

ALLEN W. PALMER

Viestinten tuottama vastakkainasettelu

Salman Rushdie ja *Saatanalliset säkeet*¹

Riitely Salman Rushdian "Saatanallisista säkeistä" voidaan ymmärtää tapaukseksi, jossa erilaiset kulttuurit törmäävät yhteen syntyneessä globaalissa viestintäjärjestelmässä. Viestimet ovat osa kulttuurista mekanismia. Ne siirtävät etnisiä, rodullisia ja uskonnollisia viestejä kaukasiin maailmankolkkiin. Lähipiirin keskustelut siirretään uusiin yhteyksiin, jossa ne merkityksellistyvät uudella tavalla. Näin joukkotiedotuksen kautta käytävä symbolinen vaihto Islamin ja lännen välillä tarjoaa mahdollisuuden syvään väärintymärykseen kummankin kulttuurin aikomusten ja tarkoitusten suhteen. Rushdian moniulotteinen teos artikuloitiin lännessä osaksi läntistä sanan- ja mielipiteenvapauden modernia kulttuuria; Iranissa taas teoksesta "otettiin ulos" vain "pyhänhäväistyksen" ulottuvuus. Kummankin osapuolen oli mahdotonta ymmärtää mitä kyseinen teos symbolisoi toisessa kulttuurissa.

■ Historioitsijat tulevat näkemään *Saatanalliset säkeet* uuden maailmanlaajuisen viestintäjärjestelmän mullistuksen merkkipaaluna. Ankara kiista Salman Rushdian romaanista laukaisi fundamentalisti-islamilaisten uskonnollisen protestiaallon Britanniasa ja Lähi-idässä ja sai länsimaisen älymystön puolustamaan kiivaasti Rushdian teoksen taiteellisia arvoja. Rushdie ja hänen teoksensa kuvastavat osuvasti kulttuurisia konflikteja maailmassa, jossa ei enää kunnioiteta rajoja, itsenäisiä valtioita tai kulttuurisia perinteitä.

Jotta käsittäisimme tämän tapahtuman merkityksen, meidän on ymmärrettävä joukkoviestinnän — erityisesti television — syvälliset kulttuurivaikutukset. Sen sijaan että joukkoviestintä yhdistäisi ihmiskunnan yhtenäiseksi maailmankyläksi, se voi aiheuttaa voimakkaita kiistoja ja säröjä. Vastavuoroisuuden asemesta salakavala elitismi ja oman edun tavoittelu voivat päästä vallalle. Jotkut toivovat, että yhteinen perusta löytyisi kulttuurista identiteettiä loukkaamatta asioista, jotka kaikki ihmiset voivat hyväksyä, vaikka olisivatkin pettyneitä globaalin keskustelun tämänhetkiseen tilaan.

Yritän hahmottaa, mitä joukkoviestimet ovat parhaillaan tekemässä. Viestimet ovat osa kulttuurista mekanismia. Ne siirtävät etnisiä, rodullisia ja uskonnollisia viestejä kaukasiin maailmankolkkiin. Lähipiirin keskustelut siirretään uusiin yhteyksiin ja paikallinen tietämys menettää merkityksensä. Kulttuuriset symbolit ja mielikuvat kyseenalaistetaan väistämättä. Tällaisista kulttuurisista vastakkainasetteluista tulee vaaralli-

sia, kun ne aineellistuvat maailmanlaajuisesti ihmisten tajuntaan syvälle iskostuneissa monimutkaisissa sosiaalisissa kertomuksissa.

Kansallisesti, etnisesti tai uskonnollisesti värityneet kulttuuriset näkemykset ilmaantuvat suunnilleen samanaikaisesti televisioon, kirjallisuuteen, kuvataiteeseen, elokuvaan ja muihin viestintävälineisiin. Jokaisella viestintäteknologialla on oma erityinen piirteensä, jota on kuvattu ”purkamistaan odottavaksi metaforaksi.”² Painokone suosi kirjallista ilmaisua, radio puhetta ja televisio nopeatempoista visuaalista kuvastoa, joka on helposti ymmärrettävissä ja tuottaa emotionaalista tyydytystä.³ Samaan tapaan kuin painettu sana vaikutti merkittävästi valistusajan eurooppalaiseen ajatteluun — yksilöllisen ja poliittisen rationalismin syntyyn — televisiolla on epäilemättä kauaskantoisia vaikutuksia maailmankulttuuriin.

Maailman yleisö reagoi yhä enemmän tunteenomaisiin symboleihin, eikä sitä kiinnosta monimutkaiset poliittiset kysymykset. Poliittisen symboliikan ja tunnekuuhujen merkitys voidaan ymmärtää jos nähdään, että valta juontuu poliittisesta välinpitämättömyydestä. Murray Edelman toteaa:

”Symbolit — olivatpa ne sitten kielellisiä tai kuvallisia — joilla ei ole kosketuskoh tia ihmisten arkielämään, voittoihin ja tappioihin, ovat merkityksettömiä ja tehottomia. Ne muistuttavat katsojien reaktioita museoiden kulttuuri-ikoneihin, joita kohtaan he eivät tunne minkäänlaista empatiaa. Jos poliitikot vetoavat asioihin, jotka eivät kosketa yleisön kokemusmaailmaa, seurauksena on mitä todennäköisimmin välinpitämättömyys.”⁴

Poliittisen välinpitämättömyyden ja tunteellisen samastumisen yhtäaikainen lisääntyminen yleisön keskuudessa muuttaa radikaalisti euroamerikkalaisten viestimien ja yleisen poliittisen puheen välistä ymmäryshorisonttia. Historioitsija Carlos E. Cortes kirjoitti: ”Viestimillä on ollut suunnaton vaikutus (kulttuuriseen) muistiin. Se vaikuttaa siihen miten etnisten ryhmien jäsenet hahmottavat menneisyyttään tai kuinka muut hahmottavat sen ja kuinka ihmiset mieltävät etnisen monimuotoisuuden merkityksen kansakuntansa menneisyydessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa.”⁵

Vaaditaan perin vähän mielikuvitusta käsittää, että viestimet vaikuttavat ulkopoliittikan sisältöön pikemminkin hienovaraisen tunneperäisesti kuin asiaperustein.⁶ Artikkelissani olen kiinnostunut, miten viestimet vaikuttavat uskonnon alueella. Tarkastelen erityisesti, mitä vaikutuksia joukkoviestimillä on uskonnon käsittämiseen uudella globaalilla kulttuuriareenalla?⁷

Kiistan juuret

Ymmärrettäköön *Saatanalliset säkeet* sananmukaisesti tai vertauskuvallisesti, se on eriskummallinen, epätodellinen ja hajanainen lukukokemus. Tarinassa esitetään kaksi keskeistä piirrettä, jotka ovat varjostaneet Salman Rushdien elämää idässä ja lännessä — islamin historia ja brittiläinen rasismi. Romaanilla on nähty olevan useita erityisiä tavoitteita.⁸

(1) Romaani on radikaali mielikuvituksen tuote, jossa vastustetaan rodullisia ja kansallisia stereotyyppejä. Siinä hylätään perinteiset käsitykset kolmannesta maailmasta ja nationalismista ja yritetään luoda postmodernia identiteettiä.

(2) Rushdie repii auki useampien yhteiskuntien ”ideologisia harsoja”. Hän kritisoi niin Intian, Pakistanin, Iranin, Britannian kuin Yhdysvaltainkin perinteisiä uskontoja ja instituutioita.

(3) Samalla tavoin kuin kolmannen maailman siirtomaavaltta on purettu, Rushdie yrittää purkaa (de-colonize) kielen käyttämällä melko epätodellisen tuntuista rytmikkaa ja uusia näkökulmia. Hän sulauttaa ja sekoittaa näkökulmiaan eri tavoin ja antaa näin ymmärtää, että tämän päivän kulttuurisiirtolaisille ei riitä vanhanmallinen yksilöllisyys.

