

HISTORIAN KUISKAUS KULTTUURIN NYKYISYYDESSÄ

Identiteetti, kulttuurinen rajanmuodostus ja minuus

Zadie Smithin romaanissa *White Teeth*.

Jaakko Launimaa
Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Taiteiden ja kulttuurintutkimuksen laitos
Yleinen kirjallisuus
Toukokuu 2008

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen	Laitos – Department Taiteiden ja kulttuurintutkimuksen laitos
Tekijä – Author Jaakko Launimaa	
Työn nimi – Title Historian kuiskaus kulttuurin nykyisyydessä: identiteetti, kulttuurinen rajanmuodostus ja minuus Zadie Smithin romaanissa <i>White Teeth</i> .	
Oppiaine – Subject Yleinen kirjallisuus	Työn laji – Level Pro gradu -tutkielma
Aika – Month and year Toukokuu 2008	Sivumäärä – Number of pages 107
<p>Tiivistelmä – Abstract</p> <p>Tutkielmassa tarkastellaan identiteettien ja kulttuurien välistä suhdetta, sekä kulttuurisen rajanmuodostuksen strategioita Zadie Smithin romaanissa <i>White Teeth</i>. Analyysin lähtökohta on yleisen ja yksityisen maailman erottaminen. Yleistä maailmaa käsittelevä tutkimuslinja on vuorovaikutussuhteessa yksityisen maailman tutkimuslinjan kanssa. Yksityisen maailman tutkimuslinjassa tarkastelen kulttuurien subjektiivista merkitystä yksilön minuuden tuotannossa Sigmund Freudin kulttuurista tekemien havaintojen valossa.</p> <p>Tutkielman teoreettinen viitekehys nojaa osaltaan postkolonialistiseen tutkimusperinteeseen, joka on tutkinut identiteettejä kirjallisuudessa. Tutkielman keskeinen väite on ”luonnollistettujen” ja siksi luonnolliselta vaikuttavien kulttuurien välisten raja-aitojen kyseenalaistuminen uudenlaisten hybridisten identiteettien syntymän myötä, jotka kumpuavat siirtolaisten kokemuksesta. Käsittelem niin ikään essentialistisen kulttuurikäsitteen osoittautumista vanhentuvaksi kulttuuristen rajojen ja identiteettien lähteeksi hybridisten kulttuurien ja identiteettien syntymän myötä. Homi Bhabhan hybridisyyden käsite on tutkielmassa keskeinen käsite.</p> <p>Romaanin kolme keskusperhettä edustavat erilaisia historioita, jotka kietoutuvat yhteen romaanin kerronnassa. Tutkielman rakenne noudattaa pitkälti romaanin perhejakoa, koska näiden edustamat tarinat ja kulttuurit ovat kukin periaatteessa itsenäisiä. Tutkielman lukutapa on hermeneuttinen ja metodina toimii lähiluku.</p> <p>Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa esittelen tutkielman lähtökohtia, käytettyjä teorioita, suhdetta aikaisempaan tutkimukseen ja suhdetta kirjallisuudentutkimuksen perinteeseen. Ensimmäinen pääluku sisältää myös kirjailijan esittelyn sekä romaanin <i>White Teeth</i> esittelyn. Toisessa pääluvussa esittelen tutkielman keskeisen teorian: Stuart Hallin identiteettikäsitteen, tutkielman kulttuurikäsitteen, erilaisia kulttuurisen rajanmuodostuksen strategioita ja hybridisyyden paradigman. Toisessa pääluvussa tarkennan myös tutkielmassa käytettyjä käsitteitä.</p> <p>Kolmas pääluku keskittyy <i>White Teeth</i> romaanin perhe Iqbalin siirtolaistaustaisten henkilöiden kulttuurisen aseman, identiteetin ja minuuden analyysiin suhteessa englantilaiseen valtakulttuuriin. Käsittelem myös islamin uskoa sekä maallisen että fundamentalistisen islamin muodossa. Iqbalin perheen henkilöiden kautta käsittelem kulttuurista hybridiyttä, joka rakentuu henkilöissä eri tavoin. Neljännessä pääluvussa käsittelem romaanin etnisesti heterogeenisen Jonesin perheen kulttuurista asemaa, henkilöiden identiteettiä ja minuutta. Sivuan hybridisyyden käsitettä suhteessa kulttuuriseen sulautumiseen. Käsittelem myös Jehovan todistajien uskontoa ja maailmankatsomusta. Viides pääluku käsittelee romaanissa muotoutuvaa englantilaisuuden konstruktiota ja romaanin kolmatta keskusperhettä, Chalfenin perhettä. Kuudes pääluku tiivistää tutkielman tulokset lyhyesti ja esittää yhteenvedon tutkielman välineistä ja tuloksista.</p>	
Asiasanat – Keywords: identiteetti, hybridisyys, kulttuuri, diskurssi, tabu, rasismi, islam, Jehovan todistajat, kolonialismi, siirtolaisuus, stereotypia, toiseus, minuus.	
Säilytyspaikka – Depository Taiteiden ja kulttuurintutkimuksen laitos / Kirjallisuus	

SISÄLLYSLUETTELO

1 JOHDANTO	1
1.1 Tutkimuksen lähtökohtia.....	1
1.2 Tutkielman suhde aiempaan tutkimukseen	7
1.3 Zadie Smith	10
1.3.1 Smith ja englantilaisen kirjallisuuden kenttä	10
1.3.2 Smithin kerrontatekniikasta	12
1.4 <i>White Teeth</i>	13
1.4.1 Rakenne ja kerrontatekniikka.....	15
1.4.2 Henkilöhahmot.....	18
1.4.3 Romaani ja aktuaalinen maailma	20
1.4.4 Intertekstuaalisuus.....	22
2 TUTKIMUKSEN TEOREETTINEN TAUSTA JA METODIT	24
2.1 Johdanto identiteettiin	25
2.1.1 Identiteetin käsitteellinen historia	27
2.1.2 Postmoderni subjektikäsitys.....	28
2.1.3 Identiteetin rakentuminen ja vallan kysymys.....	29
2.3 ”Meidän ja muiden” diskurssi ja stereotypian käytäntö.....	30
2.3.1 Stereotypia tiedon tuottamisen rakenteena.....	32
2.4 Etnisyys ja ”rotu” kulttuurisina merkitsijöinä.....	33
2.5 Hybridisyys, kulttuurinen välitila ja identiteetti	36
3 <i>WHITE TEETH</i> ROMAANIN PERHE IQBAL	40
3.1 Samad Iqbal.....	41
3.1.1 Kulttuurinen välitila ja etnisyys juurettomuuden vastavoimana.....	41
3.1.2 Rasismi ja vastaidentifikaatio: paluu etnisyyteen	42
3.1.3 Islam ja Samad Iqbal.....	45
3.1.4 Uskonkriisi, englantilaistuminen ja kulttuurinen välitila	46
3.2 Kulttuurinen identiteetti ja etninen absolutismi	49
3.2.1 Nimeämisen dualismi – kulttuurinen merkitsijä: Magid Iqbal / Mark Smith	50
3.2.2 Etnisen identiteetin ristiriita	53
3.2.3 ”Käännetty” subjekti: etnisen absolutismin murtuma.....	54
3.3 Millat Iqbal.....	58
3.3.1 Vieraaksi tekemisen stereotypia ja kulttuurinen positio	58
3.3.2 Kulttuurisynteesi vastaidentifikaationa: raggastanit	61
3.3.3 Kulttuurinen vastareaktio: poliittinen islam.....	63
3.3.4 Hybridisyys ja poliittinen fundamentalismi	66
4 BOWDENIEN-JONESIEN SUKULINJA	70
4.1 Äiti, tytär ja Jehovan todistajat.....	70
4.1.1 Jehovan todistajien representaatio.....	71
4.1.2 Hortense Bowden uskonnollisen diskurssin subjektina	73
4.1.3 Clara Bowden, ulkopuolisuus ja uskon romahdus	76
4.2 Etninen heterogeenisuus avioliitossa: kulttuurinen tabu.....	79
4.2.1 Avioliitto sosiaalisten maailmojen ulkopuolella.....	81
4.2.2 Archie Jones ja ”valkoinen marginaali”.....	82
4.2.3 Clara Jones ja kulttuurisen integraation prosessi	84
4.2.4 Irie Jones	87
5 ENGLANTILAISUUDEN KONSTRUKTIO	91
5.1 Karikatyyriset henkilöhahmot diskursiivisina merkitsijöinä	91

5.2 Sotaveteraani J.P. Hamilton ja historian jälki	93
5.3 Chalfenit englantilaisuuden edustajina	94
5.3.1 Kulttuurinen ylemmyys.....	94
5.3.2 Perheen sisäinen hajautuminen	96
6 PÄÄTÄNTÖ	100
7 LÄHDELUETTELO	103

1 JOHDANTO

Englantilaisen kirjallisuuden kentässä syntyi 1990-luvulla Hanif Kureishin ja Salman Rushdien aloittamana siirtolaistaustaisten henkilöiden kohtaloita kuvaava kirjallinen aalto. Toisilleen vieraiden kulttuuriperinteiden kohtaaminen, monikulttuurinen yhteiskuntakonteksti, niin kutsutut jakautuneet identiteetit ja uudenlaisten kulttuuristen ”hybridi-identiteettien” synty olivat tämän kirjallisen aallon keskeisiä teemoja. Zadie Smithin romaani *White Teeth* (2000) käsittelee osaltaan samoja teemoja. Julkaisuvuotenaan 2000 *White Teeth* keräsi laajasti kriitikoiden kiitosta ja siitä tuli yksi vuoden juhlituimmista bestseller-teoksista Englannin ohella muissakin länsimaissa.

Zadie Smithin esikoisromaani *White Teeth* on hyvin rikas ja temaattisesti kerrostunut teos. Teoksen voi nähdä jakautuvan kahteen temaattiseen kokonaisuuteen, jotka ovat yleinen ja yksityinen maailma. Nämä keskenään vuorovaikuttavat maailmat kytkeytyvät kerronnassa yhteen. *White Teeth* käsittelee historian, uskonnon, perheen, kulttuurien ja perinteiden merkitystä yhteisöllisinä tekijöinä ihmisryhmien välisissä suhteissa, mutta pohtii myös niiden subjektiivista merkitystä yksilölle. *White Teeth*in tarina sijoittuu 1900-luvun lopun Lontooseen, mutta se viittaa takaumien kautta 1800-luvun brittiläiseen imperialismiin kytkien historiallisia asetelmia osaksi tarinan nykyhetkeä.

1.1 Tutkimuksen lähtökohtia

Haluan avata analyysini käsittelemällä teoksen nimeen kietoutuvia merkityksiä. Teoksen nimi *White Teeth* on metafora, jolla on useita kulttuurisidonnaisia merkityksiä. Valkoiset hampaat nähdään länsimaisessa kulttuurissa terveyden, hyvinvoinnin ja menestyksen tunnusmerkkinä. Tässä lienee syy, miksi ihmiset käyttävät edelleen merkittäviä rahasummia kosmeettisiin hammaslääkäripalveluihin, mihin teoksen kertoja ironisesti viittaa. Hampailla on kosmeettisen merkityksensä lisäksi myös konkreettinen funktionsa, joka liittyy ruoan puremiseen. Hammas on terävä ja osa siitä, sen juuri, on piilossa ikenen sisällä. Terävyys kuvaa osaltaan teoksen henkilöiden keskinäistä suhdetta, joka on aika ajoin kärjistynyt ja raaka. Hampaan paljas osa ja sen piiloutuva juuri voidaan tulkita ihmisen vertauskuvana, mikä on teoksen tematiikan kannalta

metaforisesti merkityksellinen. Ihmiset elävät osittain historiassa, heidän juurensa ovat menneisyydessä, jota ei voi konkreettisesti silmin nähdä. Juurien piiloutuminen viittaa historian luonteeseen ja sen läsnäoloon teoksen tematiikassa, mutta sillä on myös toinen merkitys. Hammas liittyy juurensa kautta ikeneen. Tämä viittaa siihen, että ihmisten ajatellaan kiinnittyvän johonkin paikkoihin, siis kuuluvan johonkin maantieteelliseen paikkaan. Tämä ajatus asettuu romaanissa kyseenalaiseksi.

Romaanin tapahtumaympäristö on Lontoo. Yleistäen voi sanoa, että englantilaiset ovat kuuluja huonoista hampaistaan; hammashuolto ei ilmeisesti ole ollut yhteiskunnan kehittämisohjelmassa prioriteetti toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Hampaiden mätänemiseen huonon henkilökohtaisen suuhygienian seurauksena viittaa yksi teoksen karikatyyrinen sivuhenkilö, vanha englantilainen sotilas J.P. Hamilton, jonka monologi avaa ehkä keskeisimmän teoksen nimeen kietoutuvan merkityksen.

