viiden kirjailijan (Cervantesin,

Stendhalin, Flaubertin, Proustin ja Dostojevskin) tuotannosta.

Girard esittää teoriansa universaalisti pätevänä, mutta hänen valitsemansa teokset mimeettisen teorian perustana ja väkivaltateorian myöhempi kristillinen painotus uhkaavat tehdä teoriasta varsin eurosentrisen. Myös naisten osuus kirjailijoiden joukossa sekä analysoitavissa

teksteissä jää pieneksi. Tämä Girardin sokea piste on lähtökohta pyrkimykseläni selvittää, kuinka hänen väkivalta-teoriaansa ja kuvaamaansa syntipukkimekanismissa voidaan hyödyntää Bharati Mukherjeen (1940–2017) romaaneissa esiintyvän väkivallan analyysissa. Mitä hyötyä René Girardin väkivaltateorias-ta on intialaisamerikkalaisen kirjallisuuden tutkimukselle?

Suomalaisessa Girard-tutkimukses-sa Hanna Mäkelän väitöskirja *Narrated Selves and Others: A Study of Mimetic Desire in Five Contemporary British and American Novels* (2014) on osoittanut mimeettisen teorian käyttökelpoisuuden myös nykykirjallisuuden analysoin-nissa vanhojen klassikoiden tarkastelun lisäksi. Aiempaa tutkimusta Girardin teorian soveltamisesta intialaisamerikkalaiseen kaunokirjallisuuteen ei tiettävästi ole. Lukemalla väkivaltaa käsitteleviä kaunokirjallisia tekstejä mimeettisen teorian kautta voidaan mahdollisesti oppia ymmärtämään joitakin ihmisyyden ja yhteisöllisen elämän haasteita. Yhteisöllisen elämän perusmekanismien ja niihin sisältyvien ongelmien kuvaajana Girardin mimeettistä teoriaa voidaan pitää hyvin ajankohtaisena, kun yhteisöt eri puolilla maailmaa yhä pyristelevät väkivallan noidankehässä. Mukherjeen kuten muidenkin intialaisamerikkalaisten kirjailijoiden tekstien

tutkimuksessa painopiste on ollut postkoloniaalisessa lähestymistavassa, joka on keskittynyt lähinnä sosiorealistisiin tulkintoihin esimerkiksi globalisaation seurauksista, vähemmistöidentiteettien muodostumiseen vaikuttavista tekijöistä sekä siirtolaisuuden erilaisista vaikutuksista eri väestöryhmiin. Sarah Lawson Welsh (2010, 165) huomauttaa, että postkoloniaalisen kirjallisuuden esteettiikkaa painottavat luennat usein sivuutetaan kokonaan tai nähdään vastakaisina niille tulkinoille, jotka korostavat postkoloniaalisten tekstien eettistä tai poliittista luonnetta. Postkoloniaalisen kirjallisuudentutkimuksen parissa on kuitenkin viime vuosina herännyt kiinnostus siirtyä sosiorealistisesta sisällöntutkimuksesta genrelle ominaisen muodon etsimiseen ja määrittelymiseen, tai ainakin kyseisen kirjallisuusgenren muutoseikkojen huomioimiseen sosiorealististen tulkintojen rinnalla (ks. esim. Boehmer 2010, 171–181; Ng 2012, 235–252).

Elleke Boehmer (2010, 171) ehdottaa, että mikäli postkoloniaalista kirjallisuutta lähestyttäisiin rohkeammin teoreettis-esteettisestä näkökulmasta eikä ainoastaan poliittisista lähtökohdista, olisi mahdollista saavuttaa kokonaisvaltaisempi kuva postkoloniaalisten tekstien tyypillisistä muutoseikoista ja piirteistä sekä niiden merkityksestä koko tieteen-

haaran kehitykselle. Aasialaisamerikkalaiset kirjailijat ovat ilmaisseet ulkopuolisuutta ja epätasapainoista tai pirista-leista kulttuuri-identiteettiä tehokkaasti realismin keinojen kautta, mutta vähemmistöjen kokemaa sosiopoliittinen dissonanssi, kuten rasismi tai kuulumattomuuden tunteet, voidaan lisäksi kokea myös alitajunnan tasolla (Ng 2012, 235). Ngin (mt., 235–237) näkemyksen mukaan aasialaisamerikkalaisen kirjallisuuden tutkimuksessa vallitseva sosiorealistinen tulkintatapa on ehdottomasti hyödyllinen, mutta kyseiseen lähestymistapaan tukeutumisessa piilee vaara, että tekstejä luetaan ainoastaan kirjailijan etnistä ryhmää edustavina teoksina. Mikäli tekstejä lähestytään ainoastaan niiden kulttuurisen kontekstin kautta, voi tulkinta sortua eksotisointiin ja orientalismiin (ks. Said 1978), vaikka lukijan pyrkimys olisikin täysin päinvastainen, Ng (2012, 237) varoittaa. Yhtenä ratkaisukeinona hän ehdottaa, että aasialaisamerikkalaisen kaunokirjallisuuden analyysissa hyödynnettäisiin enemmän psykologisia lähestymistapoja ja psykoanalyttista kirjallisuudentutkimusta, sillä tarinan henkilöahmojen psykologisten ulottuvuuksien purkamisen voi tarjota syvemmän ja empaattisemman ymmärryksen myös sosiologisista tekijöistä – esimerkiksi kulttuurista, uskonnosta ja maailmankatsomuksesta

– jotka vaikuttavat heidän identiteetteihinsä (mt., 239).

Ngin näkemys on erityisen relevantti tässä artikkelissa tarkasteltavien Mukherjeen romaanien *Desirable Daughters* (2002) ja *The Tree Bride* (2004) kohdalla. Teoksissa kuvattu väkivallan kierre ei mielestäni selity ainoastaan postkoloniaalisen teorian avulla, jolloin fokus on kolonialismin poliittisissa valtarakenteissa ja intialaisten toiseuttamisessa brittien toimesta. Postkoloniaalinen teoria auttaa selittämään valtarakenteita väkivallan mahdollistajana, mutta itse väkivallan olemukseen tai syntyyn ihmisyhteisöissä se ei varsinaisesti pureudu. Lisäksi Girardin mimeettisen halun teoria on selitysovoimainen myös Mukherjeen romaanien maailman – tyylilajiltaan realistisessa kaunokirjallisuudessa poikkeuksellisen – symmetrisyyden ja fatalismin tulkinnassa. Mimeettinen halu ja sen seuraukset kietovat kahden suvun henkilöhahmojen historian ja nykytilanteen tiiviisti toisiinsa, muistuttaen samalla henkilökohtaisista motiiveista poliittisena näyttäytyvän ideologian – kuten kansainvälisen terrorismin – taustalla. Mimeettisen halun teoria auttaa ymmärtämään romaaneissa kuvattua väkivallan ja koston kierrettä, joka ei selity esimerkiksi perheiden eri uskontojen tai yhteiskuntaluokkien välisillä eroilla.

Myöskään postkoloniaalinen teoria ei ole välttynyt moitteilta eurosentristä. Anne McClintock (1992, 85) toteaa postkolonialismin olevan teorian ongelmallinen, sillä se ryhmittää maailman yhden binaarisen opposition ympärille: koloniaalinen/postkoloniaalinen. Aijaz Ahmad (1995, 7) huomauttaakin, että Euroopan ulkopuolelta tarkasteltuna kolonialismille annettu merkitys voi olla hyvin erilainen; Intiassa kolonialismin sosiaalisista ja kulttuurisista vaikutuksista on mahdotonta vetää suoria johtopäätöksiä, sillä esimerkiksi sukupuoli, kasti ja luokkaerot ovat kietoutuneet tiiviisti niin kolonialismiin kuin sitä edeltävään ja sen jälkeeseenkin aikakauteen. Postkoloniaalinen tutkimuskenttä on erityisesti 2000-luvulla kehittynyt moniulotteiseksi, ja sisältää niin globalisaation kuin historian, politiikan, sukupuolen, runouden, ympäristön, rodun, kansallisuuden, monikulttuurisuuden ja käännöstieteen tutkimustakin (Boehmer & Chaudhuri 2011, 2). On perusteltua pohtia, jättääkö tutkimuskentän laajeneminen postkoloniaalille lähestymistavalle enää riittävää tulkinnallista voimaa, vai onko postkolonialismista tullut liian pirstaleista, jotta sitä voitaisiin enää pitää yhtenäisenä teoreettisena lähestymistapana (mt., 2). Ania Loomba (2005, 3) muistuttaa, että postkoloniaalista teoriaa tulee raken-

taa alueellinen heterogeenisuus huomioon ottaen, mutta tämän ei silti tulisi estää löytämästä yhtäläisyyksiä ja lainalaisuuksia postkoloniaalisista valtioista. Postkolonialismi voidaankin tulkita jatkumona, jossa sekä muutos että menneisyys ovat aina läsnä. Postkoloniaalisen tutkimuskentän kyky itsekritiikkiin ja uusiin tieteenaloihin mukautuminen ovat estäneet taantumisen ja antaneet lähestymistavalle uutta elinvoimaa (Wilson & Ringrose 2016, xii). Euroopan ulkopuolisesta perspektiivistä tarkasteltuna postkoloniaalisen lähestymistavan kolonialismille antama merkitys yksittäisten valtioiden historiassa sekä niiden asukkaiden kaunokirjallisten teosten tulkinnassa on mahdollisesti kuitenkin liian suuri. Intian monituhatuotista historiaa ja kirjallisuutta tulee tarkastella laajemmastakin näkökulmasta kuin eurooppalaisten kolmesataavuotisen läsnäolon kautta.