(4) Romaani edistää kosmopoliittisuuden tuntua käyttämällä totutusta poikkeavalla tavalla ja joskus humoristisestikin hyväkseen historiaa, kieltä, oikeinkirjoituksen muuttamista, idiomeja, sanaleikkejä, politiikkaa yms.

(5) Teoksessa yhdistetään ja sekoitetaan useita viestinnän muotoja — tarinankerontaa, myyttejä, uutisia, mainontaa, elokuvia ja pyhiä kirjoituksia. Nimenomaan islamin pyhät säkeet aiheuttivat muslimien vastalauseet. Muilla kulttuurisilla mielikuvilla ja lajityypeillä on vähän — jos lainkaan — innokkaita puolustajia. Liberaali läntinen älymystö on kuitenkin karkäs puolustamaan oikeutta tehdä tällaisia kulttuurituotteita.

Läntinen sivistyneistö puolusti teosta paljolti kirjailijan vapauten kohdistuneen uhkan vuoksi, ei teoksen suhteellisten kirjallisten arvojen tähden. Rushdie toivoi ehkä, että teos itse olisi puhunut omalla taiteellisella painoarvolla, mutta siitä tulikin jotain aivan muuta, kun se joutui kiistakapulaksi kansainvälisessä keskustelussa.⁹

Saatanallisten säkeiden monisäikeisessä juonikuviossa kirjailijan tarkoituksiperät ilmaistaan unenomaisissa näyissä, jotka ovat ilmeisen omaelämäkerrallisia. Teosta onkin vaikea tulkita tuntematta kirjailijan myrskyistä menneisyyttä. Rushdie syntyi vuonna 1948 varakkaaseen ja konservatiiviseen muslimiperheeseen. Hänet lähetettiin 13-vuotiaana Englantiin käymään koulua. Muutto oli hänelle traumaattinen. Hän paljastaa eräässä *Saatanallisten säkeiden* kohdassa:

”...mutta ei se mitään, hänestä tulisi englantilainen, vaikka luokkatoverit kihertelivät hänen äänelleen ja sulkivat hänet salaisuksiensa piiristä, ja siinä vaiheessa hän alkoi näytellä, etsiä naamioita joita nämä tyypit tunnistaisivat, kalpeanaaman maskeja, pellen naamareita, kunnes huiputti heidät tuumimaan että hän oli *okei*, että hän oli *meidän-kaltaistamme* väkeä. Hän huiputti heitä samalla tavalla kuin tunteikas ihminen voi hivuttautua gorillaperheen jäseneksi, jota halailaan ja hyväillään ja syötetään banaaneilla.”¹⁰

Valmistuttuaan Cambridgesta vuonna 1968 pääaineinaan historia ja islamintutkimus Rushdie muutti Pakistaniin, minne hänen vanhempansa olivat asettuneet asumaan hänen opiskellessaan Britanniassa. Hän palasi kuitenkin myöhemmin Englantiin ja toimi siellä mainostoimittajana.

Hänen esikoisteoksensa *Grimus* (1974) ei menestynyt sen enempää kaupallisesti kuin kriitikkojen keskuudessakaan. Toinen teos *Keskiyön lapset* (1981) oli sen sijaan kiistelty menestys. Siinä kuvataan 1001:n keskiyöllä elokuun 15. päivänä 1947 syntyneen lapsen kautta Intian itsenäisyyden jälkeistä melskeistä elämää 30 vuoden ajalta. Lapsilla oli maagisia kykyjä viestiä keskenään. Tässä teoksessa Rushdie tölväisi intialaisen yhteiskunnan paradokseja: naisten asemaa, kasteja ja uskonnollisia ryhmitty-

miä, Intian työväenluokkaa sekä Indira Gandhin pakkosterilisoitiohjelmaa. Intian johtajat loukkaantuivat romaanista.

Keskiyön lapset oli radikaali argumentti moniäänisyyden puolesta ja siinä ilmaistiin yksilöllisiä kokemuksia. Lännen mielestä romaani oli niiden miljoonien ihmisten puolestapuhuja, jotka olivat itämaisen politiikan uhreja. Idän mielestä teos puhui niiden puolesta, joiden täytyy sietää hallitusten epäonnistuneita määräyksiä. Rushdille ei ole olemassa valtioita, ainoastaan toistensa kanssa kosketuksiin joutuvia yksilöitä: "On lähes mahdotonta kuvitella (kirjoittavansa) vain yhtä kertomusta. Se muistuttaisi varmaankin *Keskiyön lapsissa* kuvattua monimutkaisten juoniahelmien kirjoomaa mietöntä historiaa."¹¹

Rushdien romaani *Häpeä* (1983) oli allegoria Pakistanista Zia-ul-Haqin aikana. Tässäkään teoksessa hän ei kunnioittanut valtiovaltaa ja siksi se olikin helppo kohde poliittisille protesteille. *Häpeässä* paljastuu tärkeitä yksityiskohtia Rushdien intellektuaalisista lähtökohdista. Hän ennakoii, että hänen teostaan pidettäisiin vakiintuneen poliittisen vallan kritiikkinä, mutta pyrki kuitenkin kieltämään tällaisen lukutavan:

"Tämän kertomuksen maa ei ole Pakistan, taikka ei aivan. Kaksi maata, todellinen ja kuvitteellinen, täyttävät saman tilan, taikka miltei saman tilan. Kertomukseni, kuvitteellinen maani, kuten minä itsekin, ovat hieman sivussa todellisuudesta. Olen havainnut tämän poikkeaman tarpeelliseksi; mutta sen arvosta voidaan tietenkkin keskustella. Oman käsitykseni mukaan en kirjoita pelkästään Pakistanista."¹²

Olivatpa hänen kuvauksensa karikoituja tai eivät, ne olivat tarpeeksi lähellä islamailaista "todellisuutta" aiheuttaakseen vihaisten muslimien äänekkäitä purkauksia. Fundamentalistit eivät tosin lukeneet *Saatanallisia säkeitä* — tai eivät ainakaan kovin monet — mutta he tajusivat silti, että teoksessa käsiteltiin herjaavasti ja harhaoppisesti heidän pyhää historiaansa. Rushdie oli esittänyt muslimit ja islamin perinteessä suuaresti arvostetut hahmot rienaavissa tai kyseenalaisissa yhteyksissä:

* Päähenkilö Gibreel uhmaa uskontoa mässäilemällä kiellettyjä ruokia — sianmakkaraa, savukinkkua ja pekoninviipaleita. Hän ahmii niin nopeasti, että sianliha valuu hänen suupielistään: "...todistaakseen itselleen Jumalan olemattomuuden hän nyt seisoi...ruokasalissa, ja siat putoilivat hänen naamaltaan."¹³

* Kaksitoista prostituotua ottaa itselleen Muhammedin vaimojen nimet lisätäkseen tulojaan.

* Romaanissa kuvatun bordellin asiakkailla on naamioit ja he marssivat ympäri suihkulähdettä jäljitellen pyhää *hajja*, pyhiinvaellusta Mekkaan.

Ortodoksimuslimit ymmärsivät Rushdien viittauksen "saatanallisiin säkeisiin" liittyvän kiinteästi heidän pyhään kirjaansa. Islamin kaanoniin sisällyttömän tarinan mukaan Muhammed sai Allahilta kolme anillisen ilmestyksen, jossa korotettiin jumaliksi kolme jumalataria — Lat, Manat ja Uzza — jotka olivat esi-islamilaissessa Mekassa hyvin suosittuja epäjumalia palvovien keskuudessa. Rushdien versiossa ilmestys oli poliittinen kompromissi Muhammedin ja Mekan pakanallisten poliittisten johtajien kesken. Enkeli nuhteli myöhemmin Muhammedia ankarasti ja väitti, että ilmestys tuli perkeleeltä ja tilalle annettiin korvaava säe.