“Clean White Teeth are not always wise, now are they? Par exemplum: when I was in the Congo, the only way I could identify the nigger was by the whiteness of his teeth, if you see what I mean. Horrid business. Dark as buggery, it was. And they died because of it you see. Poor bastards. Or rather I survived, to look at it in another way, you see?” [...] Mr. Hamilton continued, “Those are split decisions you make in war. See a flash of white and bang! as it were. . . Dark as buggery.” (Smith 2001, 144.)

Koloniaalisesta maailmanjärjestyksestä kumpuava tummaihoisen rasistinen nimitys ja mustan ja valkoisen välinen suhde avaavat kontrastin, joka on huomion arvoinen. Mustan ja valkoisen värin vastakkainasettelu nostaa esiin näiden välisen rajan, aivan kuten kaikki vastavärit tuottavat korostetun kontrastin asetettaessa vierekkäin. Sen sijaan harmaan sävyissä on vaikea havaita pistettä, missä harmaan sävy muuttuu toiseksi. Kulttuurien välisen kontrastin kautta hahmottuvat rajat ovat *White Teethin* tarinassa yksi keskeinen tema ja analyysini huomion kohde.

Tulkitsen kohdetekstiä analyysissäni hermeneuttisesti. Henkilöhahmot selittyvät edustamansa kulttuurin kautta ja toisaalta kulttuuri selittyy sitä edustavien henkilö-hahmojen kautta. Ajatus on yhtäpitävä Hans-Georg Gadamerin ’hermeneuttisen kehän’ käsitteen kanssa, jonka mukaan kokonaisuus ymmärretään yksittäisestä ja yksittäinen kokonaisuudesta (Gadamer 2005, 29). Gadamer tarkentaa hermeneuttisen kehän merkitystä tulkinnallisena välineenä toteamalla, että ”Kokonaisuuden merkitystä ennakoidaan eksplisiittisesti, sillä osat, jotka määrittävät kokonaisuudesta, määrittävät

itse kokonaisuutta” (Gadamer 2005, 29). Tämä hermeneuttinen sääntö on peräisin antiikin retoriikasta, ja se omaksuttiin puhetaidosta ymmärtämisen taitoon uuden ajan hermeneutiikassa (Gadamer 2005, 29). Hermeneuttisessa lukutavassa käytän analyysini pääasiallisena tulkintametodina uuskritiikin kehittämää lähilukua¹.

Tutkielmani pyrkii selvittämään identiteetin ja kulttuurien välisten raja-aitojen monimutkaista rakentumista ja keskinäistä suhdetta Zadie Smithin romaanissa (*White Teeth*). Romaani käsittelee toisen maailmansodan jälkeistä siirtolaisuuden kokemusta tapahtumaympäristönään Lontoo ja englantilainen jälkikolonialistinen yhteiskunta-konteksti. Muutamissa teoksesta kirjoitetuissa artikkeleissa teoksen tapahtumaympäristöä kuvataan termillä post-postkolonialistinen Lontoo. Analysoin pääasiassa kulttuurien välisten raja-aitojen muodostumista ja niitä strategioita, jotka näitä rajoja säilyttävät.

Kulttuurisen rajanmuodostuksen prosessissa muotoutuvat kulttuuriset identiteetit, joiden olemassaololle sosio-kulttuurinen todellisuutemme osaltaan rakentuu. Kirjallisuus säilyttää, uudistaa ja tuottaa identiteettejä muodostaessaan merkityksiä kulttuurisessa kontekstissaan. Kirjallisuus representoi kulttuurisia diskursseja lajityypistä riippuen enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti. Analyysissäni käytän Stuart Hallin diskurssikäsitystä², joka perustuu Michel Foucaultin diskurssiteoriaan. Keskeistä Hallin diskurssikäsitteessä on näkemys vallankäytön sitoutumisesta diskurssiin, joka tuottaa ja säätelee merkityksenmuotoutumista (Hall 2005, 99-101). Identiteetit muotoutuvat niin ikään kulttuurisissa diskursseissa; identiteetti koostuu historiallisista, etnisistä ja sosio-kulttuurisista tekijöistä, joilla on oma olemuksensa siinä sosiaalisten käytäntöjen verkossa, jota voidaan nimittää yläkäsitteellä kulttuuri.

Kulttuuri on yksi vaikeimmin määriteltävistä käsitteistä humanistisessa

¹ ”Close reading, explication de texte; tekstin selittäminen. Analyysitekniikka, jossa teosta eritellään järjestelmällisesti ja yksityiskohtaisesti; tarkkaluku. Luennassa kiinnitetään erityistä huomiota tekstin mahdolliseen monimerkityksisyyteen, ironisuuteen, paradoksisuuteen ja kerrostuneisuuteen.” (Hosiaisuus 2003, 542.)

² ”Diskurssi on ryhmä lausumia, jotka tarjoavat kielen sitä varten, että voitaisiin puhua tietynlaisesta jotakin aihetta koskevasta tiedosta – toisin sanoen representoida tätä tietoa. Kun jostakin aiheesta esitetään lausumia jonkin erityisen diskurssin sisällä, diskurssi mahdollistaa aiheen näkemisen jollakin tietyllä tavalla. Se myös rajoittaa muita tapoja, joilla aihe voitaisiin esittää.[...] Diskurssissa on kyse tiedon tuottamisesta kielen välityksellä. Mutta myös se itse on tiettyjen käytäntöjen tuottama. Se on ”diskursiivinen käytäntö”, merkityksen tuottamisen käytäntö.” (Hall 2005, 98-99.)

tutkimustraditiossa. Se on laaja-alainen käsite, jonka erilaiset merkitykset määräytyvät suhteessa kontekstiin. Kulttuuri käsitetään tässä tutkimuksessa lähtökohtaisesti kielelle perustuvana sosiaalisena merkitysjärjestelmänä, joka heijastaa ja tuottaa ihmisryhmien maailmankuvaan ja arvomaailmaan perustuvia yhdistäviä merkityksiä. Identiteetit vuorovaikuttavat kulttuurin kanssa ja muuttuvat osana sitä. Väitän analyysissäni Stuart Hallin ja Homi K. Bhabhan teorioihin tukeutuen, että essentiaaliset kulttuuriset merkitysajat, kuten ihonväri ja etninen tausta, ovat osoittautumassa vanhentuviksi ja riittämättömiksi kulttuurisen identiteetin määrittäjäksi siirtolaisten kokemuksesta kumpuavien 'hybridisten' kulttuuristen identiteettien syntymän myötä. Tällaiset hybridiset identiteetit asettavat kyseenalaiseksi suhteellisen staattiseksi koetut (kansalliset) historialliset identiteetit. Hybridisyyden voima voidaankin nähdä sen kyvyssä saattaa kyseenalaiseksi luonnollistetut rajat sekä se, mikä vaikuttaa luonnolliselta ja valmiilta (Kuortti & Nyman 2007, 9).

Kansallisen identiteetin käsite on yksi keskeisistä kulttuurisen rajanmuodostuksen merkitysajista, koska sillä on voimakas historiallisesti yhdistävä luonne ja se sitoutuu osaltaan valtioiden aktuaalisesti paikannettaviin rajoihin. Edward Said toteaa teoksessaan *Ajattelevan ihmisen vastuu*, "[K]ansallisen identiteetin idea on kyseenalaistettu viime aikoina juuri sen riittämättömyyden vuoksi, eikä ainoastaan intellektuellien taholta vaan pakottavan demografisen todellisuuden näkökulmasta" (Said 2001, 72). Kansallisen identiteetin kyseenalaistuminen on yksi *White Teethin* keskeisistä teemoista romaanin käsitellessä Britannian entisistä siirtomaista tulleiden siirtolaisten yhteisöjä, jotka imperialismin aikakaudella tuotetut käsitykset 'Ranskasta', 'Britanniasta' tai 'Saksasta' sulkevat ulkopuolelleen (Said 2001, 72-73). *White Teeth* asettaa perinteisen "englantilaisuuden" ja yhtenäisen kansallisen identiteetin idean dekonstruktion kohteeksi. Pyrin osoittamaan analyysissäni kohdetekstin kautta, että kansallinen identiteetti rakentuu symbolisen ykseyden ajatukselle, joka on lopulta fantasiaa. *White Teeth* pohtii laajasti kansallisen kulttuurin rakentumisen ehtoja maahanmuuttajien, niin sanottujen "vieraiden" perspektiivistä ja antaa äänen englantilaisessa kirjallisuudessa marginaalisille protagonisteille. *White Teeth* on fiktiota, mutta se kertoo Englantiin suuntautuneen siirtolaisliikkeen historian symbolisesti henkilöhahmojensa kautta ja esittää historiallisen yhteyden Britannian imperialismin kolonialistisen historian ja maahanmuuttoliikkeen välillä.

Tutkielmani taustalla oleva näkemys Zadie Smithin romaanista *White Teeth* noudattaa kirjallisuudentutkimuksen perinteen valossa uushistorismin³ premissejä. Näen *White Teeth*in teoksena, joka on selkeässä suhteessa aktuaaliseen maailmaan. *White Teeth* on 1900-luvun lopun monikulttuurisen Lontoon vertauskuva: historiallisten kulttuuritraditioiden ja niiden osa-alueiden yhteentörmäyksen representaatio, jonka henkilöhahmot toimivat edustamiensa ihmisryhmien ja kulttuurien symbolisina merkitsijöinä. Tarinan kolme keskusperhettä edustavat jokainen erilaisia historioita, tästä syystä analyysini rakenne noudattaa romaanin perhejakoa. Henkilöhahmojen elämäntarinat ja identiteetit vertautuvat todellisen maailman historiallisiin vastineisiinsa. *White Teeth* käsittelee laajasti kulttuurien sekoittumista ja uudenlaisten kulttuurisynteisien syntyä. Henkilöhahmojen nimillä, jotka viittaavat toisilleen vieraisiin kulttuuriperinteisiin, on vahva symbolinen merkityksensä kulttuurisen sulautumisen merkitsijänä.

This has been the century of strangers, brown, yellow and white. This has been the century of the great immigrant experiment. It is only this late in the day that you can walk into a playground and find Isaac Leung by the fish pond, Danny Rahman in the football cage, Quang O'Rourke bouncing a basketball and Irie Jones humming a tune. Children with first and last names on a direct collision course. Names that secrete within them mass exodus, cramped boats and planes, cold arrivals, medical checkups. It is only this late in the day, and possibly only in Willesden, that you can find best friends Sita and Sharon, constantly mistaken for each other because Sita is white (her mother liked the name) and Sharon is Pakistani (her mother thought it best—less trouble). Yet, despite all the mixing up, despite the fact that we have finally slipped into each other's lives with reasonable comfort (like a man returning to his lover's bed after a midnight walk), despite all this, it is still hard to admit that there is no one more English than the Indian, no one more Indian than the English. There are still young white men who are *angry* about that; who will roll out at closing time into the poorly lit streets with a kitchen knife wrapped into a tight fist. But it makes an immigrant laugh to hear the fears of the nationalist, scared of infection, penetration, miscegenation, when this is small fry, *peanuts*, compared to what the immigrant fears—dissolution, *disappearance*. (Smith 2001, 271-272.)

White Teeth käsittelee ensimmäisen ja toisen sukupolven maahanmuuttajia, joiden välillä kysymykset identiteetistä painottuvat eri tavoin. Ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajat kantavat mukanaan synnyinmaassaan omaksumaansa kulttuuri-traditiota ja pyrkivät säilyttämään tätä traditiota osana identiteettiään uudessa kulttuurisessa kontekstissa. Toisen sukupolven maahanmuuttajat puolestaan syntyvät Englannissa, he ovat lainmukaisesti 'syntyperäisiä englantilaisia', joiden identiteetit

³ Uushistorismi (new historicism): ”yhdyshistorismissa ja englantilaisessa tutkimuksessa 1980-luvun alusta voimistunut suuntaus, jonka piirissä sanataidetta alettiin jälleen tarkastella historiallisessa, aatteellisessa ja poliittisessä kontekstissaan. Uushistorismi oli vastavaikutusta uuskritiikin, strukturalismin, myyttikritiikin, hermeneutiikan ja dekonstruktion epähistoriallisuutta vastaan.” (Hosiaislouma 2003, 982.)

määrittyvät pääosin englantilaisen kulttuurisen kontekstin sisällä. Toisen sukupolven maahanmuuttajien sosiaalinen asema on kuitenkin hyvin monimutkainen, sillä heidän asemansa suhteessa valtaväestöön tulee kyseenalaistetuksi englantilaisuuden kategorian sisällä esimerkiksi ”rotuun” ja etniseen taustaan liittyvissä kysymyksissä.