Postkoloniaalisen kirjallisuudentutkimuksen haasteita silmällä pitäen Bharati Mukherjeen romaanit ovat otollinen tarkastelukohde: ne koettelevat länsimaalaista lineaarista aikäkäsitystä kuvattaen syklistä, kuinka menneisyyden konfliktit manifestoituvat henkilöhahmojen nykyarjessa – konfliktit, joiden juuret ovat kolonialismia syvemmällä. Samalla *Desirable Daughters* ja *The Tree Bride* herättävät pohtimaan myös kolo-

niaalisen aikakauden mutkikkaita valtasuhteita yksilökokemusten kautta.

Girard, Mukherjee ja myyttinen Bengal

Yksinkertaistettuna René Girardin mimeettinen teoria on kuvaus mimeettisestä halusta inhimillisen toiminnan liikkeellepanevana voimana sekä tästä perustavanlaatuisesta taipumuksesta aiheutuvista seurauksista (ks. esim. Girard 1976, 7–17). Girardin mukaan ihmisen tahto saada jotakin tai tulla joksikin on matkittua: haluamme sitä mitä muutkin ja vain sellaisen kohteen, jonka joku muukin jo haluaa. Kilpailu samasta kohteesta johtaa konfliktiin, mikä taas johtaa väkivaltaan. Väkivalta kostetaan väkivallalla, johon vastataan jälleen uudella iskulla, ja koston kierteestä tulee lopulta päättymätön. Teoksessaan *Väkivalta ja Pyhä (La Violence et le sacré)*, 1972) Girard esittää, että tätä kierrettä hillitsee ja säännöstelee (mutta ei lopullisesti pysäytä) rituaaliskonto sijaisuhrin kautta etsimällä yhden kohteen, johon koko yhteisö kohdistaa aggressionsa. Syntipukiksi valikoituu yleensä yhteisön sisältä yksilö, joka koetaan jollakin tavalla poikkeavaksi tai ulkopuoliseksi, tai vihollinen yhteisön ulkopuolelta. Väkivallan kanavoituessa syntipukkiin harmonia palautuu yhteisöön, mutta vain väliaikaisesti.

ti. Yhteisö ei ole tietoinen oman toimintansa lainalaisuuksista, vaan syntipukkimekanismissa on kyse väärintunnistamisesta. Väkivallan kierteestä vapautuminen edellyttäisi Girardin mukaan syvempää ymmärrystä väkivallan olemuksesta ja syntipukin viattomuudesta.

Myöhemmissä teoksissaan *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) ja *Le Bouc émissaire* (1982) Girard tarjoaa hengellistä heräämistä mimeettisen halun synnyttämän ja syntipukkimekanismin kautta purkautuvan väkivallan otteesta vapautumiseksi. Ratkaisu on herättänyt arvostelua akatemian sekulaarisessa perinteessä. Lisäksi Girardin teorian on kritisoitu rakentuvan enemmän metafyykselle kuin tieteelliselle perustalle, ja joitakin hänen näkemyksiään on pidetty reduktiivisina, vanhanaikaisina ja riittämättömästi empiirisestä aineistosta johdettuina (ks. esim. Fleming 2004, 157–164; Kirwan 2004, 6–10, 87–111). Osansa kritiikistä on saanut myös Girardin itsevarma, mutta monisanainen ja polveileva kirjoitustyyli. Michael Kirwan (2004, 7) huomauttaa, että Girardilla oli usein tapana päivittää ja tarkentaa näkemyksiään jälkepäin muun muassa haastatteluisissa, jotka eivät kuitenkaan enää tavoittaneet yhtä suurta lukijakuntaa kuin hänen pääteoksensa.

Bharati Mukherjeeta on pidetty intialaistaustaisten maahanmuuttajien –

erityisesti naisten – toiseuden kokemusten tulkkina, ja etenkin hänen romaaniaan *Jasmine* (1989) on analysoitu feministisen intialaisen diasporakirjallisuuden avainteoksena. Mukherjee itse taisteli kategorisointia vastaan, ja vaikka Intia onkin hänen teoksissaan vahvasti läsnä, hän ei kokenut olevansa koditon ja juureton, vaan piti Yhdysvaltoja kotimaanaan (Lavigilante 2014).

Mukherjee sanoutui irti monille intialaistaustaisille kirjailijoille, esimerkiksi Anita Desaille, Vikram Sethille, Rohinton Mistrylle ja Amitav Ghoshille tyypillisestä nostalgisen retrospektiivisestä näkökulmasta Intiaan ja keskittyi sen sijaan kuvaamaan intialaistaustaisten henkilöhahmojensa kokemuksia nykypäivän Yhdysvalloissa (Coward 2006, 72). Mukherjee ei vältellyt poliittisiin aiheisiin tarttumista, mutta globaaleja ilmiöitä kuten muuttoliikettä tai kansainvälistä terrorismia kuvatessaan hänen lähestymistapansa kaunokirjallisisissa teoksissa oli hienovarainen. Teosten poliittisuus ei ole alleviivaavaa, vaan maahanmuuttajataustaisia henkilöhahmoja koskettavat globaalit ilmiöt ovat läsnä implisiittisesti.

Suomalaisessa tutkimuskentässä Mukherjeen tuotantoa on tarkasteltu muun muassa diasporaidentiteettien muodostumisen ja olemuksen näkökulmasta (Kuortti 2007), muuttuvien naisidentiteettien

kuvauksena (Ahokas, 2008) sekä kodin merkityksen, globaalin liikkuvuuden ja transnationaalisen identiteetin kautta (Nyman 2009). Aiempi tutkimus romaanista *Desirable Daughters* on keskittynyt kertojaan transnationaalisen naisshahmona ja hänen identiteettinsä performatiivisuuteen diasporan monipaikallisuudessa (ks. esim. Ahokas 2008; Kardux & Einsiedel 2010; Miller 2004; Nyman 2009), kun taas tämän artikkelin kannalta keskeiseen hahmoon, Tara Lataan, on viitattu lähinnä ohimennen. Jälkimmäisestä romaanista *The Tree Bride* on tiettävästi vain vähän aiempaa tutkimusta.

Bharati Mukherjeen teokset *Desirable Daughters* ja *The Tree Bride* sijoittuvat kahteen eri maailmankolkkaan ja aikakauteen. Romaaneissa kahden Taranimisen henkilöahmon tarinat kulkevat rinnakkain, ensimmäisen 1800- ja 1900-luvun vaihteen Bengalissa ja toisen 2000-luvun San Franciscossa. Ensimmäinen Tara on jälkimmäisen kaukainen sukulainen, hänen isoäitinsä isän sisarpuoli. Naisten rinnakkaiset elämänpolut havainnollistavat, kuinka sovinnon tekeminen oman menneisyytensä kanssa on väistämätön vaihe kasvamisessa tiedostavaksi ihmiseksi, mutta ehkä vielä kiinnostavampaa niissä on kuvaus naisen valinnanvapaudesta tai sen rajoitteista 1800-luvun patriarkalisessa kyläyhteisössä ja nykypäivän Yhdysval-

loissa. Tara Lata on eräänlainen protofeministi, joka pystyy elämään yllättävän vapaata elämää 1800-luvun lopun Intiasa, kun taas Tara Chatterjee on sulkenut itsensä näkymättömään häkkiin, jossa hän elää muiden (lähinnä miesten) ohjailtavana länsimaalaistuneen nykynaisen näennäisestä vapaudestaan huolimatta. Rinnastaessaan kahden Taran tarinat Mukherjeen romaani pohtii myös yhteyttä kodin ja identiteetin rakentumisen välillä. Moderni Tara on koko ajan liikkeessä, kun taas Tara Lata ei poistu kotitalonsa muurien sisältä yli kuuteenkymmeneen vuoteen.