Fundamentalistimuslmiemien mielestä *Saatanallisten säkeiden* pahin pyhänhäväis-

tys oli kohtaus, jossa Rushdie tarkastelee enkeli Gibreelin silmin "saatanallisia säkeitä":

"Mahundin ahdistus on hirveä. Hän *kysyy*: onko mahdollista että he *ovat* enkeleitä? Lat, Manat, Uzza...voinko nimittää heitä enkelilliseksi? Gibreel onko sinulla sisaria? Ovatko nämä Jumalan tyttäriä? Ja hän soimaa itseään: Voi minun turhamaisuuttani, olenko minä ylimielinen mies, onko tämä heikkoutta, onko se pelkkää vallasta unelmointia? Täytyykö minun kavaltaa itseni päästäkseni neuvostoon? Onko tämä järkevää ja viisasta, vai onko tämä turhanpäiväistä itserakkautta? ...Kaupungin sielut, maailman sielut, ovathan ne toki kolmen enkelin arvoiset? Onko Allah niin taipumaton, ettei hän hyväksy kolmea muuta ihmissuvun pelastukseksi? Minä en tiedä mitään. Tulisiko Jumalan olla ylpeä vai nöyrä, majesteettinen vai yksinkertainen, myötenantava vai -antamaton? *Millainen idea hän on? Millainen minä olen?*"¹⁴

Olisi luullut olevan ennalta arvattavissa, että tämä loukkaa Irania. Lienee ollut tietyllä lailla väistämätöntä, että Rushdie meni niin pitkälle kuin meni käsitellessään islamin historiaa. Hän saattoi aliarvioida *pyhän* poliittisen ja yhteiskunnallisen vallan, mutta läntisille viestimille tuotti jonkinlaista perverssiä mielihyvää provosoida islamilaista maailmaa Rushdien kirjalla. Ei olisi pitänyt olla yllättävää, että yhteentörmäys kärjistyi diplomaattiseksi kiistoiksi ja poliittiseksi väkivallaksi.

Islamin reaktio Rushdien pyhänhäväistykseen oli ankara. Muslimien yhteiskuntaa pitävät koossa rituaalit ja yhteisö, jotka perustuvat uskollisuuteen jumalalle. "Ainoastaan ryhmähengen koossapitämät heimot voivat elää autiomaassa," kirjoitti Ibn Khaldun.¹⁵ Tällainen usko on osoitus kärsivällisyydestä, sopeutumisesta ja uskollisuudesta. Vuosisadat ankarassa autiomaaympäristössä ovat saaneet muslimit vakuutuneiksi, että elämä on ikuista piinaa vihamielisessä maailmassa. Ainoa varma asia on elämän kovuus ja kuoleman väistämättömyys. Tällaisesta fatalismista syntyy käsitys luonnonlaista, että luonto hallitsee väijäämättä elämää ja että eloonjäämiseksi omillaan toimeen tuleminen ja heimojen keskinäinen yhteistyö ovat välttämättömiä. Se on itse asiassa kohtalon, tuomion ja vihollisista saavutetun lopullisen voiton ideologia, jolle keskeistä on vihamielinen maailma itse. *La ilah illa Allah* (ei ole muuta jumalaa kuin Allah) kutsuun vastatessaan islamilainen maailma tunnustaa Jumalan lainsäätäjäksi, joka vaatii täydellistä alistumista. Ainoastaan Jumalalla on viime kädessä oikeus antaa käskyjä ja vaatia ihmisiltä palvontaa, kuuliaisuutta ja täydellistä uskollisuutta.

Viestinten luoma vastakkainasettelu

Rushdien keskeinen ongelma oli joutuminen vastakkain uskonnollisen auktoriteetin kanssa.¹⁶ Rushdien islamille yleensä ja Iranille erityisesti aiheuttama uhka — joka oli seurausta teknologisen vallankumouksen ja viestintäräjähdyksen kutistamasta maailmasta — on parhaillaan kirjoitettavaa islamin historiaa. Rushdiesta tuli niiden postmodernien kulttuurisiirtolaisten, juuriltaan revittyjen pakolaisten puolestapuhuja, jotka pitäytyivät heiveröisesti menneisyytensä muistoissa, mutta olivat unohtaneet perinteiden kunnioittamisen tärkeyden. Hän oli vastaanhangoitteija, ehkä jopa kapinaan kiihottaja, samalla kun länsimaat pelkäsivät pilevästi islamin uutta kukoistusta. Vuoden

1979 vallankumouksen aikana Yhdysvaltain lehdistö tulkitsi konfliktin kapeasti radikaalin fundamentalismin näkökulmasta. Ortodoksinen islam on ruokkinut tätä näkemystä: ”Eikö uskonto olekin rakastamista ja vihaamista Jumalan puolesta?” kysyi iranilainen mullah Mutahari, jolla oli huomattava merkitys vallankumouksellisen islamilaisen valtion luomisessa.¹⁷

Rushdien teos oli siten symbolinen signaali sekä lännelle että idälle — olipa se oikeutettua tai ei. Ilman häntä länsi tietäisi vähemmän islamin pettymyksestä länsimaiseen materialismiin ja itä olisi tietämättömämpi liberaaleista euroamerikkalaisista kulttuuriarvoista. Seuraako kummankaan puolen ”tietoisuudesta” suvaitsevaisuus jää nähtäväksi.

Rushdie puhui uskottavasti eri yleisöille, koska hän oli syntyjään islamilainen mutta myös läntinen intellektuelli. Kummassakaan tapauksessa hänen identiteettinsä ei ollut vailla säröjä. Hän väitti, ettei ollut sen enempiä muslimi kuin luopiokaan, koska sekä uskon tunnustaminen että siitä luopuminen vaativat tietoista kannan valintaa. Hän väitti, ettei kirjoittanut muslimiyleisölle — eikä varsinkaan Iranin shiioille — vaan vaati oikeutta omaan henkilökohtaiseen tulkintaan islamin historiasta: ”Olen puhunut islaminuskosta, koska juuri siitä olen parhaiten perillä”, vakuutti Rushdie.¹⁸

Rushdien asenne fundamentalistiseen islamiin oli koko ajan selvästi esillä. Hän tarkasteli *Saatanallisissa säkeissä* keskeisiä teemoja absurdistisen fiktion keinoin. Selvät viittaukset Muhammediin on esitetty hallusinatorisina unina tai näkyinä. Näin pyritään kieltämään suora yhteys todellisuuteen. Toden ja epätoden rajat on tehty kertomuksessa epäselviksi. Tällaisen esitystavan moniselitteisyys, samoin kuin pitkitetty kuvaus siitä, miten profeetta sai ilmestyksen Gabrielilta teki tyhjäksi perinteisen version ja eliminoi Jumalan läsnäolon sekä heitti varjon islamin pyhän historian ylle.

Rushdie ei tuhlannut kirjallisia kykyjään töykeisiin loukkauksiin. Hänen unenomaiset kertomuksensa lomittuivat ja niistä punoutui tekstuaalinen kudelma, joka oli paikoitellen läpikuultavan selkeä, toisinaan taas skandaalimainen ja hämmentävä. Hän etsi vastausta omaan kulttuuriseen viihtymättömyyteensä ja huomasi sen taustalla piilevän yhtäältä brittiläisen korkeakulttuurin oikut ja toisaalta islamin oman loisteliaan historian — historian, jonka hän tuomitsi ja jota hän väänsteli, mutta piti kuitenkin synnyinlahjanaan.