White Teeth käsittelee kerronnassaan myös uskonnollisia kysymyksiä. Käsittelen analyysissäni uskonnollisen vakaumuksen ja uskonnollisen diskurssin yhteyttä identiteettiin romaanin keskeisissä uskontokunnissa, Jehovan todistajien ja (maallisen ja poliittisen) islamin representaatioissa. *White Teeth* luo paikoin rinnastuksen Jehovan todistajien ja islamin uskon välille. Uskonnollinen identiteetti on sidoksissa kulttuuriseen identiteettiin, mutta käsittelen näitä kokonaisuuksia omina kysymyksinään selkeyden vuoksi. Uskonnolla on myös syvä subjektiivinen merkitys yhteisöllisen funktionsa lisäksi. Myös kulttuureilla, joihin uskonnot osaltaan sitoutuvat, on syvä subjektiivinen merkityksensä yksilön minuuden tuotannossa. Tarkastelen minuutta suhteessa kulttuureihin Sigmund Freudin kulttuurin ja minuuden välisestä yhteydestä tekemien huomioiden valossa. Sigmund Freud tunnetaan ennen kaikkea psykoanalyysin kehittäjänä. Tarkoitukseni ei ole käyttää psykoanalyttistä lukutapaa kohdetekstiin laajamittaisessa mielessä, vaan avata lisämerkityksiä kulttuurien merkityksestä yksilön minuudelle suhteessa analyysissäni hahmottuvaa laajempaa kulttuurista kontekstia vasten.

Minuudella tarkoitan analyysissäni yksilön subjektiivista kokemusta olemuksestaan ja itsestään, sitä minä-kuvaa, johon arkikielessä usein viitataan identiteetin käsitteellä. Tutkielmassani erotan kuitenkin identiteetin ja minuuden käsitteet toisistaan, vaikka näiden välillä voidaankin nähdä vuorovaikutussuhde. Identiteetti on kulttuurinen konstruktio, kun taas minus on syvästi subjektiivinen asia. Freud toteaa, että ”Minuutemme me koemme itsenäiseksi, yhtenäiseksi, selvästi kaikesta muusta erottuvaksi. Tämä tosin on harhaa, sillä Minä rajautuu sisään päin paremminkin hämärästi ja vaihtuu vähitellen piilotajuiseksi sielulliseksi osajärjestelmäksi, jota sanomme Siksi ja jota Minä aivan kuin julkisivuna suojaa.” (Freud 1972, 6-7.) Freud näkee yksilön persoonan jakautuvan kolmeen osa-alueeseen, jotka ovat Yliminä, Minä ja Se (Freud 1981, 469). Persoonallisuuden kolmesta osa-alueesta käytetään myös

nimityksiä *id*, *ego* ja *superego*⁴. Kulttuurista tekemänsä huomiot Freud jäsentää usein persoonallisuuden rakenteen kautta. Esimerkiksi kulttuuriset normit voidaan nähdä viettien ehkäisemisenä ja näin *superegon* *egoon* ja *idiin* kohdistamana auktoriteettina (Freud 1972, 34; Freud 1972, 56). Freudin ajattelun soveltaminen *White Teethin* analyysissä on perusteltua myös siksi, että freudilaisuus on läsnä romaanin kertojan diskurssissa, jossa ilmenee toistuvasti Freudin terminologiaa. Freudilaisuus on myös eksplisiittisesti läsnä romaanin Chalfenin perheessä.

1.2 Tutkielman suhde aiempaan tutkimukseen

Identiteettejä kirjallisuudessa on tutkinut muun muassa postkolonialistisen kirjallisuudentutkimuksen tutkimustraditio. Postkoloniaalisen tutkimuksen kohteena ovat rodun, etnisyyden ja identiteetin kysymysten kietoutuminen kansakuntien ja valtioiden historiallisiin tilanteisiin ja diskursiivisiin asetelmiin. Myös koloniaalisen maailmanjärjestyksen asetelma, jonka jäljet ovat edelleen havaittavissa globalisoituneen modernin maailmanjärjestyksen erilaisissa taloudellisissa ja kulttuurisissa esittämisen (representaation) käytännöissä, ovat postkoloniaalisen tutkimuksen kohteena. Postkoloniaalinen tutkimus tunnistaa useiden toisiaan sivuavien historioiden olemassaolon. Eurosentrinen länsimainen historiankirjoitus on jättänyt ulkopuolelleen lukuisien ”vähemmistökansojen” historiallisia kohtaloita, mihin postkoloniaalisen tutkimuksen kritiikki kohdistuu. Tämä eurosentrisen historiallisen perspektiivin yksipuolisuus avaa mahdollisuuden historian uudelleentulkinnalle vähemmistökansan näkökulmasta. Postkoloniaalinen tutkimus keskittyykin vallalla olevien historiallisten diskurssien ja näiden alistettujen vastaparien, (kolmanteen maailmaan palautuvien) vähemmistödiskurssien keskinäisen suhteen tarkasteluun ja niiden vaikutuksiin aktuaalisessa maailmanpolitiikassa (Bhabha 1994, 171). Postkoloniaalinen tutkimus kiinnittää huomionsa kulttuurisen eron, sosiaalisen vallankäytön ja poliittisen diskriminaation kysymyksiin (Bhabha 1994, 171).

⁴ ”Tiedostamaton, kontrolloimaton ja ”moraaliton” persoonallisuuden kerros *id* (se; mielihyväperiaate) edustaa viettejä, tietoinen *ego* (minä; todellisuusperiaate) ulkoisia realiteetteja, ymmärrystä ja järkeä. Ego toimii välittäjänä viettien ja ulkomaailman kesken. Osin tietoinen, osin tiedostamaton, tarvittaessa rankaiseva *superego* (yliminä) puolestaan edustaa yksilön omaatuntoa, joka vastaa moraalisesta käyttäytymisestä.” (Hosiaisuus 2003, 749.)

Jamaikalaisyntyisen Stuart Hallin (muutti Englantiin 1951) kulttuuriteoria, joka pureutuu monitahoisesti englantilaisen kulttuurin murrostilaan toisen maailmansodan jälkeisessä Englannissa, on tutkielmani tärkein sekundaarilähde. Hall on luonut uraa englantilaisessa akatemiassa kulttuurintutkimuksessa ja sosiologian alalla. Hallin tutkimustyö on yhteydessä postkolonialistiseen tutkimustraditioon, sillä Hall on tutkinut laajasti koloniaalisen maailmanjärjestyksen eriarvoisuudesta kumpuavia rasistisia asetelmia eurooppalaisissa nykykulttuureissa ja verrannut niitä siirtolaistaustaisten ihmisten kokemuksiin. Hall on keskittynyt tutkimuksessaan erilaisiin kulttuurisiin representaatiojärjestelmiin, kuten stereotypiaan, ja korostaa, että se millaisena näemme toisemme, on voimakkaasti sidoksissa kulttuuridiskurssien historiallisiin esittämisen tapoihin. Tutkielmani noudattaa pitkälti Hallin identiteetti-käsitystä, jossa identiteetti nähdään konstruktiona, joka rakentuu historian ja kulttuurin dialogissa. Hybridisyyden käsite on tutkielmassani keskeinen väline. Hybridisyys kulttuurintutkimuksellisenä käsitteenä on Homi K. Bhabhan teoksessa *The Location of Culture* (1994) lanseeraama termi, jolla on sittemmin ollut suuri suosio kulttuurintutkimuksen eri osa-alueilla. Bhabhan teorian lisäksi käytän tutkielmassani Joel Kuortin ja Jopi Nymanin toimittamassa kansainvälisessä artikkelikokoelmassa *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition* (2007) esiintyviä hybridisyyden paradigman viimeisimpiä sovelluksia.

Romaania *White Teeth* on toistaiseksi tutkittu akateemisella tasolla lukuisten artikkelien ohella kahdessa englantilaisen filologian oppiaineessa tuotetussa pro gradu -tutkielmassa. Taina Komun tutkielma *Dealing with "jamaicanness": cultural and dialectical elements in the finnish translation of Zadie Smith's White Teeth* (Helsingin yliopisto 2005) tutkii alkutekstin ja sen suomennoksen välisiä käännösstrategioita. Marika Sykkön ansiokas tutkielma *English born and bred, almost: rewriting ethnicity, nationhood and cultural identity in Hanif Kureishi's The Buddha of Suburbia and Zadie Smith's White Teeth* (Tampereen yliopisto 2002) keskittyy tutkimaan teoksissa ilmentyvien toisen sukupolven maahanmuuttajien kulttuurista ja etnistä identiteettiä suhteessa 'englantilaisuuteen'. Sykkö hahmottaa kolonialistisen Britannian perinnölle rakentuvaa 'englantilaisuuden' kansallisen identiteetin diskurssia Enoch Powellin ja Margaret Thatcherin retoriikassa ja tämän identiteetin kyseenalaistumista edellä mainituissa teoksissa. Sykkön tutkielma sitoutuu postkolonialistiseen tutkimustraditioon. Tutkielmani sivuaa osaltaan Sykkön kysymyksenasettelua ja teoreettista

positiota. Analyysini eroaa kuitenkin merkittävästi Sykkön tutkielmasta jo kirjallisuudentutkimuksen perinteistä kumpuavan lukutapani puolesta ja teoreettisesti siinä, että tutkielmani pääpaino on vahvasti teoslähtöinen analysoidessani kulttuurisen rajanmuodostuksen, identiteetin ja minuuden kysymyksiä sekä keskinäisiä suhteita. Sykkö keskittyy analyysissaan kohdetekstiensä toisen sukupolven maahanmuuttajien henkilöihahmoihin, oma analyysini käsittelee laajemmin *White Teeth*in henkilöihahmoja osana teoksen maailman kulttuurista kontekstia. Merkittävä ero tutkielmien sisällöissä on myös se, että Sykkö tutkii kohdetekstiensä kautta kirjailijoiden poliittista positiota, joista tekstit on kirjoitettu. Tähän en ota kantaa omassa tutkielmassani. Lisäksi analyysini huomio kiinnittyy hieman eri asioihin, koska kirjallisuudentutkimuksen ja englantilaisen filologian oppiaineiden näkökulmat ovat erilaiset. Tutkielmani taustateoria noudattaa osaltaan samoja kulttuurintutkimuksen teorioita kuin Sykkön tutkielma. Tämä johtuu siitä, ettei nähdäkseni kulttuurisen rajanmuodostuksen ja identiteetin välisiä suhteita voida tutkia pätevästi viittaamatta Stuart Hallin identiteettiä koskevaan teoriaan tai ilman Homi Bhabhan (postkoloniaaliseen tutkimustraditioon sitoutuvia) hybridisyyden ja kulttuurisen välitilan käsitteitä. Tapa, jolla taustateoriaa kohdetekstin analyysiin sovellan, eroaa Sykkön tutkielmasta vaikka yhdistäviä linjoja on paikoin havaittavissa.

Sykkö näkee kohdetekstiensä yhteisöt kuviteltuina yhteisöinä, ”imagined communities”, viitaten Benedict Andersonin teoksessa *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983) esittämään teoriaan. Allekirjoitan erityisesti näkemyksen ”englantilaisuudesta” kuviteltuna yhteisönä, vaikka muutkin *White Teeth*in käsittelemät yhteisöt ovat nähtävissä tällaisina psykologisina konstruktioina. Benedict Andersonin teoria jatkaa Ernest Renanin vuonna 1882 muotoilemaa näkemystä kansakunnan tuotannosta, jonka keskeisin ajatus oli historian ohella psykologisten tekijöiden, kuten tunteiden ja tahdon merkitys symbolisen yhteenkuuluvuuden synnyttämisessä. Kansakunta on henkinen periaate, jonka muodostavat tahto elää yhdessä, jaettu historiallinen perintö sekä tahto toteuttaa tätä perintöä yhteisöllisesti nykyhetkessä (Renan 1990, 18-19). Benedict Andersonin päivittämä ajatus kansakunnan tuotannosta on sovelletusti läsnä omassa analyysissäni. Psykologinen motiivi, jolla on historiallinen ulottuvuutensa, voidaan nähdä symbolisen ulos-sulkemisen ja kulttuurisen rajanmuodostuksen keskeisenä vaikuttimena.

1.3 Zadie Smith

Zadie Smith syntyi Pohjois-Lontoossa Englannissa 27.10.1975. Smithin perhe oli etniseltä taustaltaan heterogeeninen; hänen isänsä oli valkoihoinen englantilainen, äitinsä tummaihoisen jamaikalainen, joka muutti Englantiin 1969. Perheessä oli viisi lasta. Vanhempien liitto päättyi eroon Smithin ollessa teini-ikäinen. Zadie Smith avioitui pohjoisirlantilaisen runoilija Nick Lairdin kanssa 2004. Smith asuu edelleen Lontoossa ja kaupunki on Smithin jokaisen romaanin osittainen tapahtumapaikka: *White Teeth* sijoittuu pääosin Lontooseen, *The Autograph Man* sijoittuu Lontoon ohella New Yorkiin ja Floridaan, *On Beauty* sijoittuu pääosin Bostonin seudulle Yhdysvaltoihin, mutta myös Lontooseen.