Tarinan ensimmäisen osan eli *Desirable Daughtersin* alkutilanteessa kertojan, Tara Chatterjeen, avioliitto intialaisen mobiilitekniologiamiljonäärin kanssa on ajautunut karille ja Tara asuu teinikäisen poikansa Rabin kanssa kahden San Franciscossa. Tara on kirjailija, joka valmistelee suvussa kulkeviin tarinoihin ja vanhoihin asiakirjoihin perustuvaa romaania kaimastaan Tara Lata Gangoolysta. Peilattaessaan omaa ja sukunsa historiaa sekä niiden yhtymäkohtia Intian historiaan Tara käy dialogia totuutena yleisesti hyväksytyyn historialliseen narratiiviin ja omien ja muiden perheenjäsentensä muistojen välillä. Tara itse kuvaa kirjoittamisensa tarkoitusta seuraavasti: ”Kun ystäväni, lapseni tai sisareni kysyvät minulta miksi, vastaan tutkivani

tietoisuuden rakentumista. Sinun tietoisuutesiko? he kiusaavat, mihin vastaan: Ei. Sinun.” (*Desirable Daughters*, 5.)¹ Kun Taran kotiin ilman ennakkovaroitusta ilmestyy nuori mies, joka väittää olevansa tämän vanhimman sisaren avioton poika, Tara ajautuu kriisiin, joka saa hänet kyseenalaistamaan paitsi oman käsityksensä menneestä myös identiteettinsä perustan.

Tara Lata Gangooly asuu pienessä Mishtigunjin kyläyhteisössä Itä-Bengalissa (nykyisen Bangladeshin alueella). Tytön tarina alkaa vuonna 1879, jolloin hän on viisivuotias ja juuri avioitumassa kolmetoistavuotiaan sulhasensa kanssa. Yllättäen Taran sulhanen kuolee käärmepuremaan matkalla häihin. Sulhasen perhe syyttää tapahtuneesta Taraa ja perheen isä Surendranath Lahiri vaatii tytön myötäjäisiä ja parin häälahjoja hyvitykseksi poikansa kuolemasta. Välttyäkseen maksamasta, säästääkseen Taran sosiaalisen hylkiön kovalta kohtalolta ja pelastaakseen perheensä maineen Taran isä Jai Krishna Gangooly päättää etsiä tyttärelleen pikaisesti uuden sulhasen. Jai Krishna ymmärtää, että Taraa odottaisi hinduyhteisössä vain hiukan leskeä parempi asema naisena, joka ei pääsisi koskaan naimisiin muille aiheuttamansa epäonnen vuoksi, eikä Jai Krishnan mielestä hänille ennustettua suotuisaa hetkeä myöskään kannata hukata.

Jai Krishna näyttää tyttärensä perinteisin hinduseremonioin kylää ympäröivän viidakon massiivisen puun kanssa. Puun tavoin Tara pysyy koko loppuelämänsä juurtuneena isänsä taloon, mutta elää vailla avioliiton velvoitteita ja henkisesti vapaammin kuin romaanissa kuvattun aikakauden intialaiset vaimot ja äidit. Käännös on yllättävä ja paradoksaalinen, sillä kuten Katherine Miller (2004, 65) toteaa, niin Mukherjeen aiemmat tekstit kuin feministinen kirjallisuudentutkimuskin yhdistävät naisidentiteettien rakentumisen usein kokemuksiin kodista rajoittavana tilana. Naisidentiteetit Mukherjeen teoksissa ovat usein performatiivisia, koostuen kokoelmasta tekojen toistoja (ks. esim. Butler 1999, 179) ja vastaavat myös Stuart Hallin (1994, 222–230) ajatuksia diasporaidentiteeteistä muuttuvina positioina. Voisi olettaa, että kodin seinien sisäpuolella eläminen tuottaisi lukitun naisidentiteetin, joka on koloniaalisessa ja patriarkaalisessa yhteisössä alistettu. Mukherjeen romaanin tarjoama näkemys on monipuolisempi, sillä ympäröivistä muureista huolimatta koti ei kuitenkaan ole Taralle vankila. Kuvatessaan pientä Taraa hääkulkueessa Mukherjee ottaa kantaa lapsiavioliittojen vääryyteen kertojansa kautta, joka toteaa: ”Aivan kuin historian kaikki suru, kaikki se, mikä yhteiskunnassa on epäoikeudenmukaista ja

uskonnossa julmaa olisi laskeutunut hänen ylleen.” (*Desirable Daughters*, 4.)² Vaikka Taran avioliitto ei suunnitellussa muodossa toteudukaan, Mukherjee nostaa esiin tärkeän ajanjakson Intiassa Tara Latan ja hänen perheensä kautta. Ketu Katrak (2006, 174–176) kirjoittaa lapsiavioliittojen olleen 1800-luvun Intiassa yleinen tapa varmistaa lapsille sopiva puoliso tulevaisuutta varten jo ennen puberteettia. Sulhasen perhe sai avioliitosta myös taloudellista hyötyä myötäjäisten muodossa. Lapsiavioliittojen käytäntöä puolustettiin sillä, että hääseremonia oli kihlauksen kaltainen ja avioliiton täytönpano tapahtui vasta tytön puberteetin alettua (Forbes 1996, 85). Avioliitoille asetettiin alaikäraja vuonna 1929, tytöille neljätoista ja pojille kahdeksantoista vuotta, mutta ratkaisu oli eri sidosryhmien välinen kompromissi, eikä säädöksessä mainittu lainkaan suojaikärajaa. Geraldine Forbesin mukaan muslimijohtajat vaativat, että islaminuskoiset rajattaisiin kokonaan säädöksen ulkopuolelle. Säädöstä ei muutettu, mutta sen toteutumista ei myöskään valvottu millään tavalla. Avioliitot kiellettiin Intiassa alle kahdeksantoistavuotiailta tytöiltä ja alle kaksikymmentävuotiailta pojilta vuonna 1978. (Mt., 87–89.)

Lapsiavioliittokysymyksen lisäksi naisten oikeuksista tuli Intiassa merkittävä kiistakapula kolonialismin viimei-

sinä vuosikymmeninä ja naisesta maan äitinä myös kansallisvaltion symboli itsenäisyyستاistelussa (ks. esim. Thapar 1993). Britit olivat omaksuneet ajatuksen naisen asemasta sivistyneen yhteiskunnan mittarina (Thapar 1993, 82; Forbes 1996, 13). Naisen aseman parantamisesta Intiassa tuli keino oikeuttaa imperialismi, ikään kuin sen avulla voisi todistaa brittien moraalisen ylemmyyden ja myös intialaisten kykenemättömyyden itsehallintoon (Forbes 1996, 13). Patriarkaalisiin uskonnollisiin traditioihin pitäytymisestä tuli vastaavasti keino vastustaa brittihallintoa. Moni brittien siihenastisista luottomiehistä, eli edistykellisistä, korkeasti koulutetuista, bramiinikastiin kuuluvista virkamiehistä kuten Mukherjeen romaanissa kuvattu Jai Krishna, käänsikin selkensä valanpitäjille: ”Se vähäinen usko, joka hänellä oli ollut länsimaalaiseen rationalismiin, hylkäsi hänet, tai vähemmän negatiivisesti ilmaistuna, se lohdun jyvä, jonka muinaisuskonto hänelle tarjosi, palasi nyt.” (*Desirable Daughters*, 19.)³

Tara Latasta, joka jää loppuelämänsä ajaksi asumaan isänsä taloon, tulee vuosien varrella yhteisönsä kunnioitettu jäsen; arvostettu ”neitsytkuningatar”, pyhimyksen kaltainen Tara-Ma, Äiti Tara. Toteuttaessaan patriarkaalista oikeuttaan valita tyttärelleen puoliso paradoksaalisesti Jai Krishna Gangooly

tarjoaakin hänelle mahdollisuuden naisena emansipoitumiseen ja voimaantumiseen. Tara kehittyy vuosien saatossa lapsimorsiamesta vapaustaistelijaksi. Hän saa elää hyvin erilaista elämää kuin muut aikalaisensa: rasittumatta aikaa vievässä ja henkisesti tyhjiin ammentavassa avioliitossa, paimentamatta lapsikatrasta, vaarantamatta terveyttään synnytyksissä ja joutumatta miellyttämään ketään vastoin tahtoaan. Hän kasvaa aikuiseksi ja vanhenee yhdessä ainoassa talossa, suojassa sen muurien sisällä.