Rushdie toivoi, ettei hänen teoksestaan olisi loukkaannuttu. Sehän oli vain moniselitteistä ja ironista sanaleikkiä, jossa kirjailija etsi kulttuurista identiteettiään. Hänen käsityksensä mukaan islamin seuraamukset olivat kuitenkin väistämättä enemmän poliittisia kuin hengellisiä:

”...islam olisi hyvinkin saattanut osoittautua tehokkaaksi yhdistäväksi voimaksi...ellei kansa olisi yrittänyt tehdä siitä niin mahdottoman isoa asiaa...Harvat näistä myyteistä kuitenkaan kestävät lähempää tutkimusta. Ja niistä saattaa tulla todella erinomaisen epäsuosittuja, jos ne survotaan ihmisten kurkusta alas. Mitä tapahtuu, jos ihmiselle pakkosyötetään moinen ylisuuri sulamaton ateria? Hän tulee sairaaksi. Hän torjuu tuollaisen ravinnon. Lukija: hän oksentaa.”¹⁹

Islam piti Rushdien julkisia vetoouksia kapitalistisena kieroiluna ja hänen ilmiselvää kamppailuaan islamin perinteiden ja hierarkian kanssa avoimena pilkkana. Jos hän vaati oikeutta kirjoittaa koraanin historiasta, hänen velvollisuutenaan oli myös

asettua sen tuomittavaksi. Vaikka Rushdie kiistikin islamin vaateet, hän toisaalta myönsi, että hänellä oli poliittisia tarkoitusperiä:

”Taistelulinjat ovat järjestäytyneet...’ huomauttaa eräs henkilöhaahmoni. ’Maallinen vastaan uskonnollinen, valo vastaan pimeys. On syytä valita puolensa’. Nyt kun taistelu on levinnyt Britanniaan, toivon ettemme luovuta. Meidän on aika valita puolemme.”²⁰

Ortodoksimuslimien johtajat totesivat yksimielisesti, että romaani oli pyhänhäväistys. Rushdien kertomuksessa on paljon sellaista, minkä *vain* islamilainen voi ymmärtää. Heidän mielestään Britannian tai Yhdysvaltain korruptoituneista kirjailijoista ei tarvitse välittää, mutta Rushdie oli liian hyvin perillä asioista ja puhui niin intiimisti asianosaisena, että häntä ei voitu pitää muuna kuin synnintekijänä. Romaani ei ollut fundamentalisteille — erityisesti shiialaiselle Iranille — *pelkkä* kertomus. Se oli heidän pyhän kirjansa pilkkaamista. Khomeini julisti *fatwan* ja lupasi kuusinumeroisen palkkion Rushdien päästä. Tämä nostatti pintaan lännen itsepintaisen uskon yksilöllisyyteen ja herätti pelkoa fundamentalistien uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta.

Lännen intellektuelleille tuotti vaikeuksia ymmärtää romaanin merkitystä: ”Emme voi ymmärtää, että ihmiset mellakoisivat jonkun tarinan vuoksi”, kirjoitti *London Review of Booksin* kriitikko.²¹ Lännessä kansainväliset uutistapahtumat on usein puhdistettu emotionaalista ja uskonnollisista vaikutteista. Lähes kaikki yhteiskunnalliset ja poliittiset tapahtumat esitetään uutisissa informaationa, ei tarinoina. ”Informaatioaikausi” korostaa hajonneita merkityksiä, kun taas tarina yleensä ja iranilainen epiikka perustuvat kiinteisiin merkityksiin. John Peters selittää informaation ja tarinan eroa jatkuvuudella: ”Informaatiossa ei ole ihmisten keskinäisiä eikä yhteisöjen välisiä tunnusmerkkejä... Informaatio on rakeista. Runouden tekeminen informaatiosta olisi kuin rakentelisi hiekalle linnoja.”²²

Nimenomaan läntinen lehdistö ja sen informaatioteknologia piti yllä tarinan ja informaation välistä eripuraa. Teknologiassa on perin vähän pyhää: ”Teknologia hallitsee viestimiä ja merkkien esittämistä ja on siten voimakkaasti sidoksissa inhimilliseen olemassaoloon.”²³

Läntiset viestimet eivät voi arvioida *Saatanallisia säikeitä* yhteyksistään irrotettuna. Siitä tuli merkittävä vasta iranilaisten raivonpurkausten jälkeen. Viestimet eivät kiinnostuneet aivan pyyteettömästi Iranin reaktioista Rushdieta kohtaan. Islam merkitsee huonoja uutisia lännelle, koska se näyttäytyy rationaalisen järjestyksen vastakohtana, anti-modernisuuteen perustuvana ideologiassa, joka korostaa yhdenmukaisuutta ja vastustaa erilaisuutta eikä suvaitse oppositiota. Televisiokuvat käsi koholla huutavista väkijoukoista Yhdysvaltain lähetystön edessä Teheranissa ovat syöpyneet syvälle läntisten ihmisten tajuntaan eikä niitä voi pyyhkiä helposti pois.

Lännen huolenaiheet

Rushdien romaani ja sen aiheuttamat islamilaisten reaktiot herättivät henkiin vanhan käsityksen, että uskonnolla ylipäätään ja fundamentalistisella islamilla erityisesti voi olla liian merkittävä osuus julkisessa elämässä. Läntisen käsityksen mukaan politiikkaa on hoidettava rationaalisesti. Uskonto sen sijaan on irrationalista, jos se otetaan liian

kirjaimellisesti. Islam on uhka lännen kulttuurille siitä hetkestä lähtien, jolloin muslimit osallistuvat joukkoluonteiseen poliittiseen toimintaan omien periaatteidensa mukaisesti. Uhkasta tuli ajankohtainen kun muutamat öljyriikkaat islamilaisvalliot aiheuttivat hämminkiä OPECissa ja muslimit saivat vaikutusvaltaa lännen teollisuudessa taloudellisten kytkentöjen kautta. Tosiasiassa maailman moninaiset poliittiset, taloudelliset, sosiaaliset ja uskonnolliset alajärjestelmät eivät ole kovin päällekkäisiä. Suurimmat raja-aidat ovat ehkä poliittisen ja uskonnollisen alueen välillä.

Yhdysvaltain ja Britannian lehdistö joutui ansaan käsitellessään islamia selvästi stereotyyppisesti ja melodramaattisesti.²⁴ Viestimet etsivät innokkaasti fanatismia jokaisesta uskonnollisesta reaktiosta Rushdien mielipiteisiin. Khomeinin langettama kuolemanrangaistus kävi hyvin kaupaksi läntisissä viestimissä ja kiihotti syvälle juurtunutta uskonnollisen fanatistisen pelkoa — samaan tapaan kuin aiemmin presidentti Jimmy Carterin ”sodan moraalinen vastine” -kampanja, jonka taustalla oli oletettu fossiilisten polttoaineiden väheneminen Amerikassa.

Heti kun Iranin vastalauseet tulivat julki, läntiset intellektuellit kiirehtivät puolustamaan Rushdieta syyttäen islamia suvaitsemattomuudesta ja vaativat Rushdiele sanaan vapautta ja hänen kustantajalleen painovapautta. Rushdie oli aluksi saamansa myötätunnon innostamana uhitteleva ja puolusti näkemyksiään, mutta jouduttuaan henkilökohtaisesti uhatuksi ja diplomatian pelinappulaksi, hän alkoi selitellä tekemisiään. Hän esitti varovaisen anteeksipyyntön Iranille ja sanoi, ettei hänen tarkoituksensa ollut loukata. Khomeini viittasi kintaalla anteeksipyyntölle ja kirjailija ryhtyi piileskelemään Britanniassa lieventääkseen vastakkainasettelua.