Smithin kirjailijaura alkoi hänen opiskellessaan Cambridgen King's Collegessa englantilaista kirjallisuutta. Smith julkaisi opiskeluaikanaan novelleja kokoelmateoksissa, kuten *The May Anthology of Oxford and Cambridge Short Stories*. Smith aloitti esikoisromaaninsa *White Teeth* kirjoittamisen opiskeluaikanaan. Teoksen käsikirjoitus esiteltiin kustannusmarkkinoille 1997, vuosia ennen varsinaista valmistumistaan. Kirjan julkaisu-oikeuksista käytiin kovaa kilpailua englantilaisten kustantajien kesken, mikä on keskeneräisen esikoisromaanin kohdalla harvinaista. *White Teeth* nousi myyntimenestykseksi heti julkaisunsa jälkeen vuonna 2000. Se sai osakseen kansainvälistä kiitosta kriitikoilta ja toi Smithille useita palkintoja (Guardian First Book Award, Whitbread First Novel Award, Commonwealth Writers First Book Award ja James Tait Black Memorial Prize for Fiction). Smithin toinen romaani *The Autograph Man* julkaistiin 2002. Romaani jäi hyvistä myyntiluvuista huolimatta vaille kriitikoiden ylistystä. Kolmas romaani, *On Beauty*, julkaistiin syyskuussa 2005. Se keräsi laajalti kiitosta kriitikoilta ja toi Smithille taloudellisesti merkittävän Orange Prize for Fiction -palkinnon.

1.3.1 Smith ja englantilaisen kirjallisuuden kenttä

1980- ja 1990-luvulla englantilaisen kirjallisuuden kentässä nousi esiin uudenlaisia päähenkilöitä mm. Salman Rushdien (s. 19.6.1947) ja Hanif Kureishin (s. 5.12.1954) teoksissa. Englantilainen kirjallisuus tulee käsittää tässä sanan laajassa merkityksessä:

alkuperäisteksti kirjoitettuna englannin kielellä ja Englannissa julkaistuna kirjallisuutena. Rushdie ja Kureishi huojuttivat teoksissaan valkoisen heteromiehen keskeistä asemaa englantilaisessa kirjallisuudessa käyttämällä kerronnassaan marginaalisia henkilöitä; siirtolaistaustaisia, tummaihoisia henkilöitä sekä seksuaalisten ja uskonnollisten vähemmistöjen edustajia. Smith jatkaa osaltaan Rushdien ja Kureishin viitoittamaa uudistusprosessia englantilaisen kirjallisuuden kentässä, hän käyttää kerronnassaan etnisen ja kulttuurisen diversiteetin kirjavoittamaa henkilögalleriaa ja antaa äänen englantilaisessa kirjallisuudessa vaietuille marginaalisille väestöryhmille.

Rushdien, Kureishin ja Smithin tuotannossa on läsnä yhdistävä postkolonialistinen tendenssi, mikä hahmottuu kirjailijoiden toisiaan sivuavassa tematiikassa. Monikulttuurinen yhteiskunta, kolonialismin murtuminen seurauksineen, hybridinen identiteetti, etninen heterogeenisuus, siirtolaisuus ja juurettomuus, erilaisten kulttuuriperinteiden dialogi sekä uskonnollisen fundamentalismin ja sekulaarisen yhteiskuntaelämän sovittaminen ovat osa heidän teoksiensa tematiikkaa. Intialais-pakistanilaistaustaisen Salman Rushdien keskeisistä romaaneista eritoten *The Satanic Verses* (1988) pureutuu siirtolaisuus-kysymykseen, hybridi-identiteettiin ja brittiläisen yhteiskunnan rasismiin. Romaanin intialaistaustaisten henkilöiden jakautuneen (kulttuurisen) identiteetin kautta asetetaan vastakkain erilaisia kulttuurisia diskursseja ja pohditaan ihmisen kykyä omaksua erilaisia rooleja ja minuuksia selvittääkseen vallitsevan tilanteen kontekstissa. Rushdie toteaa, että siirtolaisen perspektiivistä kirjoitettu *The Satanic Verses* vastustaa kaikenlaista absolutismia ja käsittelee juurettomuuden, epäjatkuvuuden ja muodonmuutoksen kokemusta, josta hänen mukaansa voidaan johtaa ihmisyyden metafora (Rushdie 1992, 394). *The Satanic Verses* edustaa maagisen realismin lajityyppiä [ks. s. 14], joka sekoittaa kerrontaansa faktaa ja fiktiota henkilöidensä historian, kohtaloiden ja maailmankuvan kautta. Romaani sekoittaa kerrontaansa eri kulttuuritraditioiden folklorea ja uskonnollista mytologiaa rakentaen näin monimerkityksisen ja mutkikkaan yhteen kietoutuvien tarinoiden kudoksen. *The Satanic Versesin* uskonnollisen sivujuonen tulkinta jumalanpilkaksi Iranin uskonnollisen johtajan ajatollah Khomeinin toimesta johti Rushdielle kuolemantuomion langettavaan fatwaan 1989.

Pakistanilaistaustaisen Hanif Kureishin tuotannon keskeisistä romaaneista *The Buddha*

of Suburbia (1990) ja *The Black Album* käsittelevät siirtolaisuutta, brittiläisen yhteiskunnan rasismia ja seksuaalisia vähemmistöjä teemoinaan. Romaanit asettavat myös vastakkain erilaisia kulttuurisia diskursseja siirtolaistaustaisen päähenkilönsä kautta. Kureishi on joutunut tappouhkausten kohteeksi kuvattuaan Pohjois-Englannin muslimiyhteisön homoseksuaalista alakulttuuria edellä mainituissa teoksissa. Romanissa *The Black Album* Kureishi käsittelee Rushdien romaanin *The Satanic Verses* Englannissa aiheuttamaa kuohuntaa, kirjarovioita ja väestön jakautumista kahteen ryhmään aiheen ympärillä: teosta vastustavaan ja teoksen ansiot tunnustavaan leiriin. Myös *White Teeth* viittaa *The Satanic Verses* aiheuttamaan kuohuntaan muslimien perspektiivistä, romaanin aiheuttaman yhteiskunnallisen spektaakkelin kuvaus yhdistää Smithin ja Kureishin tematiikkaa.

1.3.2 Smithin kerrontatekniikasta

Smithin kerrontaa sävyttää komiikka, jonka lajeista yleisimpänä ilmenevät lämminhenkinen huumori, satiiri⁵ sekä ironia⁶. Huumorin keskeinen merkitys paitsi *White Teeth*issä, myös Smithin kerronnassa laajemmin, on raskaiden temaattisten vastakkainasetteluiden liennyttäminen. Huumori herättää tietyn optimistisen asenteen; toivon kipinän. Toisinaan Smith käyttää satiiria ja ironiaa kyseenalaistaakseen jonkin henkilön tai tämän laajemmin edustaman ilmiön. *White Teeth* käyttää satiiria esimerkiksi kyseenalaistaessaan nationalismin retoriikkaa. Smith ammentaa romaaneissaan merkityksiä länsimaisen populaarikulttuurin merkitysvarannosta. *White Teeth* sisältää runsaasti viittauksia pop-musiikkiin ja elokuvaan, samoin *The Autograph Man* (joka käsittelee fanikulttuuria yhtenä teemanaan) ja myös *On Beauty*. Smith käyttää nimettyjen viittausten ohella runsaasti muutakin intertekstuaalisuutta.

Smithin romaanien kerrontarakennetta voi luonnehtia monimuotoiseksi ja moniääniseksi. *White Teeth*in kerrontarakenne koostuu kolmen keskusperheen tarinoiden

⁵ Satiiri: ”pilkka, iva; kirjallisuudenlaji tai esitystapa, jonka kärki kohdistuu yksilön tai yhteiskunnan paheisiin, heikkouksiin ja narrimaisuuksiin. Satiirissa saatetaan kohde – henkilö, yhteiskuntaluokka, instituutio, kansakunta, jopa ihmiskunta – naurun alaiseksi, halveksituksi tai vihatuksi. Yleensä satiirikko pyrkii ottamaan kohteikseen asioita tai henkilöitä, jotka ovat laajemminkin edustavia. Teoksessaan *Anatomy of Criticism* (1971) Northrop Frye toteaa, että satiiri on sotaisaa ironiaa.” (Hosiaislouma 2003, 825.)

⁶ Ironia: ”epäsuora iva, salaiva, joka rakentuu sanotun ja puhujan todellisten tarkoitusprien ristiriidalle” (Hosiaislouma 2003, 360).

rinnastumisesta ja laajenee kattamaan varsinaisen päätarinan ulkopuolella laajan historiallisen alueen takaumien käytön myötä. *White Teethin* kerronnan fokus siirtyy aika ajoin henkilöahmosta toiseen tuoden synkronisesti esille useita perspektiivejä, samoin tapahtuu *On Beauty*ssa. Smithin romaaneissa esiintyy useita keskushenkilöitä joiden elämää kertojahahmo havainnoi, ainoastaan *The Autograph Man* -teoksessa kerronnan keskiössä on jatkuvasti yksi henkilöahmo, Alex Li-Tandem. Teos käyttää kuitenkin runsaasti sivuhenkilöitä, joiden rooli ei ole marginaalinen. *On Beauty* -romaanin kerrontarakente muistuttaa *White Teethin* rakennetta: *On Beauty* koostuu kahden keskusperheen tarinoiden dialogista. Myös *On Beauty*n kerronta käyttää runsaasti takaumia ja luo siten poikkeamia kerrontarakenteen lineaarisuuteen. Smithin kerronnan erityispiirteenä voidaankin pitää anakronioiden runsasta esiintymistä. Anakronialla tarkoitetaan murroksia tarinan ja tekstin temporaalisessa järjestyksessä: ”general term anachrony to designate all forms of discordance between the two temporal orders of story and narrative” (Genette 1987, 40). Anakroniat luovat kerrontaan useita aikatasoja. Anakronia voi olla tulevien tapahtumien kertomista ennakkoon (prolepsis), tai menneisyyden kertomista (analepsis). Analepsis voi viitata tarinan sisäisiin kertomatta jätettyihin tapahtumiin, tai tarinan ulkopuolelle, kuten *White Teeth*issa tapahtuu toistuvasti.

Smithin romaanien rakenteessa upotetut kirjeet toimivat kerrontateknisenä erityispiirteenä. *White Teethin* ja *The Autograph Manin* kirjeet ovat ulkoasultaan perinteisen fyysisen kirjeen muotoisia, *On Beauty*n sähköpostiviestejä. Smith yhdistää kerrontatekniikkaansa kirjeromaanin piirteitä. Kirjeromaani romaanin lajityyppinä syntyi Englannissa ja Ranskassa 1600-luvun lopulla. Se hyödyntää rakenteessaan epistolaarista kerrontaa, jolla tarkoitetaan kirjemuodon formaalien piirteiden käyttämistä merkityksen tuotannossa (Altman 1982, 4).

1.4 *White Teeth*

White Teethin tapahtumaympäristö on urbaani kaupunkimaisema. Romaani sijoittuu Pohjois-Lontoon lähiöihin, Whitechapel, Lambeth, Cricklewood, Willesden ja Kilburn pääasiallisina tapahtumapaikkoina. Smith kieltää eräässä haastattelussa teoksen representaation pyrkivän kuvaamaan tarkasti Lontoon siirtolaistaustaisten ihmisten

elämää sellaisenaan: ”I didn't want the community in *White Teeth* to be representative of immigrants in England, that's not my job really, I'm not a politician, and I wouldn't claim such an optimistic vision of other people's experience” (O’Grady 2002). Teoksen maailman voi kuitenkin nähdä monitahoisesti vertauskuvallisessa suhteessa todelliseen maailmaan. Maailmanhistoria, erityisesti imperialismien aikakausi ja koloniaalinen maailmanjärjestys, onkin keskeinen osa teoksen tematiikkaa.

Romaanin kolme keskusperhettä edustavat kukin erilaista historiaa, jotka kytkeytyvät toisiinsa. *White Teeth* pohtii historian roolia sekä yleisellä että yksityisellä tasolla henkilöihahmojen historian kietoutuessa myös kansakuntien ja valtioiden historiaan. Historian rooli esitetään teoksessa esipuheena, juurina tai perinteenä, joiden merkitystä ei voi kieltää tai paeta. Historia on jotakin, johon synnyttään ja jonka vaikutus yksilöiden identiteettien muotoutumisessa on väistämätön. Kertoja esittää omassa diskurssissaan näkemyksen historian kyvystä palata nykyhetkeen, historia tapahtuu aina kaksi kertaa (Smith 2001, 135; Smith 2001, 441). Kertoja erottaa diskurssissaan historian yleiseen ja yksityiseen maailmaan. ”Every moment happens twice: inside and outside, and they are two different histories” (Smith 2001, 441). Historialla on siis vähintään kaksi tasoa. Tapahtuman merkitys yleisessä maailmassa voi kietoutua valtioiden, yhteiskuntien tms. laajojen kokonaisuuksien ympärille, kun taas tapahtuman toinen merkitys on suhteessa yksilön subjektiiviseen kokemukseen.