Mimeettinen halu ja syntipukkimekanismi Mishtigunjien kylässä

Tara Latan kohtelu yhteisössään sulhasensa kuoleman jälkeen vastaa René Girardin kuvausta syntipukkimekanismin käynnistymisestä. Girard (2004, 17) esittää, että kun väkivallan oikeaa kohdetta ei tavoiteta, tilanteen purkamiseksi ja aggression kanavoimiseksi etsitään syntipukki. Nuoren pojan kuolema on luonnollisesti perheelle tragedia. Käärmeen kiinni ottaminen ja tappaminen eivät olisi riittävä hyvitys perheelle, sillä syvästi uskonnollisina he eivät usko vahingon tai sattuman mahdollisuuteen ja haluavat jonkun vastuuseen tapahtuneesta. Girardin (2004, 17) mukaan rai-von kirjoittanut olento korvataan no-

peasti toisella, ja syntipukiksi valikoitumiseksi riittää haavoittuvaisuus ja saatavilla olo. Onkin vaikea keksiä haavoittuvaisempaa sijaiskärsijää kuin pieni tyttö 1800-luvun bengalilaisessa kylässä. Girard (1989, 15) kirjoittaa, että kun on kyse kollektiivisesta vainosta, vainoajat vakuuttavat itselleen kyseisen yksilön tai ryhmän uhkaavan ja asettavan vaaraan koko yhteisön. Taralla ei ole mitään tekemistä sulhasensa kuoleman kanssa, mutta kyläläisten mielessä hän ei ole ainoastaan kyseisen pojan murhaaja, vaan nainen, joka tuo epäonnea ja kuolemaa perheelleen sekä koko yhteisölleen (*Desirable Daughters*, 12). Syyttämällä Taraa ja hänen perheettään sulhasen isä saa lisäksi oikeutuksen vaatia Taran myötäjäiset itselleen.

Väkivallan alkulähteenä voidaan tässäkin nähdä mimeettinen halu. Ulkomaailman konfliktit ulottuvat jo Mishtigunjien lintukotoon heijastuen muun muassa brittimielisten ja brittivastaiten, vanhoillisten hindujen ja reformistien, sekä hindujen ja muslimien välisissä suhteissa. Yhteisössä tavoitellaan valtaa, jota toistaiseksi pitää hallussaan englantilainen John Mist, Mishtigunjien (alkuperäiseltä nimeltään George's Bight) kylän perustaja. Mist on paennut jo nuorena Bengalini viidakkoon, hylännyt alkuperäisen kansallisuutensa, kielensä ja uskontonsa, ja jäänyt rakentamaan ky-

lää yhdessä paikallisten kanssa motiivinaan yhteisön eikä yksilön hyöty. Hän on Mishtigunjissa arvostettu, suorastaan palvottu ”valkoinen hindu”, jonka asema ja vaikutusvalta ovat tavoiteltavia. Tästä korkeasta sosiaalisesta asemasta kilpailevat niin Jai Krishna, Surendranath Lahiri kuin myös Rafeek Hai. Mimeettisen halun kohteena ei siten ole yksilö, vaan valta, joka henkilöityy John Mistiin.

Jos mimeettistä halua ajatellaan girardilaisen kolmion mallin mukaan, mimeettisen halun subjekti on yksi kolmion kantakulmista: tässä tapauksessa Surendranath Lahiri, sulhasen isä, joka tavoittelee korkeampaa sosiaalista asemaa. Tämän halun mimeettinen malli triangulissa on Jai Krishna. Huomionarvoista on, että Girard asettaa kolmion huipuksi nimenomaan mallin eikä objektia; tämä korostaa halun mimeettistä luonnetta, jolloin mallista tulee tärkeämpi kuin alkuperäisestä halun objektista. Toinen kolmion kantakulmista, mimeettisen halun objekti, on valta, jota John Mist edustaa. Girardin (1976, 9–11) mukaan subjektin ja mallin sosiaalinen etäisyys on merkityksellinen tekijä konfliktien synnyssä. Mitä pienempi subjektin ja mallin välinen etäisyys on, sitä suurempi on mahdollisuus ajautua konfliktiin, joka purkautuu väkivaltana. Perinteisesti hindulaiset vanhemmat valitsevat sosiaalisesti mahdollisimman tasavertaiset ja yhteen-

sopivat kumppanit lapsilleen, mistä voidaan päätellä Gangoilyn ja Lahirin perheiden olevan sosiaaliselta statukseltaan tasa-arvoisia, jolloin etäisyys lasten isien eli mimeettisten kilpailijoiden välillä on erittäin pieni ja konfliktin väistämisen mahdollisuus käytännössä olematon. Mishtigunjin yhteisössä on useita edellä kuvatun kaltaisia mimeettisen halun muodostelmia, jotka limittyvät toisiinsa; myös Rafeek Hai on Jai Krishnan mimeettinen kilpailija.

Girardin tulkinnan mukaan yhteisö ei tiedosta syntipukin tosiasiallista viattomuutta eikä pidä syntipukkia uhrina vaan itse väkivallan aiheuttajana, jolla saatetaan lisäksi väittää olevan poikkeuksellisia ja/tai yliluonnollisia kykyjä. Chris Fleming (2004, 50) käyttää Salemin noitaoikeudenkäyntejä ja juutalaisvainoja esimerkkeinä käänteisestä syyllistämisestä. Myös *Desirable Daughtersissa* sulhasen perhe ja kyläläiset uskovat Taran murhanneen pojan käärmeen avulla. He nimittävät Tاراa riivatuksi pahanilmanlinnuksi ja toivovat hänen kärsivän ja kuolevan ansaitsemallaan tavalla. ”Mieluummin hedelmätön kohtu kuin kirotnun tyttölapsen synnyttävä!” huudahtaa yksi kyläläisistä Jai Krishnan selän takana. (*Desirable Daughters*, 11–12.)⁴ Muut vaativat tytölle hirttosilmukkaa tai toivovat, että hän ymmärtäisi riistää itseltään hengen hukuttautumalla.

Syntipukin valinnassa tai valikoitumisessa Girard (2004, 358) korostaa uhrin asemaa yhteisössä – hän on samanaikaisesti osa yhteisöä ja toisaalta ulkopuolinen, aivan kuten Jai Krishna Gangooly perheeseen. Jai Krishna on työskennellyt brittien palveluksessa ja hänellä on myös ystäviä muslimiyhteisössä, mikä herättää epäluuloa muiden hindujen joukossa. ”Manashaa ei lepytelty riittävästi! Te länsimaalaistuneet luulette olevanne hindujumaliamme vahvempia!” syyttää yksi sulhasen edustajista. (*Desirable Daughters*, 15.)⁵

William Sax (2000, 252) toteaa, että aikamme yleisen käsityksen mukaan miehet ovat naisia väkivaltaisempia, mutta hinduismissa on vahva yhteys feminiinisen ja väkivallan välillä. Tätä käsitystä tukevat niin hindumytologian tuhoisat jumalattaret Durga ja Kali kuin myös veriuhraaminen naispuolisille jumalolennoille (mt., 252). Bengalin alueella palvottu, Mukherjeen romaanissa usein mainittu Manasha on vastaavanlainen väkivaltainen jumalatar, joka on lempeä seuraajilleen, mutta julma niille, jotka kieltäytyvät palvomasta häntä.

Oikeutusta syntipukille etsitään Girardinkin mukaan usein uskonnosta tai uskomuksista. Surendranath Lahiri syyttää Jai Krishnan perhettä häitä edeltävien uskonnollisten rituaalien laimin-

lyömisestä, joista yksi tärkeimmistä on pitää Manasha, käärmeiden, mutta myös avioliiton ja hedelmällisyyden, jumalatar tyytyväisenä (*Desirable Daughters*, 13). Yksi sulhasen suvun vanhimmista epäilee, että joku riitteihin osallistuneista naisista on epäpuhtautensa vuoksi suuttanut jumalattaren ja siten aiheuttanut pojan kuoleman.

Feministinen kirjallisuudentutkimus selittää kuukautisveren häpeällisyyden ja saastuttavuuden pelkoa äidin torjunnan kautta, inholla äidin kehoa kohtaan (ks. esim. Kristeva 1982). Girardin ja Julia Kristevan teorioita yhteen sovittavassa ja täydentävässä teoksessaan Martha Reineke (1997, 96) toteaa monissa yhteisöissä uskonnollisten riitien rakentuvan nimenomaan likaisten ja häpäisevien elementtien torjunnalle. Puhdistautumisriitit erottavat kammutun abjektin eheästä ja puhtaasta; likainen on torjuttava, jotta itse/minus säilyisi selväpiirteisenä ja puhtaana (Kristeva 1982, 64–65). Kristevan mukaan abjektikokemuksesta voi seurata väkivaltainen hyökkäysreaktio sen aiheuttajaa vastaan.