James Piscatori on jäljittänyt vuoden 1979 Iranin vallankumouksen kehitystä eritteleällä Khomeinin kielenkäyttöä, jossa käytettiin erilaisia vastakohtapareja: sorretut (oppositio) vastaan shaahin korruptio (sortajat), islam vastaan uskottomat, Allah vastaan isommat ja pienemmät saatanat.

”Vallankumouksellisille tämä ilmiö on ollut niin selvä ja kaikille tarkkailijoille Iranin esimerkki on ollut niin tärkeä, että yleisesti sanotaan...herätyksen saaneen islamin antavan muslimimaailman politiikan kielen niin vallanhaltijoille kuin valtaan pyrkivillekin.”²⁵

Jotkut muslimi-intellektuellit ovat vastustaneet islamin nykyistä uskonnollista suuntausta eräissä maissa, koska he katsovat, että poliittinen valtaeliitti on nielaissut sen. Piscatori esimerkiksi toteaa, että monet egyptiläiset muslimifundamentalistit syyttävät kansakuntaansa *dar al-kuffista* eli vääräuskoisuudesta, koska poliittinen johto on hyväksynyt ja edistänyt epäislamilaisia yhteiskunnallisia ja taloudellisia käytäntöjä.²⁶ Tämä kamppailu retoriikasta — tai politiikan kielestä — on tärkeä muslimiyhteiskunnissa.

Kun Viking Press julkaisi *Saatanalliset säkeet* Lontoossa syyskuussa 1988, läntisen lehdistö piti teosta ”koomisena romaanina”, ”koraanin teemojen käsittelynä tulevaisuuden maisemissa”, ”vilikkaan mielikuvituksen tuotteena” tai sen sanottiin käsittelevän ”identiteetin” ongelmia. ”Se räjähtää hourekuviksi...”, totesi A.G. Mojtabai *New York Times Books Review*’ssa.²⁷ Kirjaa alettiin tutkia uudelleen vasta kun muslimit olivat tyrmänneet sen. Ajatolla Khomeini yritti toimia Rushdien kanssa samalla tavoin kuin hänen edeltäjänsä olisivat ehkä toimineet satoja vuosia sitten.

Väkivaltaisia mielenosoituksia puhkesi Bradfordissa, jossa 1500 muslimia protestoi polttamalla romaanin niteitä. Kun mielenosoitukset jatkuivat ja levisivät Pakistaniin, Intian hallitus kielsi *Saatanalliset säkeet* provosoivana ja poliittisesti vaarallisena. Britannia katkaisi helmikuun alussa diplomaattisuhteet Iranin kanssa ja samanaikaisesti Intian ja Pakistanin uskonnollisesti tulenaroilla alueilla oli uusia väkivaltaisia mielenosoituksia ja mellakoita. Viisi ihmistä kuoli kun mielenosoittajat hyökkäsivät Yhdysvaltain suurlähetystöön Islamabadissa. Intian Srinagarissa sattui myös kuolemantauksen mielenosoitusten yhteydessä. Eräs muslimikriitikko valitti:

"Kirja on karkeasti luontoa vastaan...hän ylitti kaikki säädyllisyyden rajat viimeisimmässä luomuksessaan...se haisee kuin mätänevä raato. Se ei ole siivoton, röyhykeä, panetteleva eikä edes rikollinenkaan. Se on tympeää perversiota. Se on haiseva likakaivo, joka kuvottaa niin paljon, että haluaa lyödä silmittömästi takaisin...Hänellä tuntuu olevan täydellisen imbesillin aivot. Jumala yksin tietää mikä hänen kohtalonsa on, mutta aivan varmaa on, että Luonnon äänettömät kädet rankaisevat häntä ankaraasti elämän Pyhyiden solvaamisesta."²⁸

Nykyisen länsimaisen käsityksen mukaan *pyhää* pidetään usein kuvitteellisena ja naiivina, mutta se on enemmän kuin poliittisten toimien oikeuttamista. Benvenisten sanoin pyhä on "jumalille pyhitettyä ja lähtemättömästi tahrantunutta, majesteetillista ja iljettävää, kunnioitettavaa ja kauhistuttavaa".²⁹ Ortodoksi-islam katsoo, että lännen kulttuuria komentaa taloudellinen järjestelmä, jossa raha on kaikkien asioiden mitta ja ongelmat ratkaistaan markkinoiden tavaraliikenteellä. Pyhä ei voi sietää kassakoneen ideologiaa.

Muslimikriitikot uskoivat, että Rushdien motiivina oli kapitalistinen ahneus heidän historiansa ja symboliensä kustannuksella. Hänen loukkauksensa oli harkittua ja laskelmoitua kirjan myynnin edistämistä. Rushdie sekoitti ja rikkoi uskonnon alueella pyhän käsitteellisen yhteyden "salaiseen" ja "yksityiseen". Pyhän yksityisyys pitää sen pois julkisuudesta ja siten jumalallisella paikalla. John Petersin mukaan pyhän yksityisyyden alkuperä on antiikin omistusoikeuskiistoissa: Oma maa julistettiin pyhäksi ja vihollisen maa kirotuksi ja saastaiseksi. Toisin sanoen yksityisyys turvasi pyhän alueen.³⁰

Rushdieta puolustaessaan läntiset joukkoviestimet saattoivat ainoastaan yrittää ymmärtää hänen romaaninsa ehtymättömiä viittauksia islamiin. Ne pystyivät tuskin käsittelemään kulttuuria, joka uskoi Jumalan kaikkivoipaisuuteen ja hänen valtakuntaansa maan päällä. Sekä itä että länsi käyttivät moraaliseen vakaumukseen perustuvaa retoriikkaa, kun taas Rushdie asetti omien ajatustensa kannalta keskeiset monologisuuteen, monoteismiin ja nöyryymiseen perustuvat islamin opit vastakkain lännen turmeluneiden poliittisten ideaalien kanssa. Vaikka hän parodioi niin brittejä, amerikkalaisia kuin muslimejakin ja hänen herjansa kohdistuivat heihin kaikkiin tasapuolisesti, niin nimenomaan Iranin fundamentalistijohtajat tunsivat itsensä loukatuiksi.

Itä vastaan länsi

Länsieurooppalaiset ja amerikkalaiset pitävät mielellään *jihada*, pyhää sotaa, militantin islamin keskeisenä opinkappaleena. T.B. Irving on väittänyt, että länsimaiset journa-

listit ovat vääristäneet *jihadin* alkuperäisen merkityksen.³¹ Se merkitsee sananmukaisesti henkistä ”taistelua” tai ”ponnistelua”, ei suoranaisesti ”pyhää sotaa”. Irvingin mukaan muslimit pitävät tunnusmerkkinään nimenomaan *islamia*, joka merkitsee *alistu- mista* tai *antautumista* jumalalle.³² Taistelun ja alistumisen dramaattinen ristiriita on konteksti, jossa islam yrittää vetää rajan, ettei sen eepistä historiaa muunneta pyhästä historiasta kaunokirjalliseksi fiktioksi.

Islamin ristiriitainen samastaminen yhtä aikaa militantiksi ja alistuvaiseksi on peräisin idän ja lännen ristiriitaisista siirtomaakokemuksista ja se on juurtunut poliittiseen, taloudelliseen ja intellektuaaliseen ympäristöön, josta se kumpuaa.