*White Teeth*in suhde kirjallisuuden lajiteoriaan on mielenkiintoinen, sillä teos ilmentää rakenteessaan monien kirjallisten lajityyppien ominaisia piirteitä. Marika Sykkö määrittelee teoksen osaksi ”maagisen realismin” lajityyppiä⁷, mutta mielestäni tämä ei ole täysin kuvaava *White Teeth*in lajiteoreettisena määritelmänä. Simon Beesley ja Sheena Joughin määrittelevät hakuteoksessaan *1900-luvun kirjallisuus* (2001) maagisen realismin lajityyppin kirjailijoiden Gabriel García Márquez ja Salman Rushdie ympärille. Maagisen realismin lajityypille, jota ei voida pitää minään varsinaisena kirjallisena liikkeenä tai koulukuntana, on ominaista yliluonnollisten tapahtumien kuvaaminen käyttäen realistista esitystapaa, realismin konventiota: ”Termi ’maaginen realismi’ viittaa kirjallisuuteen, jossa fantastiset tai maagiset tapaukset kuvataan aivan kuin ne

⁷ Maaginen realismi: ”tyyli ja kerrontateknikka, jossa muuten realistiseen, objektiiviseen ja raportoivaan kerrontaan on yhdistetty tai rinnastettu fantastisia, surrealistisia ym. vaikeasti selitettäviä aineksia. [...] Termi vakiintui kirjallisuustieteen sanastoon varsinaisesti 1980-luvulla.” (Hosiaisuus 2003, 544.)

olisivat tavallisia tapahtumia” (Beesley & Joughin 2001, 158). *White Teeth* ei nähdäkseni sisällytä laajamittaisesti yliluonnollisia tapahtumia kuvaukseensa, joskin Iqbalin kaksospoikien yhteys, jossa poikien elämässä eri mantereilla tapahtuu samanaikaisesti samankaltaisia asioita, voidaan tulkita näin. Kuitenkin Iqbalin kaksospoikien yhteys on mielestäni kaksosuuden luonnetta kuvaava peilikuvamainen metafora, jolla on fatalistinen ulottuvuutensa: se pohtii myötäsyttyisen tarkoituksen mahdollisuutta, joka juontaa juurensa hedelmöittyneen munasolun jakautumiseen. Niin ikään metaforalla on dualistinen ulottuvuutensa, joka nousee esiin teoksen lopussa kaksosten erilaisten maailmankuvien dialogissa. Maagiseksi tai yliluonnolliseksi määriteltävä tapahtumien kuvaus on kuitenkin sivuroolissa teoskokonaisuudessa.

White Teeth sisältää runsaasti niin etnisen romaanin kuin postkoloniaalisen romaanin piirteitä. Erilaisten uskonnollisten- ja kulttuuriperinteiden saattaminen dialogiin, rasmin diskurssien osin implisiittinen, osin eksplisiittinen läsnäolo, koloniaalisen maailmanjärjestyksen jäljet ja imperialistinen kansakuntien alistamisen historian läsnäolo teoksen tematiikassa viittaavat mainittujen romaanien tematiikkaan. Yrjö Hosiainluoma toteaa, että esimerkiksi postkolonialistista tekstiä, jossa temaattisella tai ideologisella tasolla esiintyy kaksi erilaista, usein ristiriitaista ajattelutapaa, voidaan luonnehtia nimellä ’hybridi teksti’ (Hosiainluoma 2003, 322). Mielestäni *White Teeth* voidaan luonnehtia nimellä hybridi teksti, koska se yhdistää itseensä useita kirjallisuuden lajeja, erilaisia kerrontatekniikoita ja saattaa dialogiin erilaisia kulttuurisia diskursseja, jotka voivat olla temaattisesti vastakkaisia, kuten analyysissa käy myöhemmin ilmi.

1.4.1 Rakenne ja kerrontatekniikka

White Teeth on romaani, joka kertoo kolmen erilaisen perheen tarinan. Teos on kerrontarakenteeltaan monimuotoinen ja monilinjainen. Se sisältää useita periaatteessa itsenäisiä tarinalinjoja jotka asettuvat rinnakkain ja kietoutuvat toisiinsa henkilöahmojen suhteiden kautta. Tarinan välittäjä on ekstradiegeettinen kertojahahmo, joka liikkuu sulavasti toimintaa yläpuolelta tarkkailevan agentin roolista henkilöiden sisäisyyden kuvaamiseen. Kertojan diskurssi pysähtyy aika ajoin kommentoimaan tarinan tapahtumia omalla äänellään.

*White Teeth*issa ei ole löydettävissä selkeää päähenkilöä, vaikka kerronta keskittyykin laajimmin Samad Iqbalin ympärille. Romaanissa risteävät useiden keskushenkilöiden subjektiiviset elämäntarinat, maailmankuvat ja mielipiteet jotka välittyvät usein henkilöihahmon sisäisyyden kautta. Tästä syystä romaania voi luonnehtia moniääniseksi. Tarinan keskeiset kysymykset laajenevat asianosaisten henkilöihahmojen perhesuhteiden kautta moniääniseksi dialogiksi, jossa asiat esitetään useita maailmankatsomuksia ilmentävistä näkökulmista.

Romaani jakautuu neljään päälukuun jotka on nimetty keskushenkilöidensä mukaisesti. Kukin pääluku sisältää viisi alalukua. Kerronta alkaa uudenvuoden päivästä 1975 ja päättyy uudenvuoden aattoon 1999. Vuosilukujen merkitys avautuu romaanin Jehovan todistajien uskonnon kautta. Jehovan todistajien uskonnossa maailmanlopun odotus on keskeisessä osassa ja heidän eksegeesinsä pyrkii ennustamaan maailmanlopun ajankohdan. 1900-luvulla Jehovan todistajien ennustukset ovat asettaneet maailmanlopun tapahtuma-ajankohdaksi vuodet 1914 ja 1925, vuodenvaihteen 1975 ja vuosituhannen vaihteen (Turunen 2005, 87-102)⁸. *White Teeth*in tarina ajoittuu siis Jehovan todistajien 1900-luvun lopulle ajoitettujen maailmanlopun ennustusten väliselle ajanjaksolle.

*White Teeth*in kerronta ei etene kronologialtaan lineaarisesti alkupisteestä loppuun, vaan sisältää runsaasti aukkoja ja päätarinan ulkopuolisia taustoittavia takaumia, jotka välittyvät pääasiassa objektiivisesti kertojan kautta. Yleisesti kirjallisuutta ajatellen, kerronnan aukot voivat olla teksteissä olennaisia. Joskus se, mitä jätetään sanomatta, on merkityksellistä, vaikkakin kerronnan aukot ovat usein ambivalentteja ja niiden tulkinta riippuu lukijasta. *White Teeth* jättää kerrontaansa aukkoja, vaikka joissakin tapauksissa kertoja täyttää näitä aukkoja käyttämällä takaumaa. Takaumien käyttö luo romaaniin monia aikatasoja, jotka tuovat oman haasteensa omalle tutkimukselleni: identiteetti on muuttuva entiteetti, joka määrittyy suhteessa kontekstiin. Sama ajatus pätee myös minuuteen. Kertojan välittämät analeptiset tekstijaksot keskittyvät useimmissa tapauksissa jonkun päätarinan keskeisen henkilöihahmon menneisyyden kuvaukseen. Kuitenkin *White Teeth*issa esiintyy myös muutamia päätarinan ulkopuolisia

⁸ Jehovan todistajien ennustuksien mukaisesti maailmanloppua on odotettu tapahtuvaksi myös vuosina 1915, 1918, 1941 ja 1984. Nämä ennustukset eivät kuitenkaan saaneet Vartiotorni-seuran laajamittaista hyväksyntää puolelleen. (Turunen 2005, 87-102.)

tekstijaksoja, jotka liittyvät päätarinaan henkilöhahmojen sukuhistorian kautta. Tällaiset fiktion sisälle upotetut, kauas menneisyyteen sijoittuvat fiktiot luovat teoksen rakenteeseen syvyysvaikutelman, joka korostaa historian merkitystä teoksen tematiikassa. *White Teethin* fiktion sisäiset fiktiot ovat mise en abyme -rakenteita. Termiä käytti ensimmäisen kerran Andre Gide päiväkirjassaan vuonna 1951. Lucien Dällenbach kehitti mise en abymen typologian teoksissaan *Le livre et ses miroirs* (1972) ja *Le récit spéculaire* (1977). Dällenbach näkee mise en abymen teoksen sisäisenä peilinä, joka heijastaa kertomuksen kokonaisuutta yksinkertaisen, toistuvan tai aporistisen kahdentuman kautta (Makkonen 1991, 18). Lisäksi mise en abyme saa peräänsä lisämerkitsijän riippuen upotuksen kohteena olevan tekstin merkityksestä. Mise en abyme voi heijastaa esimerkiksi teoskokonaisuutta tai -tematiikkaa (mise en abyme de l'énoncé), se voi heijastaa kertomuksen tuottamisen prosessia tai kertomuksen vastaanottoa (mise en abyme de l'énonciation), tai toimia informaation välittämisen esteettisenä ohjelmana (mise en abyme du code) (Makkonen 1991, 18-19). *White Teethin* fiktion sisäiset, päätarinan ulkopuoliset fiktiot (joiden sisältöä käsitellen tarkemmin luvussa 1.4.3) sijoittuvat kolonialismin aikakauteen ja ne aktivoivat brittiläisen kolonialismin maailmanjärjestyksen osana *White Teethin* historiallista viitekehystä. Nämä fiktion sisäiset fiktiot ovat siis Dällenbachin erottelua seuraten mise en abyme de l'énoncé -rakenteita.

White Teethin tapahtumaympäristössä koulut ovat keskeisessä osassa. Koulut heijastavat mikroyhteiskunnan tasolla laajempaa yhteiskunnallista kulttuurista monimuotoisuutta ja aikansa ilmapiiriä erityisesti teoksen nuoren sukupolven kuvauksessa. Irie Jonesin ja Iqbalin poikien alakoulu Manor School kuvastaa useita toisilleen vieraita kulttuuritraditioita yhtenäisen kehyksen sisällä.

“Mr. Iqbal, we have been through the matter of religious festivals quite thoroughly in the autumn review. As I am sure you are aware, the school already recognizes a great variety of religious and secular events: among them, Christmas, Ramadan, Chinese New Year, Diwali, Yom Kippur, Hanukkah, the birthday of Haile Selassie, and the death of Martin Luther King. The Harvest Festival is part of the school's ongoing commitment to religious diversity, Mr. Iqbal.” (Smith 2001, 108-109.)

Manor School ja teoksen päätarinassa myöhemmin esiintyvät koulut, kuten Glenard Oak, ovat tulkittavissa teoskokonaisuuden tematiikkaa heijastavina upotuksina, jotka sisällyttävät itseensä pienoiskoossa romaanin temaattisen rakenteen. *White Teethin*

koulut ovat teoksen tematiikkaa heijastavia ”pienoismalleja”, jotka korostavat kulttuuriperinteiden dialogia ja hidasta sulautumista. Dällenbachin erottelua seuraten oikea termi kuvaamaan kouluja upotuksina on *mise en abyme de l’énoncé*. Glenard Oakin koulun representaatio ulottuu kattamaan perustajansa historian kautta brittiläisen imperialismien historiaa ja luo yhteyden sen diskurssiin. Näin Glenard Oak on päätarinan sisäisenä *mise en abyme* -upotuksena täydellisin *White Teethin* teoskokonaisuutta heijastava osa-alue.

1.4.2 Henkilöhahmot

White Teethin kerronnan keskiössä ovat Iqbalin siirtolaistaustainen muslimiperhe, etnisesti heterogeeninen Jonesin perhe ja englantilaista ylempää keskiluokkaa edustava Chalfenin perhe. Teoksen merkittäviä sivuhenkilöitä ovat Clara Jonesin äiti Hortense Bowden ja Clara Jonesin nuoruuden rakastettu Ryan Topps. Teoksen keskeisten henkilöahmojen kuvaus on psykologisesti rikasta, henkilöahmot ovat kehittyviä sekä kompleksisia ja niiden toiminnan motivaatio välittyy henkilöahmojen sisäisyyden kautta.

Iqbalin perheen vanhemman sukupolven edustajat, Samad Iqbal ja Alsana Iqbal (o.s. Begum), saapuivat siirtolaisena Englantiin vuonna 1973. Iqbalit ovat lähtöisin Bangladeshistä. Iqbalien perhesuhteiden kautta kerronta laajenee kattamaan Iqbalin ja Begumin muslimisukujen siirtolaisuuden seurauksena englantilaistuneet haarat. Näin kerronta laajenee keskusperheen kautta käsittelemään englantilaisten maahanmuuttajataustaisten muslimien elämää diasporassa. Iqbalien ydinperhe kasvaa Englannissa Alsan synnytettyä kaksospojat, Magid ja Millat Iqbalin. Kaksospojat nousevat tarinan keskushenkilöiksi kerronnan keskittyessä tarkemmin Millat Iqbalin tarinaan.