Käsitellessään kuukautisveren tabua Girard (2004, 56–57) taas korostaa veren epäpuhtauden johtuvan sen läheisestä suhteesta sekä väkivaltaan että seksuaalisuuteen. Seksuaalisuuden ja väkivallan läheinen suhde ei Girardin mukaan

ole ainoastaan kaikkien uskontojen yhteistä perintöä, vaan myös fysiologisesti todistettavissa mitattavissa olevien ruumiillisten reaktioiden kautta – seksuaalinen kiihottuminen ja väkivalta ilmenevät jossain määrin samalla tavalla. Girardin näkemyksen mukaan kuukautisveri on siis seksuaalisen väkivallan materialisaatio, joka symbolina heijastaa tautoa sysätä vastuu väkivallasta naissukupuolen niskoille. Kuukautisveren kautta tapahtuu väkivallan siirto, joka koituu naissukupuolen tappioksi.

Hetkeäkään epäroimatta myös Surendranath Lahiri syyttää pojan kuolemasta naisia – Taraa ja muita hänen hääseurueeseensa kuuluvia. Uskonnollisuudestaan huolimatta Jai Krishna ei usko hetkeäkään, että kuukautisveren häpäisemä käärmeiden jumalatar olisi ollut syyllinen pojan kuolemaan. Sen sijaan hän pitää tilannetta näpäytyksenä hänen ja Surendranathin kaikkivoipaisuuskuvitelmiille: ”Sulhasen tappanutta käärmettä ei lähettänyt jumalatar, joka oli raivostunut menstruoiville seuraajilleen. Käärme puri, jotta Jai Krishna ja Surendranath muistaisivat, kuinka huteria sosiaalinen järjestys ja isän itseluottamus voivat olla. Hän oli omahyväisesti kuvitellut hääillan olevan hänen päätäntävällässään.” (*Desirable Daughters*, 13.)⁶ Naitettuaan Tara Latan puulle Jai Krishna hellittääkin otettaan tyt-

tärestään ja antaa tämän nauttia erivapauksista kuten lukemisesta ja opiskelusta, joita romaanissa kuvattuna aikana ei ollut tapana suoda tytöille. Jai Krishnan rinnastaminen sulhasen isään tässä tekstin kohdassa myös palauttaa lukijan huomion heidän samankaltaisuuteensa ja mimeettiseen kilpailuun.

Girardin teorian mukaan epäpuhdistaudesta puhdistautuminen vaatii (lisää) verenvuodatusta, eli rituaalista puhdistautumista sijaisuhriin kautta. Rituaalin funktio Girardin tulkinnan mukaan on ”puhdistaa” väkivalta haihduttamalla se uhreihin, jotka eivät sisällä koston riskiä, eli rituaaliin varta vasten valikoituihin uhreihin. Ilman tätä puhdistautumista epäpuhdistus johtaa samaan vaaraan: päättymättömän väkivallan asettumiseen yhteisöön (Girard 2004, 58). Mukherjeen romaanissa Jai Krishna onnistuu torjumaan Taraa uhkaavan väkivallan sijaissulhasen avulla. Jai Krishna korvaa tai ainakin siirtää syntipukkimekanismin toteutumista toisella uskonnollisella rituaalilla eli hääillä. Tämä näennäisesti palauttaa harmonian yhteisöön ja tekee Tarasta hylkiön sijaan pyhimyksen, mutta rauha Mishtigunjyn kylässä jää kuitenkin väliaikaiseksi. Mimeettinen kilpailu ei poistu yhteisöstä, vaan purkautuu toista väylää pitkin. Vain vuosi häiden jälkeen Mishtigunjyn perustaja John Mist ja hänen muslimilakimie-

hensä Rafeek Hai päätyvät hirttolavalle menneisyyden tapahtumien vuoksi. Heidän teloituksestaan syvästi järkyttynyt Jai Krishna jättää perheensä Mishtigunjiin ja viettää loppuelämänsä muualla hindunationalisteja puolustaen, sekä menee vielä kahdeksan kertaa naimisiin miespuolisen perillisen toivossa.

Reineke (1997, 85–86) kritisoi Girardia sukupuolen merkityksen laiminyömisestä sekä mimeettisen halun analyysissaan että väkivaltateoriassaan. Reineke huomauttaa Girardin myöntävän, että naisia kohdellaan kaltoin valtaosassa kulttuureita, mutta hänen teoriansa ei nosta sukupuolten eroa tai seksuaalisuutta merkitykselliseksi väkivallan syntyprosessissa. Hän ei silti kiellä, etteikö mimeettinen halu voisi olla luonteeltaan myös seksuaalista ja siten johtaa konfliktiin. Girard kuitenkin asettaa seksuaalisen halun toisarvoiseksi mimeettiseen haluun nähden, eikä väkivallan syntyprosessi ole sukupuolittunut kuten Kristevan teoriassa. Kristeva tulkitsee väkivaltaa nimenomaan sukupuolituneena ilmaisuna, joka juontaa juurensa arkaaisesta äidinmurhasta. Kristevan teoriassa naisten asema miehiä yleisempinä uhreina patriarkaatin uhritaloudesta johtuu tekijöiden paluusta tähän alkuperäiseen abjektioon.

Tarkasteltaessa Tara Latan valikoitumista syntipukiksi teoriat eivät ole

ristiriidassa, vaan pikemminkin täydentävät toisiaan. Näiden väkivallan syntyprosessin lainalaisuuksien lisäksi Tara Latan joutuminen syntipukiksi johtuu tyttöjen ja naisten heikosta yhteiskunnallisesta asemasta ja arvostuksen puutteesta romaanin kuvaaman aikakauden Intiassa.

Puumorsian ja väkivallan noidankehä

The Tree Bride jatkaa Tara Latan tarinaa kuusikymmentä vuotta myöhemmin. Taran epätavallinen avioliitto on mahdollistanut hänelle itsenäisen elämän. Hän on oppinut nainen ja opettaa myös muita yhteisössään lukemaan ja kirjoittamaan. Kun hänen tietoisuutensa brittien tekemistä vääryyksistä maassaan lisääntyy, Tara alkaa kiinnostua myös Intian itsenäistymispyrkimyksistä. George Orwellin essee ”A Hanging” (”Hirttäjäiset”) vuodelta 1931 tekee häneen suuren vaikutuksen. Essee kertoo brittipoliisien täytäntöön panemasta hirttotuomiosta Burmassa, jossa kertoja seuraa ajalle rutiininomaista tapahtumaa ahdistuneena. Tara itse joutuu todistamaan vastavaa vain kuusivuotiaana, kun Jai Krishnan läheiset ystävät John Mist sekä hänen toinen lakimiehensä, muslimi Ra-feek Hai, teloitetaan. Hirttäjäiset aiheuttavat perinpohjaisen asennemuutoksen Tara Latan perheessä. Kuten Tara myö-

hemmin selittää: ”Isäni sanoi, että siitä päivästä lähtien englantilaisia piti pelätä myrkkynsä vuoksi kuten käärmeitä. En ole astunut näiden porttien ulkopuolelle sen päivän jälkeen.” (*The Tree Bride*, 265.)⁷

Taran ”setien” surmaaminen sekä myöhemmät, yhä lisääntyvät koloniaalisen vallan rikokset ja vääryydet saavat hänet ryhtymään intialaisten vapaustaistelijoiden tukijaksi. Hän kannattaa bengaliradikaalia Subhas Bosea, lukee nationalistisia kirjoituksia ja inspiroituu tarjoamaan vapaustaistelijoilta turvapaikan omasta kodistaan. Samalla häntä pidetään Mishtigunjissa koko kylän äiti-hahmona ja pyhimyksenä:

Nuorena Tara oli opettanut kaikki palvelijansa lukemaan ja lähettänyt heitä eteenpäin muihin kyliin opettamaan viittä muuta. Joka päivä hänen ovensa ulkopuolella oli rykelmä naisia rukoilemassa Äiti Taraa. Rukoilemassa lapsia, voitko uskoa, rukoilemassa terveitä poikia, rukoilemassa miestä itselleen, rukoilemassa aviomiestä, joka ei joisi – häneltä, joka ei tiennyt miehistä tai lapsista yhtään mitään. (*The Tree Bride*, 212.)⁸

Suruchi Thapar (1993, 82–84) kirjoittaa intialaisten reformistien pitäneen hindulaisuutta länsimaalaista ideologiaa arvokkaampana, mutta välttyäkseen brittien kritiikiltä hindukulttuuria tuli muokata eurooppalaiseen ajatusmaailmaan

sopivammaksi. Hengellisyys edusti intialaista kulttuuria ja kansanluonnetta, ja nainen nostettiin tämän hengellisyyden vaalijaksi. Thaparin mukaan intialaiset nationalistit loivat käsitteen ”uusi nainen”, joka vetosi erityisesti intialaiseen keskiluokkaan. ”Uusi nainen” oli koulutettu, sivistynyt, hillitty, huolellinen ja hyvä seuralainen. Nämä uudet ominaisuudet lisättiin naisen perinteiseen rooliin perheessä haastamatta patriarkaalista järjestystä. Thapar huomauttaa, että ”uuteen naiseen” liitettiin myös naisellisuuden ja äidillisyyden käsitteet, joiden tehtävänä oli korostaa brittien feminiinisinä pitämien intialaisten miesten maskuliinisuutta. ”Uuden naisen” feminiinisyys ja äidillisisyys perustuivat historiaan, kirjallisuuteen ja hindumytologiaan, josta myyttien Sita ja Savitri nostettiin intialaisen naisellisuuden esikuviksi. Äiti oli perinteisesti ollut Intiassa jumaloitu hahmo, ja äitiyden pyhyttä hyödynnettiin myös nationalistisessa imagon rakentamisessa.