Edward Said on kuvannut ehkä koskettavimmin Lähi-idän ihmisten ja kulttuurien väheksyntää. Hänen mukaansa lännessä on ollut jo kauan kulttuuristen asenteiden moninainen kokonaisuus idän ihmisistä ja kulttuureista. Nämä asenteet ovat muodostaneet ”Euroopan aineellisen sivilisaation ja kulttuurin olennaisen osan”, mikä ilmenee ”tietynlaisena diskurssimuodostumana, jota tukevat instituutiot, sanasto, tiede, kuva- kieli, oppijärjestelmät...”³³

Amerikkalaisten asenne idän kulttuureihin ja rotuihin on löyhempi kuin eurooppalaisten, mutta silti siitä erottuu selvästi kulttuuriset juuret.³⁴ Ehkä yllättäen postmodernissa amerikkalaisessa kulttuurissa jotkut uskonnolliset stereotypiat — erityisesti muslimieja koskevat — eivät ole katoamassa, vaan ne on keksitty uudelleen ja jopa vahvistuneet. Minusta amerikkalaisen populaarikulttuurin negatiivinen islamkuva johtuu tunteisiin vetoavan politiikan uudesta tulemisesta, jota nimenomaan joukkoviestimet ovat vahvistaneet.

Said korostaa kolmea tekijää, jotka ovat vaikuttaneet nykyisen arabistereotyypin muodostumiseen: (1) arabien ja islamin vastaisten populaarien ennakkoluulojen historia lännessä, (2) arabien ja Israelin sionismin välinen taistelu ja (3) sellaisen kulttuurisen näkökulman puuttuminen, josta voisi samastua arabeihin ja islamiin tai edes keskustella maltillisesti heidän kanssaan.³⁵ Tällaisten poliittisten kysymysten erittelyn avulla voimme ymmärtää tapaa, jolla joukkoviestimet käsittelevät itämaalaista ”toista” — tai tuottavat tuon toisen, ts. länsimaiden mielikuviuksessa, romantiikassa, eksotiikassa ja peloissa selvästi erottuvan vastakuvan. Kutistuvassa maailmassa perinteiset viholliset eivät katoa vaan ne keksitään uudelleen. Sam Keen vaati tällaisten mielikuvien uudenlaista tarkastelua:

”Sen sijaan että vihollinen lamauttaisi meidät, meidän on tarkasteltava niitä silmiä, joilla katsomme vihollista. Nyt on aika tutkia *homo hostilis* (vihamielinen ihminen) mielenlaatua. On tutkittava yksityiskohtaisesti kuinka viholliskuva tuotetaan, kuinka ylenmääräinen pahuus luodaan ja miten maailma muutetaan taistelutantereeksi.”³⁶

Etnisen ja kulttuurisen vihan aineellinen tuottaminen luo tarpeettomasti nykypäivän viholliset ja hallitusten politiikka ottaa ne käyttöön ja hyödyntää niitä.

Intian ja Afrikan eksoottisten kulttuuristen käytäntöjen ja uskontojen riitit ovat voineet vaikuttaa eurooppalaisten käsityksiin, mutta kolonialismi on lyönyt leimansa Rushdien kaltaisiin ihmisiin, jotka ovat jättäneet esi-isiensä kulttuurin ja muuttaneet siirtolaisiksi länteen. Näiden juuriltaan revittyjen ihmisten on pakko elää tietoisina ehdoista, joita heidän elämänsä heille asettaa. Näiden esteiden ylittäminen ei johda unelmiin täyttymykseen vaan ristiriitoihin. Havaittuaan ettei heitä hyväksytä täysin Euroopas-

sa he palaavat synnyinmaahansa vain huomatakseen etteivät he voi palata. He eivät kuulu kumpaankaan paikkaan.

Rushdien Britanniaan yhdistämä ongelma ei ole pelkästään hallitsevan euroopalaisen kulttuurin harjoittama sorto, vaan *demonisaatio*, tuotettu vastakkainasettelu, joka johtaa välttämättä luokitteluun ja eristymiseen. Tätä hän on kuvannut onnistuneesti romaanissaan eräänlaisena epätodellisena unena käyttämällä hyväkseen hajanaisia katkelmia, erikoisia yhdistelmiä ja odottamattomia rinnastuksia.³⁷ Rushdien romaani on loputonta liikettä ajassa ja hän ilmaisee identiteettinsä epävarmuutta seipitämällä menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ilman selvää keskusta.

Rushdie vastaa Britannian harjoittamaan kolonisoitujen vähemmistöjen demonisointiin ensinnäkin inhimillistämällä sorretut, kuromalla umpeen kulttuurin hallitseevia ja alistavia osasia. Toiseksi hän tulkitsee radikaalisti islamin historiaa, joka on hänestä mahtailevaa ja kunniantonta historiaa. Molemmat pyrkimykset ovat kunnianhimoisia henkilölle, jota pidetään siirtolaisena, uskostaan luopuneena ja ateistina.

Islamin maailmankuvan perusta on *tauhid*, yksinapainen ja -akselinen maailma, joka perustuu kaikkialla läsnäolevaan jumalaan. Kaikki mikä edustaa *tauhidille* vastakkaista, kaksinapaista, on *shirkiä*,³⁸ jotain muuta kuin jumala. Rushdien oman tekstin sanoin: "Kauppiaiden kaupunki, Jahilia. Heimon nimi on Shirk. Tässä kaupungissa Mahund, joka on kääntynyt kauppiasta profeetaksi, perustaa yhtä maailman suurista uskonnoista..."³⁹

Läntinen lehdistö tarkastelee islamia sinnikkäästi *toiseuden* näkökulmasta. Raj Khamal Jha pitää selviönä, että Yhdysvaltain ja Britannian lehdistö meni ansaan käsitellessään islamia ilmeisen stereotyyppisillä ja melodramaattisilla käsitteillä.⁴⁰ Hän arvelee, että viestimet halusivat löytää innokkaasti fanatismia kaikista uskonnollisista reaktioista Rushdien lausumiin. Iranin lupaama palkkio Rushdiesta oli hyvin esillä joukkoviestimissä ja se löysi kaikupohjansa syvään juurtuneesta uskonnollisen fanatistisuuden ja raaka-ainepulan pelosta. Rushdie rakensi kulttuurisen ja uskonnollisen tiedon avulla tarkan kertomuksen profeetta Muhammedin elämästä, mutta kertomuksen, joka oli kirjoitettu täysin eri näkökulmasta kuin Iranin perinteinen epiikka. Hän kiisti islamin pyhän perinteen esittämällä, että koraanin toisenlainen lukeminen on mahdollista ja toivottavaa. Hän kyseenalaisti jumalallisen ilmestyksen luonteen ja esitti maallisen, humanistisen käsityksen pahan luonteesta ja vallasta. Rushdie käänsi kärsimysnäytelmän päälaelleen. Profeetasta tuli poliittinen manipuloija, hänen uskolliset kumppaninsa kuvattiin opportunisteiksi ja pyhästä historiasta tuli maallinen kansantarina.

Reaktio hänen radikaaliin humanistiseen lukutapaansa oli voimakas. "Valehtelijan äiti on neitsyt," huudahti radikaali muslimikriitikko, kun Rushdie oli pilkannut islamilaista oikeutta.⁴¹ Rushdie kirjoitti tullakseen kuulluksi ja pyysi sen jälkeen, että hänen teostaan pidettäisiin mielikuvituksen tuotteena. Molemmissa tapauksissa hän vastusti kulttuurista auktoriteettia, mutta kiisti olevansa vastuussa sille. Tällaiset sisäiset ristiriidat ovat tyypillisiä hänen tuotannossaan.

Jotkut lukijat ymmärsivät romaanin kohdistuvan älymystölle: "Rushdie käytti huomattavia kirjallisia kykyjään puhutellakseen sivistynyttä yleisöä, joka ymmärsi varsin hyvin, että heille tarjottiin mielikuvituksen tuote," kirjoitti *Time*.⁴² Joidenkin toisten mielestä romaani oli tarkoitettu ymmärrettäväksi uskonnollisesti:

”Koska Salman Rushdie ja hänen kustantajansa olivat selvästikin suunnitelleet, että tämän törkeän tuotteen markkinointi ja myynti riippuu muslimien loukkaantumisen ja protestien tuottamasta julkisuudesta, vaikutti siltä, että ainoa tapa edetä asiassa oli vastata heidän huijaukseensa ja antaa heille rajattomasti sitä mitä he halusivatkin: rai-voa ja protestointia...”⁴³

Tai ehkäpä *Saatanalliset säkeet* oli tarkoituksellisesti monimielinen. Charles Truehart kommentoi *Washington Postissa*.