Toinen keskusperhe on etnisesti heterogeeninen Jonesin perhe. Tummaihoisen jamaikalainen Jehovan todistaja Clara Bowden saapui Englantiin teini-ikäisenä äitinsä Hortense Bowdenin kanssa 1970-luvun alussa. 1975 Clara Bowden nai juuri eronneen valkoihoisen Archie Jonesin pettyttyään uskossaan ja hylättyään Jehovan todistajat. Archie Jones edustaa englantilaista työväenluokkaa. Kertoja kuvaa Clara Bowdenin ja Archie Jonesin epätodennäköistä avioitumista kahden kriisiytyneen persoonan ja

identiteetin kohtaamisena, josta perheen perustamisen myötä syntyy yhteinen identiteetti. Clara ja Archie Jones saavat lapsen, Irie Jonesin, joka nousee romaanin keskeiseksi hahmoksi teoksen puolivälissä. Clara Jonesin ja etenkin Hortense Bowdenin henkilöahmojen kautta teos käsittelee kriittisesti ja paikoin ironisesti Jehovan todistajien hierarkkista uskontokuntaa ja jehovalaista diskurssia kokonaisuudessaan. Bowdenien sukuhistorian kautta romaani käsittelee Jamaikan vaiheita brittiläisen siirtomaahallinnon alaisuudessa.

Jonesien tarina kietoutuu Iqbalin perheen tarinaan Samad Iqbalin ja Archie Jonesin ystävyyden kautta, joka juontaa juurensa toisen maailmansodan loppuvaiheisiin. Aviomiehiään merkittävästi nuoremmat naiset Clara Jones ja Alsana Iqbal ystävystyvät niin ikään. Iqbalien ja Jonesien välisen ystävyyden kautta käsitellään kulttuurisia eroja, sukupolvien välisiä toisistaan eroavia maailmankuvia sekä sukupuolikysymystä kulttuurisena tekijänä. Etenkin sukupuolikysymys saavuttaa paikoin humoristisen tason ironisesti sävyttyneen kerronnan kautta.

Romaanin puolivälissä tarina laajenee käsittelemään kolmatta perhettä, sosiaalisista yhteisöistä eristäytyneitä Chalfeneita. Chalfenit edustavat intellektuaalista akateemista perinnettä, englantilaista ylempää keskiluokkaa ja uskoa tieteellisen rationaalisuuden voittokulkuun inhimillisen maailmankuvan ja elämän jäsentäjänä. Chalfenien perhettä leimaa kylmä tieteellinen positivismi ja vakaa luottamus psykoanalyysiin; psykoterapia esitetään perheessä satiirisesti uskonnon korvikkeena. Chalfenin suku on alkujaan puolalaista Chalfenovskyn sukua, joka on integroitunut vuosien saatossa osaksi englantilaisen ylemmän keskiluokan tukirankaa. Joyce ja Marcus Chalfenin perheeseen kuuluu neljä poikaa, joista Joshua Chalfen nousee teoksen lopussa tarinan keskustaan muiden poikien jäädessä statisteiksi.

Tarinan keskushenkilöiden lisäksi romaanissa esiintyy muutamia sivuhenkilöitä, joita ei voida pitää merkitykseltään täysin marginaalisina. Teoksessa esiintyy kerrontateknisesti mielenkiintoinen poissaoleva henkilöahmo, Horst Ibelgaufts, jonka läsnäolo välittyy vain kirjeiden kautta. Ibelgauftsin rooli on marginaalinen, joskin hänen kirjeillään on vahva metaforinen merkityksensä. Epistolaarinen kerronta esiintyy Ibelgauftsin kirjeiden lisäksi keskeisenä kerrontateknisenä keinona Magid Iqbalin ja Marcus Chalfenin ystävyyden perustavassa mannertenvälisessä kirjeenvaihdossa.

1.4.3 Romaani ja aktuaalinen maailma

*White Teeth*in historiallisuus ja teoksen maailman suhde todelliseen maailmaan on kysymyksenä laaja ja mielenkiintoinen, joka ansaitsisi oman tutkimuksensa. Tässä alaluvussa hahmotan lyhyesti niitä keinoja, joita *White Teeth* käyttää aktivoidessaan kolonialismin historian ja jälkikoloniaalisen maailmanjärjestyksen osana teoksen historiallista kontekstia.

Analeptinen tekstijakso luo muutamassa tapauksessa sillan teoksen maailman ja aktuaalisen maailman välille: henkilöahmo asetetaan takaumassa osaksi laajaa (päätarinan ulkopuolista) historiallista tapahtumasarjaa. Tällainen analeptinen jakso on esimerkiksi Archie Jonesin ja Samad Iqbalin historia toisen maailmansodan loppumaininkien Itä-Euroopassa, alueella jota sota ei enää koskettanut. *White Teeth* käyttää myös päätarinan ulkopuolisia analeptisiä tekstijaksoja, jotka sijoittuvat 1850-luvun Intiaan ja 1900-luvun alun Jamaikalle. Näiden fiktion sisäisten fiktioiden historiallisena kontekstina toimii Britannian siirtomaaimperiumin hegemonia ja koloniaalinen maailmanjärjestys.

Jamaikalle sijoittuva, mustan kolonisoidun naissubjektin näkökulmasta kuvattu takauma käsittelee Bowdenien sukuhistorian ja Hortense Bowdenin syntymän ohella kolonisoitujen kansojen vaiettua historiaa ja koloniaalisen maailmanjärjestyksen moraalista epäoikeudenmukaisuutta. Takauma tuo selkeästi esiin koloniaalisen diskurssin rasistisuuden ja sen rotujen ”luonnolliselle” eriarvoisuudelle perustuvan sosiaali-darwinistisen ideologisen taustan. Takauma saattaa niin ikään englantilaisen kolonisoijan ”kansojen sivistystehtävän” kyseenalaiseksi. ”Kansojen sivistystehtävä” näyttäytyy kulttuuri-imperialismina, jonka tavoitteena on tuoda kolonisoidut kansat englantilaisen sivistyksen piiriin ja tukahduttaa kolonisoitujen kansojen kulttuuriperintö.

Her own mother, when *inside* her mother [...], was silent witness to what happens when all of a sudden an Englishman decides you need an education. For it had not been enough for Captain Charlie Durham—recently posted to Jamaica—to impregnate his landlady’s adolescent daughter one drunken evening in the Bowden larder, May 1906. He was not satisfied with simply taking her maidenhood. He had to *teach* her something as well. [...] Letters, numbers, the Bible, English history, trigonometry—and when that was finished, when Ambrosia’s mother was safely out of the house, anatomy, which was a longer lesson, given on top of the student as she lay on her back, giggling. (Smith 2001, 295-296.)

1850-luvun Intiaan sijoittuvaa takaumaa voi luonnehtia repetitiiviseksi⁹. Tämä takauma, johon tarinassa viitataan toistuvasti, kertoo Samad Iqbalin isoisän isän, Mangal Panden vaiheista niin kutsutun sepoy-kapinan syttyessä. Mangal Pande oli todellisen maailman hahmo, intialaisesta perspektiivistä nähtynä vapaustaistelija¹⁰, jonka katsotaan aloittaneen sepoy-kapinan brittiläistä Itä-Intian kauppakompanian siirtomaavaltaa vastaan 1857. Kapinan syttymisen syynä olivat uskonnolliset syyt¹¹, jotka on eritelty tarkasti faktoihin perustuen *White Teethin* kerronnassa. Vuoden kestäneen verisen kapinan laannuttua Intian hallinto alistettiin Iso-Britannian valtiolle. Takauma sepoy-kapinan alkuvaiheista toimii mielenkiintoisena, joskin ristiriitaisena kerrontateknisenä yksityiskohtana *White Teethin* fiktion ja faktan suhteesta: fiktiivisen henkilön esi-isä on todellisen maailman henkilö.

Bangladeshin historia ja bengali-kansan problemaattinen kansallinen asema ovat romaanissa näkyvissä Samad Iqbalin henkilöhistorian kautta. Bangladeshin historia on verinen, 1700-luvulla brittiläinen siirtomaahallitus otti Bangladeshin hallintaansa Intian ohella. 1857 Bangladeshin itsenäistymiseen tähdännyt sepoy-kapina kukistettiin verisesti siirtomaahallituksen toimesta. 1947 Intian itsenäistyessä Bangladesh jakautui kahtia länsi- ja itäosaan. Maan jakautuminen kahtia tapahtui pitkälti uskonnollisista syistä. Maan hindu-enemmistöinen länsiosa liitettiin Intiaan, muslimi-enemmistöinen itäosa Pakistaniin. Bangladesh julistautui itsenäiseksi valtioksi 1971.

White Teeth käsittelee myös 1980–1990-luvun vaihteessa yhteiskunnallista kuohuntaa synnyttäneitä ilmiöitä. Näitä ilmiöitä käsittelevät tekstijaksot on joissain tapauksissa merkitty eksaktilla päivämäärällä. Päiväyksillä on merkityksensä, koska teoksen rakenteessa ei muualla esiinny tarkkoja päivämääriä lukuun ottamatta epistolaa kerrontaa hyödyntäviä tekstijaksoja. Berliinin muurin murtumista käsittelevä tekstijakso sijoittuu osaksi päätarinaa Iqbalin ja Jonesin perheenjäsenien asiaa koskevassa keskustelussa. Keskustelu rakentuu BBC:n televisiolähetysten ympärille, joka on päivätty 10.11.1989. BBC-viittauksen merkitys tässä ja muutamassa muussa tapauksessa teoksen rakenteessa lienee siinä, että BBC:stä tuli toisen maailmansodan aikana media joka symbolisoi niitä aiheita, joiden puolesta britit kokivat taistelevansa

⁹ ”Repetitiivi: kerrotaan *n* kertaa, mitä tapahtui kerran” (Rimmon-Kenan 1999, 75).

¹⁰ Ks. esim. Chopra Rajesh. *Indian Freedom Fighters: Mangal Pandey*.

¹¹ Vrt. esim. Waller John H. *Indian Mutiny of 1857: Siege of Delhi* tai Bhabha 1994, 199-211.

(Hall 1992, 239). Näin BBC vahvisti kansallista identiteettiä, ja tätä roolia se on toteuttanut nykypäivään saakka. Berliinin muurin murtuminen romaanissa on ajallisesti yhdenmukainen aktuaalisen maailman historian kanssa (Berliinin muurin katsotaan murtuneen 9.11.1989). Kilburnin mellakointiin viittaava tekstijakso on päivätty 14.1.1989. Tekstijakso käsittelee muslimi-yhteisön väkivaltaista reaktiota *The Satanic Verses* -romaanin jumalanpilkalle.

1.4.4 Intertekstuaalisuus

*White Teeth*in kerrontatekniikkaa värittää runsas intertekstuaalisten viittausten ja lainausten käyttö. Romaanin aloittavalla kansilehdellä ennen sisällysluetteloa on lainaus Washingtonissa sijaitsevan kansallismuseon kaiverruksesta: ”What is past is prologue”. Romaanin jokaisen pääluvun kansilehdellä on luvun keskushenkilöiden nimien ja tarinan keskeisten tapahtuma-aikojen (vuosilukuja) lisäksi lyhyt epigrafi¹²: ensimmäisen luvun epigrafi on lainaus E. M. Forsterin teoksesta *Where Angels Fear To Tread* (1905), toisen pääluvun kansilehdellä lainataan Norman Tebbitin anekdoottia, kolmannen pääluvun kansilehdellä on katkelma Vladimir Nabokovin romaanista *Lolita* (1955), neljännen pääluvun kansilehdellä *The New Shorter Oxford English Dictionary*n määritelmät sanoille fundamental ja fundamentalism, sekä säe Herman Humpfeldin laulusta ”As Time Goes By”. Intertekstuaalisuuden kannalta epigrafit voivat luoda yhteyden viitattavien tekstien ja *White Teeth*in teemojen välille, en kuitenkaan näe viitattavien tekstien teemojen rinnastuvan *White Teeth*in täydelleen. Epigrafit ovat Gerard Genetten termien peritekstejä¹³ (Genette 1978 *Seuils: ”Paratexts”*), jotka johdattavat lukijan päälukujen keskeisten teemojen äärelle tekstiviittausten sisällön kautta.

White Teeth käyttää runsaasti nimettyjä viittauksia erilaisiin kulttuuritraditioihin. Teos viittaa länsimaisen populaarikulttuurin traditioon suorilla lainauksilla mm. *Taxidriver* (Scorsese 1976), *The Godfather* (Coppola 1972) ja *Goodfellas* (Scorsese 1990) -

¹² ”Epigrafi: 1. Kiveen piirretty kirjoitus; piirtokirjoitus, joka on tehty marmoriin tai metalliin.[...] Epigrafien tarkoituksena on selittää niiden esineiden merkitystä, joihin ne on piirretty. 2. Mietelause, motto teoksen tai luvun alussa.” (Hosiaisuus 2003, 201.)