Tätä taustaa vasten Tara Latan arvonnousu yhteisönsä pyhäksi äidiksi romaanissa kuvattuna aikakautena on ymmärrettävää. ”Uusi nainen” ei kuitenkaan sopinut esikuvaksi kaikille intialaisille naisille, sillä alempien kastien hindut sekä muslimit vierastivat ideologiaa käsitteen takana, mikä osaltaan hajotti naisasialiikkeen sekä itsenäisyys-

liikkeen rivejä (Sen 2000, 21–22). Nais-ten osallistuminen ei myöskään onnistunut parantamaan naisten yhteiskunnallista asemaa itsenäisyyden jälkeen, vaan itsenäisyystaistelun aikana naiset saivat tulla ulos talosta, koska talo oli tulessa. Heidän kuitenkin odotettiin palaavan sisälle, kunhan palo oli sammutettu, kuten Forbes (1996, 156) muotoilee.⁹

Romaanissa Tara Chatterjee jatkaa esiäitinsä vaiheiden selvittämistä kirjaansa varten. Tara Latan pidätysmääräyksen antanut aluekomissaari Vertie Treadwell paljastuu nyky-Taran synnytyslääkärin esi-isäksi. Tara Chatterjeen kotiin tehdään pommi-isku, jonka tekijä on Rafeek Hain jälkeläinen. Tara Chatterjee saa myös selville Tara Latan (alun perin John Mistille kuuluneen) kotitalon päätyneen väärin perustein Rafeek Hain perillisten haltuun, ja asian paljastumisen estäminen voisi olla myös pommi-iskun motiivi. Romaanin sisäisen maailman symmetria vaikuttaa liioitellulta tyylilajiltaan realistisessa teoksessa. Tämä symmetria selittyy kuitenkin Girardin mimeettisen halun triangelin kautta: Jai Krishna ja Rafeek Hai ovat tasavertaiset kilpailijat, joiden asema siirtyy perintönä sukupolvelta toiselle, päätyen lopulta matkapuhelimella laukaistavaan pommiin mobiiliteknologiamiljonäärin talossa San Franciscossa.

Mukherjeen romaanin symmetria paljastaa myös väkivallan symmetrian ja vastavuoroisuuden. Girardin teorian mukaan kosto ei voi milloinkaan katkaista väkivallan kierrettä, sillä kosto janoaa vastaiskua ja jokainen vastaisku uutta kostoja (Girard 2004, 31). Girard väittää, että silloinkin, kun kosto pysyy taustalla, se määrittää ihmisten välisiä suhteita. Mukherjeen näkökulma aikaan on syklinen: menneisyyden teot ovat läsnä myös nykyajassa. John Mist saa elää rauhassa vuosikymmeniä, kunnes hänet ja Rafeek Hai raahataan kesken illanvieton vastaamaan nuoruuden teoistaan, ”koska joku pikku virkamies tarvitsi syntipukin” (*The Tree Bride*, 264.)¹⁰ Rafeek Hain perillinen taas hakee esi-isälleen oikeutta Tara Chatterjeen kautta yli sata vuotta myöhemmin. Girardilaisittain ajatellen koston perustuva yhteisö ei voi olla kestävä, sillä kosto johtaa väkivallan loputtomaan kierteeseen.

Tara Lata kietoutuu taustavaikuttajana yhä syvemmin mukaan Intian vapauttaisteluun. Hän lahjoittaa puun juurelta kaivetun myötäjäiskultansa Mahatma Gandhin suolamarssin tukemiseen, mikä herättää brittien huomion Kalkutassa asti. Lopulta Tara pidätetään ja hän kuolee pian sen jälkeen epäselvissä olosuhteissa. Virallisen kuolintodistuksen mukaan hänen kuolinsyynsä on sydänkohtaus, kun taas aluekomissaari väittää hänen olleen

nälkälakossa (*The Tree Bride*, 280). Totuus kuitenkin on, että Tara Lata hirtettiin sellissään, minkä jälkeen aluekomissaari Treadwell määrää hänen ruumiinsa poltettavaksi poliisien valvonnassa.

Aluekomissaari oli pelännyt, että kansallismieliset kyläläiset – erityisesti ne muutamat kongressipuolueen jäsenet, joita hän ei vielä ollut onnistunut saamaan telkien taakse – tekisivät naisen hautajaiskulkueesta nykyhallintoa vastustavan, Netaji Subhash Bosea kannattavan protestimarssin. Yhdistyneen kuningaskunnan lippu loataisiin ja sen sijaan Nouseva Aurinko liehuisi hetken komissaarin kotitalon katolla. Hän ei halunnut minkäänlaista roolia tässä sirkuksessa, jossa luotaisiin intialainen marttyyri. Naisen tuli kuolla, ja ruumiin tuli kadota. Maasta sinä olet tullut, maaksi pitää sinun jälleen tuleman, tai pikemminkin mudasta mudaksi, kontrolloiduissa olosuhteissa. (*The Tree Bride*, 281.)¹¹

Lopulta Taran ruumista ei polttohaudata lainkaan, vaan hänet heitetään vankilan muurin yli ojaan, jossa ruumis lojuu mutaan vajonneena korppikotkien raadeltavana.

Tara valikoituu uhriksi protestien laajenemisen hillitsemiseksi ja vallassa olevien aseman vahvistamiseksi. Poliittinen konflikti etsii ja löytää syntipukin. Valittu uhri – tälläkin kertaa Tara – vastustaa Ison-Britannian valtaa, mutta pienen kylän taustavaikuttajana hän ei

ole itsenäisyysliikkeen johtohahmo tai taistelijoiden agitaattori. Taran motiivi on vapaa Bengal, ei itsenäinen Intia; valtio on hänen elinpiirissään kaukainen ja abstrakti käsite. Taran tappamisen tarkoituksena on palauttaa yhteisöön harmonia, mutta sen sijaan hänestä tuleekin yhteisönsä marttyyri. Intia itsenäistyy vuonna 1947, vain muutama vuosi fiktiivisen Tara Latan kuoleman jälkeen. Gandhin myötävaikutuksella väestöltään muslimienemmistöinen Bengal liitetään osaksi Pakistania, josta se lopulta irtautuu sodassa Intian avulla itsenäiseksi Bangladeshiksi vuonna 1971.

Tara Latasta tulee koloniaalisen hallinnon uhri, mutta hänen ilmiantajansa löytyvät omista riveistä – Rafeek Hain perillisistä, jotka haluavat varmistaa, että Mist-Mahal, John Mistin ja myöhemmin Taran omistama talo, periytyy heille. Taran kuoleman aiheuttajana on miimeittinen kilpailu, mutta toteuttajana brittihallinto. Tara Lata pysyttelee kotitalossaan välttääkseen kohtaamasta vihollisiaan eli brittejä, mutta vihollisista katalin onkin jo hänen kotinsa muurien sisäpuolella. Postkoloniaalisesta näkökulmasta Tara Latan tarinaa voidaan pitää vertauskuvana sille, kuinka Intian koloniaalinen hallinto hyödynsi maassa jo olevia sisäsyntyisiä konflikteja, niin naisen asemaan liittyviä kuin myös eri uskontoryhmien välisiä.