”Oppineet ihmiset saattavat ymmärtää *Saatanalliset säkeet* omalla tavallaan, mutta Islamabadin kaduilla muslimimielenosoittajat ottavat sen suorasukaisemmin. Lainatakseni erästä Rushdien ystävää: ”...heistä tuntuu, että töllistelemme heitä kuin joukkoa autiomaan asukkeja. Rushdie on yrittänyt karistaa niskoiltaan muiston-sa...Ehkä hän ajaa itsestään ulos demoneitaan.”⁴⁴

Rushdien hyökkäyksen syvällisempi merkitys voidaan jäljittää taiteen ja draaman merkityksestä Iranin julkisessa elämässä. Ta’zjeh-näytelmät, joita on esitetty useita vuosisatoja ulkoilmateattereissa kaikkialla Iranissa, saavat yleisön mukaansa poikkeuksellisen voimakkaasti. Nämä näytelmät ovat kärsimysdraamoja, joissa kuvataan Muhammedin ja hänen seuraajiensa elämää perinteen mukaisesti.

Viime aikoinakin ta’zjehit ovat olleet erittäin suosittuja Iranissa ja erityisissä ta’zjeh-kyläteattereissa esitetyt näytännöt keräävät tuhansia katsojia. Brittiläinen teatteri-kirjoittaja Peter Brook kuvasi erästä Iranissa näkemäänsä ta’zjeh-esitystä:

”Näin eräässä syrjäisessä iranilaiskylässä yhden erikoisimmista näyistä, mitä olen koskaan teatterissa nähnyt: Kylän koko 400 hengen väki istui puun alla ja heidän mielentilansa vaihtui naurunremahduksista sydäntäsärkevään kyynelöintiin — vaikka he tiesivätkin vallan hyvin tarinan lopun — kun he näkivät Husainin kuolemanvaaras-sa, petkuttamassa vihollisiaan ja lopulta marttyyrikuoleman uhrina. Kun hän kärsi marttyyrikuoleman teatterista tuli todellista — ei ollut mitään eroa menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Tapahtumasta joka kerrottiin niin kuin sen muistetaan historiassa tapahtuneen 1300 vuotta sitten tuli todellisuutta juuri tuolla hetkellä. Kukaan ei pystynyt erottamaan todellisuuden eri tasoja. Kyseessä oli todellakin inkamaatio: tuolla hetkellä hän kärsi kyläläisten edessä uuden marttyyrikuoleman.”⁴⁵

Mostafa Mokhtabad-Amrei onkin sitä mieltä, ettei ta’zjehiä pidä ymmärtää pelkästään teatterina, koska yleisöllä on tunneside näyttämöllä esitettyyn kertomukseen. Tapahtumalla on yhtä paljon tekemistä teatterin kuin rituaalin ja politiikan kanssa. Se on eräänlainen rituaalinäytelmä, ”koska se on useiden historian aikakausten tuote ja heijastaa kansan uskomuksia...ja se on kirjoitettu herättämään yleisön dramaattisia reaktioita ja saamaan heidät osallistumaan.”⁴⁶ Näytelmästä tulee siten jonkinlainen transsendentaalinen uskonnollinen kokemus, jossa yleisö on osallisena ideologiassa. Historialliset henkilöt heräävät eloon yleisön jäsenten omassa elämässä ja vapauttavat heidän tunteensa. Kreikkalaiset kutsuivat tätä prosessia katharsikseksi, puhdistautumiseksi, jossa samastuminen johtaa tunnejännitteiden purkautumiseen. ”Yleisön jäsenet unohtavat itsensä ja matkaavat jokaisen henkilöihahmon sielun syövereihin...” selittää Mokhtabad-Amrei.⁴⁷

Profeettaa ja hänen kokemuksiaan käsittelevä iranilainen epiikka on osoitus islamin vakaista näkemyksistä muuttumattomasta ja staattisesta maailmasta, islamilaisen

oikeuden vääjäämättömyydestä, islamilaisen yhteiskunnan omaehtoisuudesta sekä Muhammedin ja islamin historian ihannoinnista.

Kulttuurirajojen romahdus

Arabit pitävät koraania *al-Kitaħina*, Allahin kirjana. Jokaista lukua eli suuraa pidetään ilmestyksenä. Gabrielin 'välitystyötä' profeetta Muhammedille kutsutaan *tanzīl*ksi, "laskeutumiseksi". On merkittävää, että koraanin sanat saatiin ilmestyksessä arabiaksi, jolloin kosminen keskus paikantui rodulliseen identiteettiin, joka oli historian eri vaiheissa kärsinyt voimakkaasta alemmuudentunteesta. Koraanin säkeet syntyivät muinaisesta suullisesta perinteestä, joka oli juurtunut islamilaisen maailman omintakeiseen kulttuuriseen ympäristöön. Kiistat koraanin säkeiden hyväksyttävästä, oikeasta lausuntatyylistä ovat olleet erittäin yleisiä. Hurskaalle muslimille koraanin sanat ovat pyhiä tavalla, jota harvat länsimaalaiset pystyvät ymmärtämään:

"Puhetaito ja runous olivat (varhaismuslimille) hellästi vaalittu esteettisen mielihyvän lähde. Hän liikutui helposti puheen ja rytmien voimasta ja kiihottui uskomattomasti kaunopuheisuudestaan...puhetaito osoittautui runsaasti energiaa antavaksi voimaksi sota-aikoina...Runous toimi aseena...jolla pyrittiin pilkkaamalla heikentämään vihollisen moraalialia...se oli hengenlahja."⁴⁸

Jumalan, Muhammedin ja koraanin keskinäinen yhteys on islamilaisesta — erityisesti iranilaisesta — näkökulmasta täydellinen. Sen sijaan se, miten pitäisi kohdella ulkopuolisia, väärauskoisia, on ollut epäselvää. Robert P. Clark on todennut, että tämä on ollut islamilaisia hallitsijoita ja yhteisöjä suuresti harrmittanut ongelma: "...muslimeille syntyi paha psykologinen trauma kun he huomasivat, että täydellisin uskonto — joka oli ollut vuosisatoja voittoa taistelulentillä — olikin nyt kykenemätön estämään uutta väärauskoista vyyrytystä."⁴⁹

Ulkopuolisen vaikutuksen vähittäinen lisääntyminen olikin tekijä, joka muutti iranilaisen ideologian militantiksi fundamentalistiseksi kapinaksi. Vuoden 1979 Iranin vallankumous muokkasi lehdistön ja taiteellisen vapauden yhteensopivaksi uskonnollisen valtion kanssa. Uskontoon nojautuva identiteetti on herkempi kohtaamaan — ja luomaan — ulkoisen uhkakuvan.⁵⁰

Islamin elpyminen vuosisatamme lopulla hämmästytti länsimaailmaa, koska modernisaatioteoria on ollut niin hallitseva. Aina ranskalaisista — erityisesti Comtesta — lähtien yhteiskuntateoriassa ja yhteiskunnallisissa käytännöissä on tunnettu voimakkaita ennakkoluuloja uskontoa kohtaan. Maallistuneet modernistit yrittivät järkeistää uskonnon ja heidän mielestään jokaisen kansakunnan, joka suuntautui poliittisista syistä uskontoon on pakko epäonnistua: "Näiden maiden ainoa menestyksen tae on käsittääkseni modernisaatioprosessin kumoaminen, joka tarkoittaa niiden muuttamista uudelleen esiteollisiksi yhteiskunniksi. Tämä jos mikä on ollut historiassa likipitään mahdoton tavoite," kirjoitti Peter Berger.⁵¹ Uskontoon nojautuvien perinteisten yhteiskuntien ja uskonnon pätevyiden kiistävien modernien yhteiskuntien väliset potentiaaliset säröt ovat merkittäviä. Ennen teknologista aikakautta ainoa puuttuva konfliktielementti on ollut viestintä.⁵² Nykyiset joukkoviestimet määrittävät ja luokittelevat uudeleen maailmankulttuurien tuhatvuotisia aikaansaannoksia.