¹³ ”Peritekstit viittaavat tekstiä välittömästi ympäröivään tekstimateriaaliin (kirjailijan nimi, otsikko ja väliotsikot, omistuskirjoitus, epigrafi, esipuhe, huomautukset, takakansiteksti)” (Hosiaisuus 2003, 684).

elokuvien dialogista. Viittauksia länsimaiseen populaarikulttuuriin elokuvien ja näyttelijöiden ohella löytyy musiikin saralta. Tässä mielessä *White Teeth* muistuttaa Hanif Kureishin teosta *The Buddha of Suburbia*, joka käyttää populaarikulttuuria viitekehyksenään. *The Buddha of Suburbia* kuvaa englantilaisen populaarikulttuurin esteettistä murrosta 1970-luvun lopulla, jolloin punk-liike syrjäytti 1960-luvulla populaarikulttuurin massailmiöksi kehittyneen rock-kulttuurin. *White Teeth* viittaa musiikkikulttuuriin muun muassa seuraavien artistien ja yhtyeiden kautta: (rap-orkesterit) Beastie Boys ja Public Enemy, (pop-musiikista) Michael Jackson, (rock-musiikin edustajista) Rolling Stones, The Beatles, The Who, Kinks, Small Faces, The Queen ja Bruce Springsteen.

Joidenkin artistien tuotannosta on nostettu esiin nimenomainen kappale tai albumi. Näissä tapauksissa kappaleiden tai albumien nimillä on symbolinen merkitys. Esimerkiksi Public Enemyn albumin nimi *Fear of a Black Planet* (1990) symboloi esiintymiskontekstissaan valkoisen englantilaisen valtaväestön suhdetta ei-valkoiseen siirtolaistaustaiseen väestöön: kielteisen suhtautumisen taustalla on kulttuurisen hegemonian menettämisen pelko. Toisaalta se symboloi myös Millat Iqbalin raggastani-ryhmän ideologiaa. Bruce Springsteenin albumin nimi *Born to Run* (1975) symboloi Millat Iqbalin kokemusta. Edellä mainittujen mafia-genren elokuvien tuottamat käyttäytymismallit leimaavat Millat Iqbalia tämän toistaessa niitä. Mafia-elokuvat voidaan nähdä Millat Iqbalin henkilöahmon subteksteinä¹⁴.

Viittaukset populaarikulttuuriin on esitetty lähes poikkeuksetta romaanin nuoren sukupolven henkilöiden kautta ja ne toimivat myös henkilöissä vaikuttavien kulttuuristen traditioiden symboleina. Länsimainen populaarikulttuuri on selkeästi *White Teethin* kulttuurinen viitekehys, joskin teos sisältää myös viittauksia Aasian mantereelta kumpuaviin traditioihin. Länsimainen populaarikulttuuri näyttäytyy *White Teethissa* myös tietynlaisena kulttuuri-imperialismina, joten teoksen suhde käyttämäänsä viitekehukseen on kriittinen.

¹⁴ ”Subteksti: jo olemassa oleva teksti (tai tekstijoukko), joka tulee esiin uudessa tekstissä (Kiril Taranovski); tekstinalainen merkitys, joka on löydettävissä primaarimerkitysten takaa; kätketty, mutta lukijan tai kuulijan havaittavissa oleva merkitys; pohjateksti. Mikko Keskinen (1996) huomauttaa latinan sub-sanana etymologiaan viitaten, että subteksti pysyy usein miltei havaitsemattomana, ”subliminaalisena”. Intertekstuaalisuuden tutkijat etsivät tekstin yhteyksiä sellaisiin aikaisempiin teksteihin, jotka aktivoituvat uuden tekstin yhteydessä.” (Hosiailuoma 2003, 881.)

2 TUTKIMUKSEN TEOREETTINEN TAUSTA JA METODIT

Tutkimukseni keskittyy pääosin identiteetin ja kulttuurisen rajanmuodostuksen kysymysten ja keskinäisen vuorovaikutuksen ympärille. Tämän tutkimuslinjan rinnalla kuljetan henkilöhahmojen yksityiseen maailmaan pureutuvaa linjaa, jossa hahmotan kulttuurien subjektiivista merkitystä yksilölle Sigmund Freudin kulttuurista tekemien huomioiden valossa. Kulttuurit voidaan nähdä historian prosesseissa muotoutuneina konstruktioina (Huddard 2007, 21). Stuart Hall toteaa, että usein ajatellaan kahden saman kulttuurin edustajan voivan tulkita maailmaa karkeasti arvioiden samalla tavalla ja kykenevän tästä syystä ilmaisemaan itseään tavoilla, jotka ovat molemmille ymmärrettäviä (Hall 1997, 2). Kulttuurit voidaan siis nähdä jaettuina merkitysjärjestelminä, jotka heijastavat ajankohtaista sosiaalista todellisuutta niiden historiallisten merkitysten valossa, jotka kulttuurin edustajat sille antoivat/antavat. ”It is participants in a culture, who give meaning to people, objects and events” (Hall 1997, 3). Kulttuureja ei voida kuitenkaan ajatella koherentteina tai staattisina kokonaisuuksina, koska ne ovat jatkuvan muutoksen alaisia ja voivat olla sisäisesti ristiriitaisia (Hall 2005, 54).

Kulttuurit pyrkivät muuttuvasta luonteestaan huolimatta säilyttämään ihmisryhmän historiallista traditiota. Esimerkiksi jonkin etnisen ryhmän leimallisena pidetty kulttuurinen traditio pyrkii tuottamaan menneiden sukupolvien arvoja ja elämäntapoja heijastavan jatkumon, joka kykenee vastustamaan edustajansa mahdollista juurettomuuden kokemusta. Kulttuureilla on siis myös omaa historiaansa toistava luonne, joka tulee erityisen selkeästi näkyviin perinteissä. Kulttuurit säätelevät niitä tapoja, jotka ovat määrääviä yksilöiden asemoidessa itseään ja muita suhteessa johonkin laajempaan, esimerkiksi yhteiskunnalliseen, kokonaisuuteen. Ihminen voi periaatteessa asuttaa useita kulttuureja, kuitenkin kysymys kulttuurisista identiteeteistä rajoittaa johonkin kulttuuriin kuulumisen mahdollisuuksia. Hallin mukaan kulttuuri saa meidät aikaan sosiaalisina yksilöinä, koska identiteetit ovat kulttuurin tuottamia konstruktioita (Hall 1992, 308-309). Kulttuuriset identiteetit ovat olemassa ennen yksilöä, *a priori*, mistä seuraa tosiasia, että se, millaisina me näyttäydymme muille, on viime kädessä kulttuuristen representaatiojärjestelmien tuottama kuva siitä mitä edustamastamme, kuin yksilön vapaan tahdon alainen prosessi.

Kulttuurit pyrkivät tuottamaan 'luonnollistettuja' kulttuurien välisiä rajoja (sulkeumia) esimerkiksi stereotyyppisen esittämisen strategian kautta. Stereotyyppiä perustuu toistoon, sen sisältö muodostuu "tiedoksi" kun se kytketään toistuvasti kohteeseensa (Bhabha 1994, 66). Myös tabut ovat kulttuurisen rajanmuodostuksen selkeitä pisteitä, jotka tuottavat käyttäytymisnormeja. Tällaisten normien taustalla on ajatus kulttuuritradition säilyttämisestä "puhtaana". Yksilön suhde kulttuureihin ja niiden tuottamiin identiteetteihin on hyvin kompleksinen ja siinä voidaan erottaa monia eri tasoja, joista yksityisen ja yleisen erottaminen voidaan nähdä lähtökohtana. Kirjallisuustieteessä identiteettiä on tutkinut muun muassa postkolonialistinen tutkimustraditio, johon tutkimukseni osaltaan nojaa. Postkolonialistisen tutkimustradition identiteettiteoria juontuu sosiologiseen tutkimukseen, josta identiteettien tutkimus on lähtöisin.

2.1 Johdanto identiteettiin

Identiteetin käsite on sikäli hämärä, että sillä tarkoitetaan hieman eri asioita eri tutkimustraditioissa. Arkikielessä identiteetti ymmärretään yksilön olemuksen tai persoonallisuuden synonyymisenä terminä, joka rinnastuu yksilön minuuteen (Oxford English Dictionary, 1989). Tutkimukseni identiteetti-käsitys nojaa Stuart Hallin määrittelyihin. Tutkimuksessaan Hall on keskittynyt identiteettien ja diskurssien sekä diskurssien ja rasmin väliseen vuorovaikutukseen monikulttuurisissa yhteiskunnissa. Hallin työtä identiteetin tutkimuksessa voidaan pitää keskeisenä ja uraa uurtavana. Lisäksi Hall on tutkinut reseptiteoriaa, mediaa, populaaritaidetta ja aatehistoriaa.

Hallin identiteetikäsityksen keskeinen ajatus on identiteettien paikantuminen kulttuuriin, kieleen ja historiaan. Hall näkee identiteetin prosessina, joka ei ole koskaan valmis ja jonka rakentumisella on yhteys kulttuuriin diskursseihin. Diskurssi ei ole koskaan viaton; se tuottaa tietoa omasta representaation perspektiivistään, joka on harvoin objektiivisesti "totta". Näiden teesien pohjalle rakentuu Hallin "diskursiiviseksi lähestymistavaksi" nimittämä lukutapa, jonka taustalla on havaittavissa Jacques Derridan kieliteorian jälkistrukturalistinen vaikutus.

Tässä käsityksessä lähdetään [...] siitä, että identiteetit eivät ole koskaan yhtenäisiä ja että ne myöhäismoderneina aikoina ovat yhä pirstoutuneempia ja säröisempiä, että ne eivät koskaan ole yksittäisiä, vaan muodostuvat aina moninaisesti erilaisista, usein toisiaan

risteävistä ja myös toisilleen vastakkaisista diskursseista, käytännöistä ja positioista. Ne ovat radikaalin historiallistamisen alaisia ja jatkuvan muutoksen ja siirtymien kohteina. Niinpä meidän on paikannettava identiteettiä koskevat väittelyt osaksi kaikkia niitä historiallisesti erityisiä kehityskulkuja ja käytäntöjä, jotka ovat järkyttäneet monien ihmisjoukkojen ja kulttuurien suhteellisen ”vakiintunutta” luonnetta. (Hall 2005, 250.)

Identiteettiä ei tule käsittää arkikieleen palautuvana synonyyminä yksilön kokemukselle omasta persoonastaan. Identiteetti ei tarkoita yksinkertaisesti minäkuva, vaikkakin Hall toteaa, että identiteetit kumpuavat ”minän muuttamisesta kertomuksiksi” (Hall 2005, 251). Identiteetti syntyy representaatioissa, jonka ihmiset itsestään ja toisistaan muodostavat kulttuurisen kontekstin representaatiokäytännöissä.

[I]dentiteetit liittyvät itse asiassa siihen, kuinka historian, kielen ja kulttuurin tarjoamia resursseja käytetään tullessa joksikin eikä niinkään oltaessa joitakuita. Kyse ei siis ole niinkään siitä, ”keitä me olemme” tai ”mistä me tulimme”, vaan siitä, keitä meistä voi tulla, kuinka meidät on esitetty ja mikä kaikki vaikuttaa siihen, kuinka mahdollisesti esitämme itsemme. Identiteetit muodostuvatkin esittämisen eli representaation sisällä, ei sen ulkopuolella. [...] Juuri siksi, että identiteetit rakennetaan diskurssin sisällä eikä sen ulkopuolella, meidän on tarkasteltava niitä tietyissä historiallisissa ja institutionaalisissa paikoissa, tiettyjen erityisten diskurssiivisten muodostumien ja käytäntöjen sisällä, tiettyjä lausuman strategioita käyttäen tuotettuina. (Hall 2005, 250-251.)

Yksilön suhdetta identiteetteihin määrittää identifikaatio. Arkisessa kielenkäytössä identifikaatio nähdään samastumisena ihmiseen tai ihmisryhmään, jonka taustalla vaikuttava peruste voi olla esimerkiksi kansallisuus tai muu tunnistettava tekijä. Identifikaatio voi koskea myös abstrakteja ilmiöitä, kuten aatetta, jonka yksilö kokee itselleen läheiseksi tai omaa ajatteluaan leimaavaksi ja johon hän silloin samaistuu. Hallin näkemys identifikaatiosta eroaa jonkin verran käsitteen arkisesta merkityksestä.

Diskurssiivisessa lähestymistavassa identifikaatio nähdään [...] konstruktioksi, prosessiksi, joka ei koskaan sulkeudu, vaan on aina prosessissa. Se ei ole sikäli määrätty, että se voidaan aina voittaa tai menettää, sitä voidaan pitää yllä tai se voidaan hylätä. Se ei toki ole vailla määrittäviä olemassaolon ehtojaan, joihin kuuluvat myös sen ylläpitämiseen tarvittavat materiaaliset ja symboliset resurssit, mutta loppujen lopuksi identifikaatio on ehdollista ja se perustuu sattumanvaraisuuteen. Kun identifikaatio on tapahtunut, se ei hävitä eroa. Identifikaation sisältämä täydellinen yhteensulautuminen on itse asiassa yhteenliittymistä koskevaa fantasiaa. (Hall 2005, 248.)