René Girard ehdottaa sijaisuhria kaikkien uskonnollisten rituaalien lähteeksi. Lisäksi kaikki yhteiskunnalliset instituutiot, niin uskonnolliset kuin sekulaarit, ovat lähtöisin rituaalista (Girard 2005, 321). *The Tree Bride*ssa Mukherjee kuvaa useita alentuvasti intialisiin suhtautuvia, särkyneiden illuusoiden ja kyynisyyden kyllästämiä brittiupseereita sekä siviilihallinnon edustajia, jotka syyttävät hindulaisuutta maan hallinnollisista vaikeuksista. Vertie Treadwell toteaa: ”Kolmesataa miljoonaa takapajuista ihmistä kontollamme – hämmentävää. Sellainen kovettaa sydämen. Jumalat ja virkamiehet eivät sovi yhteen!” (*The Tree Bride*, 210.)¹² Mukherjeen romaanissa syntipukkia eivät kuitenkaan etsi vain rituaaliuskontojen kannattajat, vaan niin hindut, muslimit kuin kristitytkin, ja Ison-Britannian hallinto vastaa väkivaltaan yhä pahenevalla väkivallalla. Tara Latan tarinassa nimenomaan ”sivistynyt yhteiskunta” on lukkiutunut väkivallan noidankehään, ja Tara Latan valikoituminen syntipukiksi ainoastaan pahentaa tilannetta. Briteille konflikti on kietoutunut myytiin imperialismiin oikeutuksesta, ja intialaiset ovat heidän peritty vihollisensa. Taran joutuminen syytteeseen kertoo yksinkertaisesti siitä, että kapinan lietsomisen määritelmää mukautetaan tarpeen vaatiessa: ”Kun määritelmää muuttaa, hal-

litus voi välittömästi laajentaa epäiltyjen rinkiä.” (*The Tree Bride*, 270.)¹³

Koloniaalisen vallan oikeusjärjestelmä ei perustu oikeaan ja väärään vaan siihen, mikä milloinkin palvelee valtaa pitäviä parhaiten. Kuunnellessaan pieneä tyttönä sisartensa seurassa isoäitinsä kertomuksia Tara Latan elämästä Tara Chatterjee kertoo saaneensa voimaa hänen rohkeudesta: ”Olimme lapsisotilaita Äiti-Intian armeijassa.” (*Desirable Daughters*, 289.)¹⁴

Naisen – intialaisenkin – kaltoin-kohtelu ja brutaali tappaminen syyttömänä istuu huonosti brittiläisten itsensä mainostamaan periaatteeseen naisten ja lasten suojelemisesta ja säästämisestä väkivallalta. Itsenäisyystaistelu nimenomaan Bengalin alueella muodostui poikkeukselliseksi väkivaltaisuuksensa sekä naisten osallisuuden johdosta (Forbes, 1996, 138). Nuoret oppineet naiset halusivat kannustaa massat mukaan kapinaan ja myös osoittaa olevansa yhtä rohkeita kuin miehet (mt., 141). Koloniaalinen poliisi epäroï aluksi naisten protestien tukahduttamista suuremmissa kaupungeissa, mutta ei osoittanut samanlaista pidättyvyyttä maaseudulla, missä väkivaltaisuuksia naisia kohtaan kirjoittivat jopa kongressin esittämään tutkintapyyntöön poliisin toimista (mt., 142). Kuten fiktiivinen Tara Lata, Bengalin kyläläiset auttoivat poliisia pakenevia

kapinallisia, minkä vuoksi alueen kyläen asukkaisiin suhtauduttiin potentiaalisena uhkana (mt., 142). Miesten rinnalla taistelleita militanttinaisia kohdeltiin poliisin toimesta tasa-arvoisen väkivaltaisesti. Romaanissa britit tunnustavat Tara Latan arvonsa yhteisölleen, mutta heidän mittapuunsa mukaan hän on maskuliininen ”epänainen” kuten Vertie Treadwell kuvailee:

Hänellä oli lyhyt polkkatukka, mutta tuskin muodin vuoksi. Se oli käytännöllinen, ja koska hänellä ei ollut aviomiestä miellyttävänä, hän saattoi pitää hiuksiaan kuten itse halusi. Ne olivat harmaantuneet. Hän oli komea nainen, mutta ei naisellisella tavalla viehättävä. Hänen piirteensä olivat liian vahvat ja kulmakarvansa liian jämähät. (*The Tree Bride*, 208.)¹⁵

Onnistuttuaan selvittämään Tara Latan viimeiset vaiheet, Tara Chatterjee alkaa kuulla esiäitinsä kuiskivan suorittamatta jääneistä hautajaisriiteistä ja kuolevaisen maailmaan vangiksi jääneestä sielustaan. Tara Chatterjee matkustaa perheineen hindujen pyhään kaupunkiin Varanasiin ja järjestää rituaalisen polttohautauksen Tara Latalle voidakseen lopulta vapauttaa hänet. Sijaisuhri saa raffiapalmusta tehdyn sijaisruumiin poltettavaksi hautajaisroviolla. ”Sijais-sielu sijais-morsiamelle,”¹⁶ miettii Tara esiäitistään (*The Tree Bride*, 292). Tara Latan tarina saa päätöksen ja hänen sie-

lunsa mahdollisesti vapautuu, mutta hänen murhansa jää sovittamatta kuten lukemattomien muidenkin koloniaalisen vallan uhrien.

Mukherjeen polveileva kertomus Mishtigunjista on girardlaisen mimeettisen halun runsaudensarvi. Vaikeasti saavutettavat objektit sidottuina perheiteisiin ja sukujen kunniaan laajentavat konfliktin ensin yhteen kylään, sitten valtion tasolle sekä lopulta maailmanlaajukseksi. Taitavasti rakennetulla symmetrialla Mukherjee muistuttaa, että transnationaalinen maailma on pieni; globaalikin terrorismi koskettaa aina yksilöitä ja väkivallan takana on henkilökohtaisia motiiveja. Girardin mimeettinen teoria auttaa tulkitsemaan Mukherjeen romaaneissa kuvattua jäljittelyä sekä siitä seuraavaa väkivaltaa. Brittihallinnon toimet ruokkivat konflikteja eri kastien, yhteiskuntaluokkien ja uskontoryhmien välillä, mutta Taran tarinassa niiden taustalla vaikuttaa primitiivisempi voima: mimeettinen halu. Tara Latasta tehdään syntipukki kahdesti elämänsä aikana, mutta harmonia ei palaudu yhteisöön kummassakaan tapauksessa, eikä sijaisuhrimekanismi siten täysin toteudu, vaan yhteisöt jäävät pyristelemään vasta-voimaisen väkivallan kierteeseen.

Nykytutkija vaikuttaa siitä, miten – puutteistaan huolimatta – ajankohtainen Girardin mimeettinen teoria on. *De-*

sirable Daughtersin Mishtigunj, utopistinen kyläyhteisö, muistuttaa perusasetelmaltaan Girardinkin tutkimia alkupeiräiskansojen yhteisöjä. *The Tree Briden* koloniaalinen hallinto taas edustaa sosiaalista järjestystä, joka perustuu yhteisön ulkopuoliseen sortovaltaan. Jokainen teko provosoi reaktion, joka jälleen kostetaan. Kuten Girard (2005, 167–168) kirjoittaa, kilpailevien osapuolten kortit ovat tasan: ei ainoastaan halu, väkivalta ja strategia, vaan myös voiton ja tappion vaihtelu, haltioituminen ja syvä epätoivo. Mishtigunjien tarina heijastaa koloniaalista Intiaa kokonaisuudessaan: väkivallan uhka on aina läsnä, ja maan uskontojen, kielten ja kulttuurien kirjo ruokkii kierrettä. Kilpailuasetelma, kateus, henkilökohtaiset menetykset ja niistä johtuva katkeruus ulottuvat monen sukupolven päähän. Kuten Tara Chatterjee toteaa:

Olimme ylpeitä bengalilaisuudestamme ja vihasimme Mahatma Gandhia, tuota gujaratilaista matoa. [...] Ilman Gandhia ei olisi ollut Intian jakoa, emmekä olisi menettäneet kaunista, vehreää ja kultaista Itä-Bengalia. Marttyyriemme vuodattama veri kostettaisiin vielä. (*Desirable Daughters*, 289.)¹⁷

Väkivallan noidankehä jatkuu nykypäivän Intiassa edelleen muun muassa hindujen ja muslimien välisissä kiistoissa, ja Intian ja Pakistanin mimeettisessä kil-

pailussa. Konfliktit ovat luonteeltaan paitsi valtiollisia myös henkilökohtaisia – paljon enemmän kuin erimielisyyksiä siitä mihin raja piirretään, kuten Mukherjeen romaanitkin osoittavat.