Pääasiassa joukkoviestimien välityksellä tapahtuva islamin ja lännen välinen symbolinen vaihto mahdollistaa kummankin kulttuurin tarkoitusperien perinpohjaisen väärinymmärtämisen. Moniselitteisyydestä syntyy tärkeitä tiivistyneitä symboleja ja primitiivireaktioiden siemeniä. Molemmissa kulttuureissa Salman Rushdien teos omakuttiin yhtenä näistä symboleista, mutta sen merkitys on ollut kummallekin osapuolelle täysin erilainen, sitä ei ole pystytty ainakaan toistaiseksi ymmärtämään toisen osapuolen näkökulmasta.

Rushdien teoksesta käydyssä katkerassa kamppailussa on menetetty vastavuoroisuus, joka on välttämätöntä kutistuvassa maailmassa. Meidän pitäisikin tunnistaa yhteiset arvot ja intressit, jotka ovat näkökulmaerojemme — myös uskonnollisten — taustalla.

Viitteet

1. Kiitän Abdullah Ahmed Gallahia arvokkaasta tutkimusavusta.
2. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Penguin 1984, 84.
3. Henry J. Perkinson, *Getting Better: Television and Moral Progress*. London: Transaction Publishers 1990, 8.
4. Murray Edelman, *Constructing the Political Spectacle*. Chicago: University of Chicago Press 1988, 8.
5. Carlos E. Cortes, *Historians and the Media: Revising the Societal Curriculum of Ethnicity*. Federation Reports 4, January/February 1989, 9.
6. William A. Dorman ja Mansour Farhang kuvaavat tällaista vaikutusta kun he toteavat, että "ulkomaanasioiden käsittelyn laajuus ja käsittelytapa ovat olennainen osa korkean tason poliittista päätöksentekoa." Ks. *The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference*. Berkeley: University of California Press 1987.
7. Television luomasta arabikuvasta ks. Jack G. Shaheen, *The TV Arab*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press 1984.
8. Michael M.J. Fischer & Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Post-modernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press 1990, 383-442.
9. Lisa Appignanesi & Sara Mailand, *The Rushdie File*. Syracuse: Syracuse UP 1990, 77-178.
10. Salman Rushdie, *Saatanalliset säkeet*. Suomentanut Arto Häilä. Helsinki: WSOY 1989, 49.
11. Edward Said, On Palestinian Identity: A Conversation with Salman Rushdie. *New Left Review* 160/1986, 63-80.
12. Salman Rushdie, *Häpeä*. Suomentanut Arto Häilä. Helsinki: WSOY 1983, 41.
13. Rushdie, *Saatanalliset säkeet*, 37
14. Emt., 117-118.
15. Hamid Mowlana, *Global Information and World Communication*. New York: Longman 1986, 137.
16. Rushdien loukkausta on käsitelty musliminäkökulmasta lukuisissa julkaisuissa, ks. esim.: Ali A. Mazrui, *The Satanic Verses or a Satanic Novel: The Moral Dilemmas of the Rushdie Affairs*. New York: The Committee of Muslim Scholars and Leaders of North America 1989; Majid Ali Khan, *The Holy Verses*. New Delhi: Islamic Research Foundation 1989; Ahmed Deedat, *How Rushdie Fooled the West*. Woodside: IPCI 1989.

17. Murtaza Mutahari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*. Berkeley: Mizan Press 1985, 104.
18. *India Today*, 15 September 1988.
19. Rushdie, *Häpeä*, 342.
20. Pääkirjoitus, *The Observer* 16.2.1988.
21. Hilary Mantel, Diary. *London Review of Books*, March 30, 1989.
22. John Peters, *The Sacred and Sociality*. Master's thesis, University of Utah 1982, 167.
23. Emt., 166
24. Edward Said, *Orientalism*. New York: Vintage 1978 ja *Covering Islam*. New York: Pantheon 1981.
25. James Piscatori, The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguity. *International Affairs* 66, October 1990, 767-789.
26. Emt., 775
27. A.G. Mojtabei, kirja-arvostelu Rushdien teoksesta *Satanic Verses*. *New York Times Book Review* 29.1.1983.
28. Shahnaz Begun, *Muslim World League Journal* 16, July/August 1989, 40-42.
29. Emile Benveniste, La vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris: Minuit 1969, 172.
30. Peters, *The Sacred and Sociality*, 32.
31. T.B. Irving, Terms and Concepts: Problems in Translating the Qu'ran, teoksessa D. Ahman & Z.I. Ansari (eds.), *Islamic Perspectives*. London: The Islamic Foundation 1979, 121-145.
32. Ortodoksimuslimit varjelevat viittä peruspilaria, joista islam saa voimansa: *Iman*, usko, jota täydentää jumalanpalvonta ja kunnioitavalle asenteelle sopiva elämäntapa; *salat*, rukous viisi kertaa päivässä kohti Mekkaa; *zakaat*, "puhdistautuminen" yhteisön hyväksi annettujen almujen avulla; *sawm*, ramadan-kuun paasto; *haji*, pyhiinvaellus Mekkaan, joilla on varaa siihen.
33. Said, *Orientalism*, 2.
34. Ks. Said, *Covering Islam* sekä Daniel Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh UP 1966.
35. Said, *Orientalism*, 26-27.
36. Sam Keen, *Faces of the Enemy: Reflections on a Hostile Imagination*. San Francisco: Harper & Row 1986, 11.
37. James Clifford, *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard Press 1988, 117-151.
38. Islamin kolme pääsyntiä ovat: *kufir*, epäusko; *shirk*, epäjumalien palvonta; *tugh'jan*, ylimielisyys.
39. Rushdie, *Saatanalliset säkeet*, 101.
40. Raj Khamaal Jha, The Role of the U.S. Media in *The Satanic Verses* Controversy. Esitelmä, Western Communication Educators Conference, Park City, Utah 1989.
41. Munawar Ahmad Anees, Satanic Verses and the Vicious West. *Muslim World League Journal* 16, March/April 1989, 36-40.
42. William E. Smith, Hunted By an Angry Faith. *Time* 27.2.1989, 28-33.
43. Anonyymi, Rushdie's Satanic Outrage. *Muslim World League Journal* 16, January/February 1989, 15.
44. Satanic Verses: The Fury and the Fiction. *Washington Post* 15.2.1989, osasto C.
45. *McGraw-Hill Encyclopaedia of World Drama*, 1984 ed., hakusana "Iranian Passion Play (Ta'ziyeh)".

46. Mostafa Mokhtabad-Amrei, *The Ta'ziyeh Play of Iran*. Master's thesis, Utah State University 1988, 11.
47. Emt., 17.
48. Caesar E. Farah, *Islam*. New York: Barrons 1987, 26.
49. Robert Clark, *Politics in the Third World*. New York: Wiley 1984, 59.
50. Terrance G. Carroll, Islam and Political Community in the Arab World. *International Journal of Middle East Studies* 2, May 1988, 194.
51. Peter Berger, Social Sources of Secularization, teoksessa J.C. Alexander & S. Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge UP 1990, 239-248.
52. Ks. John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization*. New York: John Wiley & Sons 1972.