VIITTEET

Kirjoittajan suomentamat alkuperäiset lainaukset

1. "When my friends, my child, or my sisters ask me why, I say I am exploring the making of a consciousness. Your consciousness? they tease, and I tell them, No. Yours." (*Desirable Daughters*, 5.)
2. "It seems all the sorrow of history, all that is unjust in society and cruel in religion has settled on her." (*Desirable Daughters*, 4.)
3. "What dwindling store of faith he had in Western reason deserted him – or to put it less negatively, what kernel of comfort could be found in the ancient faith was restored to him." (*Desirable Daughters*, 19.)
4. "Better a barren womb than a womb that produces such a luckless female!" (*Desirable Daughters*, 11.)
5. "The Goddess must not have been sufficiently appeased," someone accused. "You Westernized types think you are stronger than our Hindu deities!" (*Desirable Daughters*, 13.)
6. "The snake had not been charged to kill the thirteen-year-old bridegroom by a goddess enraged at having been defiled by a menstruating devotee. The snakebite had occurred to remind Jai Krishna and Surendranath how precarious social order and fatherly self-confidence are. He had thought himself smugly in command of the wedding night's arrangements." (*Desirable Daughters*, 13.)
7. "My father said from that day forward the British were to be feared for their venom and like snakes. I have not stepped outside these gates since that day." (*The Tree Bride*, 265.)
8. "In her youth she'd trained all her servants to read and write, and then she'd sent them out into the villages to teach five others. Every day there'd be a knot of women sitting outside her door praying to Tara-ma. Praying for children, if you can believe it, praying for healthy sons, praying for a husband, for a sober husband – she who knew nothing of husbands and children." (*The Tree Bride*, 212.)
9. "Women could come out because the house was on fire. The expectation was that once the fire was out, women would go back inside the house." (Forbes 1996, 156.)
10. "some local official felt the need for a scapegoat [...]" (*The Tree Bride*, 264.)
11. "The D.C. had been afraid that nationalist-minded villagers – especially those few members of the Congress party whom he hadn't yet found a way to jail – would turn her funeral procession into an anti-Raj, pro-Netaji Subhas Bose protest rally. The Union Jack would be dishonored, the Rising Sun would fly, briefly, over the Commissioner's cottage. He wanted no part in the circuslike making of an Indian martyr. She had to die, and her body had to vanish. Dust to dust, or mud to mud, under controlled circumstances." (*The Tree Bride*, 281.)
12. "Three hundred million backward people entrusted to our care, it boggles the mind. It hardens the heart as well. Gods and administrators don't mix." (*The Tree Bride*, 210.)
13. "Change the definition, and the government immediately expands the ring of suspects." (*The Tree Bride*, 270.)
14. "We were child-soldiers in Mother India's army." (*Desirable Daughters*, 289.)
15. "She wore her hair short in a bob but I don't think fashion was her purpose. It was practical, and since she didn't have to please a husband she could wear it any way that suited her. It had turned gray. She was a handsome woman, but not initially attractive in a womanly way. Her face was too strong and her eyebrows too assertive." (*The Tree Bride*, 208.)
16. "A proxy-soul for a proxy-bride." (*The Tree Bride*, 292.)
17. Proud Bengalis, we hated Mahatma Gandhi, that worm of a Gujarati ... No Gandhi, no Partition, no loss of our beautiful, green and golden East Bengal. The blood of our martyrs would be avenged." (*Desirable Daughters*, 289.)

KIRJALLISUUS

- Ahmad, Aijaz (1995) The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class* 36:3, 1–20.
- Ahokas, Pirjo (2008) Muuttuvat naisidentiteetit Bharati Mukherjeen romaanissa *Desirable Daughters* ja Monica Alin romaanissa *Brick Lane*. Teoksessa Sanna Karkulehto (toim.) *Taajuuksilla Värähdellen. Sukupuolten tiloja ja tuntoja kirjallisuudessa ja elokuvassa*. Oulu: Oulu University Press, 167–186.
- Boehmer, Elleke (2010) A postcolonial aesthetic: Repeating upon the present. Teoksessa Janet Wilson, Cristina Sandru & Sarah Lawson Welsh (toim.) *Rerouting the Postcolonial: New directions for the new millennium*. London & New York: Routledge, 170–181.
- Boehmer, Elleke & Rosinka Chaudhuri (2011) Editors' Introduction. Teoksessa Elleke Boehmer & Rosinka Chaudhuri (toim.) *The Indian Postcolonial: A Critical Reader*. London & New York: Routledge, 1–13.
- Cowart, David (2006) *Trailing Clouds: Immigrant Fiction in Contemporary America*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Doran, Robert (2008) Editor's Introduction: Literature as Theory. Teoksessa René Girard *Mimesis and Theory*. Stanford: Stanford University Press, xi–xxvi.
- Fleming, Chris (2004) *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge & Malden: Polity Press Ltd.
- Forbes, Geraldine (1996) *The New Cambridge History of India IV.2: Women in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Girard, René (1976/1961) *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Käänt. Yvonne Freccero. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René (2004/1972) *Väkivalta ja Pyhä*. Suom. Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Girard, René (2005/1972) *Violence and the Sacred*. Transl. Patrick Gregory. London & New York: Continuum.
- Girard, René (1989/1982) *The Scapegoat*. Transl. Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hall, Stuart (1994) Cultural Identity and Diaspora. Teoksessa Patrick William ja Laura Chrisman (toim.) *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. London: Harvester Wheatsheaf, 222–237.

- Kardux, Johanna & Einsiedel, Doris (2010) *Moving Migration: Narrative Transformations in Asian American Literature*. Berlin: LIT Verlag.
- Katrak, Ketu H. (2006) *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press.
- Kirwan, Michael (2004) *Discovering Girard*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Kristeva, Julia (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Kuortti, Joel (2007) *Writing Imagined Diasporas: South Asian Women Reshaping North American Identity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Lawson Welsh, Sarah (2010) Introduction to Section 3, Literary rerouting: Ethics, aesthetics and the postcolonial canon. Teoksessa Janet Wilson, Cristina Sandru & Sarah Lawson Welsh (toim.) *Rerouting the Postcolonial: New directions for the new millennium*. London & New York: Routledge, 165–169.
- Looma, Ania (2005/1998) *Colonialism/Postcolonialism*. London & New York: Routledge.
- McClintock, Anne (1992) The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism". *Social Text* 31/32: Third World and Post-Colonial Issues, 84–98.
- Miller, Katherine (2004) Mobility and Identity Construction in Bharati Mukherjee's Desirable Daughters: The Tree Wife and Her Rootless Namesake. *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne (SCL/ÉLC)* 29:1, 63–73.
- Mukherjee, Bharati (2002) *Desirable Daughters*. New York: Hyperion.
- Mukherjee, Bharati (2004) *The Tree Bride*. New York: Theia.
- Ng, Andrew Hock Soon (2012) Teaching the Intangible: Reading Asian American Literature in the Classroom through the Gothic. *Pedagogy* 12:2, 235–252.
- Nyman, Jopi (2009) *Home, Identity and Mobility in Contemporary Diasporic Fiction*. Amsterdam: Brill Rodopi.
- Reineke, Martha (1997) *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Said, Edward W. (2003/1978) *Orientalism*. New York: Random House.
- Sax, William (2000) Gender and the Representation of Violence in Pandav Lila. Teoksessa Julia Leslie & Mary McGee (toim.) *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion and Politics in India*. Oxford & New York: Oxford University Press, 252–264.
- Thapar, Suruchi (1993) Women as Activists; Women as Symbols: A Study of the Indian Nationalist Movement. *Feminist Review* 44:2, 81–96.
- Wilson, Janet & Ringrose, Chris (2016) Introduction: Tilling the Fields of Postcolonial Literature. Teoksessa Janet Wilson & Chris Ringrose (toim.) *New Soundings in Postcolonial Writing: Critical and Creative Contours: Essays in Honour of Bruce King*. Leiden & Boston: Brill Rodopi, xi–xxiv.
- Mäkelä; Hanna (2014). *Narrated Selves and Others: A Study of Mimetic Desire in Five Contemporary British and American Novels*. (väitöskirja, Helsingin yliopisto). URL <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/42776> (tarkastettu: helmikuu 2019).
- Sen, Samita (2000) Toward a Feminist Politics? The Indian Women's Movement in Historical Perspective. *Policy Research Report on Gender and Development*, Working Paper Series No. 9 URL <http://documents.worldbank.org/curated/en/205981468752698664/pdf/multi-page.pdf> (tarkastettu: toukokuu 2019).

Nana Arjopalo (FM, englantilainen filologia) on Turun yliopiston väitöskirjatutkija, aiheenaan kaksoisolennot intialaisamerikkalaisessa nykykirjallisuudessa. Hänen muita kiinnostuksen kohteitaan ovat muun muassa postkoloniaali gotiikka ja amerikkalaiset nykykirjailijat.

SÄHKÖISET LÄHTEET

Lavigilante, Natasha (2014) Globalization and Change in India: The Rise of an "Indian Dream" in Miss New India: An Interview with Bharati Mukherjee. *MELUS Multi-Ethnic Literature of the U.S.* 39:3, 178-194. URL <http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/article/550249> (tarkastettu: helmikuu 2019).