Identifikaatio on yksilön ja identiteetin välisen symbolisen liitoksen tuottava prosessi. Yksilön sitoutuminen kulttuuristen diskurssien tuottamiin identiteetteihin ei ole absoluuttista ja pysyvää samastumista johonkin staattiseen positioon, vaan jatkuvaa tulkintaa yksilön ja eri identiteetti-positioiden välillä.

2.1.1 Identiteetin käsitteellinen historia

Identiteetillä on yhteytensä erilaisiin historiallisiin subjektikäsitteisiin, joiden kehityskulkua esitellään tässä yhteydessä suoraviivaisesti. Valistuksen subjektilla tarkoitetaan 1700-luvulla vallinnutta käsitystä ihmisestä olemuksellisen keskuksen omaavina, yhtenäisinä yksilöinä, jotka oli varustettu järjellä, tietoisuudella ja toimintakykyisyydellä. Valistuksen subjektin ”keskus” koostui sisäisestä ytimestä, joka sai alkunsa ihmisen syntyessä, minkä jälkeen se vain ”kehiytyi auki pysyen kuitenkin olemukseltaan samana – jatkuvana tai itsensä kanssa ’identtisenä’ – koko yksilön olemassaolon ajan” (Hall 2005, 21). Valistuksen kartesiolaisen subjektin olemuksellinen keskus on yhtä kuin yksilön identiteetti, joka rinnastuu minuuteen. Tässä käsityksessä identiteetti nähdään myötäsyttyisenä staattisena entiteettinä.

1800-luvulla yhteiskuntatieteiden nousun myötä sosiologinen tutkimus tuotti uuden käsityksen ihmisestä. Sosiologinen subjektikäsite kyseenalaistaa kartesiolaisen subjektin sisäisen ytimen autonomisuuden ja muuttumattoman, sisäsyntyisen luonteen. Sosiologinen subjektikäsite korostaa identiteetin muodostuvan yksilön ja yhteiskunnan välisessä vuorovaikutuksessa. ”Subjektilla on yhä sisäinen ydin tai olemus, joka on ’tosi minä’, mutta se muotoutuu ja muokkautuu jatkuvassa dialogissa ’ulkopuolella’ olevien kulttuuristen maailmojen ja niiden tarjoamien identiteettien kanssa” (Hall 2005, 22). Sosiologinen subjektikäsite tunnistaa yleisen ja yksityisen maailman välisen eron, identiteetti on näiden maailmojen välinen sillanrakentaja.

Sosiologisessa subjektikäsitteessä identiteetti nähdään pisteenä, jossa yksilö käy dialogia ympäröivän yhteiskunnallisen rakenteen kanssa pyrkien identifioitumaan johonkin positioon. Sosiologinen subjektikäsite laajentaa identiteetin käsitteen rajoja ottamalla huomioon yksilön ja yhteiskunnassa vallitsevan rakenteen suhteen, mutta se sisältää edelleen ajatuksen yksilön määräysvallasta omaan identiteettiinsä. Tässä sosiologinen subjektikäsite on valistuksen subjektikäsitteen tavoin yksinkertaistava ja yksilö-keskeinen.

2.1.2 Postmoderni subjektikäsitys

Postmoderni subjektikäsitys käy edellä mainittuja suuntauksia vastaan. Tämä käsitys on noussut esiin postkoloniaalisen muuttoliikkeen, maailmansotien aiheuttaman hajautumisen ja globalisaation synnyttämän työvoiman, tuotantokoneistojen ja identiteettien liikkeen myötä. Postmodernin subjektikäsityksen synty on ajoitettava 1900-luvun jälkipuoliskolle, vaikka sille perustavat rakenteelliset ilmiöt, kuten paikaltaan siirtyminen, kolonisaatio ja kulttuuri-imperialismi ovat käynnistyneet eurooppalaisen imperialismin aikana 1800-luvulla.

”Postmoderni subjekti” on sirpaloitunut ja muuttuva, jolla ei ole olemuksellista tai pysyvää identiteettiä, vaan se omaksuu jatkuvasti uusia identiteettejä sosiaalisen todellisuuden mukaan. Subjekti koostuu monista identiteeteistä, jotka voivat olla toisinaan ristiriidassa keskenään tai jopa yhteensopimattomia toisiinsa nähden (Hall 2005, 22). Identiteetti muotoutuu ja muokkautuu jatkuvasti suhteessa niihin tapoihin, joilla yksilöä representoidaan tai puhutellaan ympäröivissä muutoksenalaisissa kulttuurisissa järjestelmissä. Hall näkee sekä subjektien että sosiaalisten maailmojen olevan jatkuvassa liikkeessä ja loputtoman uudelleentulkinnan prosessin alaisia.

Subjekti ottaa eri identiteettejä eri aikoina, eivätkä nämä identiteetit ryhmitä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi minkään eheän ”minän” ympärille. Sisällämme on ristiriitaisia ja eri suuntiin tempoilevia identiteettejä, minkä vuoksi identifikaatiomme vaihtelevat jatkuvasti.[...] Täysin yhtenäinen, loppuunsaatettu, varma ja johdonmukainen identiteetti on fantasiaa. Kun merkitysten ja kulttuuristen representaatioiden järjestelmät lisääntyvät, kohtaamme mahdollisten identiteettien hämmentävän ja nopeasti vaihtuvan moneuden, jossa tunnemme voivamme ainakin tilapäisesti identifioitua mihin tahansa näistä identiteeteistä. (Hall 2005, 23.)

Postmoderni subjektikäsitys osoittaa identiteetin käsitteen ”yksilön muuttumattomana olemuksellisena ytimenä” fantasiaksi. Identiteetissä ei ole kysymys vain yksilön valinnasta. Hallitsevat historialliset ja kulttuuriset diskurssit vaikuttavat ratkaisevasti, jopa väkivaltaisesti, identiteettien rakentumisen ehtoihin ja representaatioiden mahdollisuuksiin.

2.1.3 Identiteetin rakentuminen ja vallan kysymys

Identiteetit rakentuvat diskurssien sisällä ja niitä on tarkasteltava suhteessa historialliseen- ja hallitsevaan kulttuuriseen kontekstiin. Identiteetit eivät kiinnity ikuisesti johonkin olennaisena pidettyyn menneisyyteen, vaan ovat kulttuurin, historian ja vallan jatkuvan dialogin kohteena (Hall 2005, 227). Identiteettien rakentuminen perustuu binaariasetelmaan. Binaariasetelmalla tarkoitetaan vastakohtaisiksi ymmärrettyjä dikotomioita kuten musta–valkoinen, me–muut, jotka tuottavat eron. Jälkistrukturalistinen teoria on kritisoinut binaari-asetelmaa voimakkaasti sen yksinkertaistavan antiteettisen tendenssin vuoksi. Binaariasetelman tuottamia eroja ei tule käsittää toisensa poissulkevinä luonnollisina tai pysyvinä sulkeumina, vaan kontekstisidonnaisina tuotteina, jotka muodostuvat suhteessa toisiinsa ja jotka ovat tulosta kaikille eroille yhteisestä tuottavasta rakenteesta. ”Minkäänlaisia representaatioita ei voisi olla olemassa ilman erojen muodostamia suhteita. Mutta se, mikä representaatioissa tämän jälkeen muotoutuu, on aina avointa siirtymille, horjuttamisille ja ketjuttamisille.” (Hall 2005, 233.)

Identiteetit rakennetaan ennen muuta – ja suoraan vastakkaisesti sille muodolle, jossa niistä jatkuvasti puhutaan – eron sisällä, ei sen ulkopuolella. Identiteetit voivat toimia koko elinkaarensa identifioidumisen ja kiinnittymisen lähtökohtina *vain* koska ne kykenevät sulkemaan pois, jättämään ulkopuolelleen, tekemään itselleen ”ulkoisesta” torjutun. Kaikilla identiteeteillä on ”marginaalinsa”, ylijäämänsä, jokin muu kuin ne itse. Se yhtenäisyys, se sisäinen yhdenmukaisuus, jota termissä ’identiteetti’ pidetään perustavana, ei ole luonnollinen, vaan konstruoitu sulkeuman muoto. Jokaisessa identiteetissä tulee nimetyksi sen itsensä välttämättömänä joskin vaiettuna ja lausumattomana toisena se, mikä siitä ”puuttuu”. (Hall 2005, 251-252.)

Identiteettien rakentumiselle keskeistä on siis eron tuottaminen. Binaariasetelma kytkeytyy valtaan, sillä asetelman tuottama dikotomia ei ole koskaan neutraali. Binaariasetelmassa toinen määre on hallitsevassa asemassa toisen jäädessä sen heikommaksi vastapariksi. Tämä vallan epätasapaino on tunnistettavissa kulttuuristen diskurssien representaatiojärjestelmissä, jotka tuottavat ulossuljetun subjektin: Toisen. ”Jokainen representaatiojärjestelmä on myös valtajärjestelmä, joka muotoutuu ’vallan ja tiedon’ kohtalokkaassa yhdistelmässä, kuten Foucault muistuttaa” (Hall 2005, 228). Tämä tieto on kuitenkin sisäistä, joka kertoo vähintään yhtä paljon tuottajastaan kuin kohteestaan. Hallitsevat diskurssit asemoivat jotkut ihmisryhmät Toiseksi suhteessa itseensä, ja nämä ihmisryhmät myös alistetaan (tai pakotetaan) tämän tiedon alaiseksi, missä on kyse myös diskurssin sisäisestä normatiivisuudesta joka pakottaa edustajansa

mukautumaan siihen (Hall 2005, 228). Diskurssien ja niiden Toisten keskinäinen suhde ei tosin kaikissa tapauksissa ole aivan näin yksiselitteinen. Diskurssit pyrkivät kuitenkin tuottamaan kulttuurisia normeja, jotka ovat rajanmuodostuksen pisteitä. Tiedontuottamisen rakenne, joka pyrkii hallitsevan diskurssin valta-aseman vakauttamiseen tunnetaan stereotypian käytäntönä.

2.3 ”Meidän ja muiden” diskurssi ja stereotypian käytäntö

Hall esittää esseessä ”Me ja muut: diskurssi ja valta” (Hall 2005, 77-138) laaja-alaisen historiallisen analyysin ”Lännen” synnystä ideologisena käsitteenä. Lännen syntyyn on palautettavissa ”meidän ja muiden” diskurssin muodostuminen, joka on keskeinen kulttuuriselle rajanmuodostukselle; ”[K]ansalliset kulttuurit saavat vahvan tunnon identiteetistään asettamalla itsensä toisia kulttuureita vastaan” (Hall 2005, 82). Seuraavassa referoin Hallin esitystä soveltavasti ja suoraviivaisesti tuodakseni esiin muutamia analyysilleni keskeisiä käsitteitä.

Länsi ideologisena käsitteenä syntyi Hallin mukaan 1400-luvun lopun löytöretkeilijöiden matkakuvausten ja toisaalta islamin uhan paineessa. Lännellä tarkoitettiin Euroopan pääasiassa kristinuskoisten valtioiden sosiaalista ja symbolista yhteenkuuluvuutta keskiaikaisen maailmankuvan laajentuessa kontaktiin vieraiden kulttuurien kanssa. Länsi käsitteenä on ideologinen ja yksinkertaistava: käsite jättää huomiotta eurooppalaisten keskiaikaisten valtioiden sisäisen kulttuurisen monimuotoisuuden ja tuottaa jonkinlaisen symbolisen ykseyden standardin. Tällainen symbolisen ”ykseyden” tuottamisen rakenne (tai kertomus) on tunnistettavissa myös kansakunnan idean tuotannossa, johon liittyy kiinteästi vaikenemisen tai huomiotta jättämisen periaate tätä symbolista ykseyttä hajottavan aineksen olemassaolosta (Bhabha 1994, 160).

Länsi historiallisena käsitteenä tarjosi ennen kaikkea ideologisen vertailupohjan ja perspektiivin, jota vasten keskiaikaista laajentuvaa maailmankuvaa ja vieraita kulttuureja reflektoitiin. Kolonialismin aikakaudella länsi vakiintui tarkoittamaan Euroopan taloudellista, teknologista, sotilaallista ja sosio-kulttuurista hegemoniaa muihin kulttuureihin nähden. Tässä mielessä moderni lännen käsite syntyi kolonialismin

aikakaudella. Länsi ei oikeastaan koskaan ole perustunut tarkasti maantieteellisille tekijöille, vaikka karttakulttuurin synnyttyä länsi asemoitiin Eurooppaan. Moderni lännen käsitys sisällyttää itseensä Euroopan ohella Pohjois-Amerikan ja Japanin ja sillä tarkoitetaan oikeastaan teknologisesti kehittyneitä teollisuusmaita, jotka ovat taloudellisessa valta-asemassa globalisoituneessa maailmassa (Hall 2005, 78). Moderni lännen käsite ei ole enää suoraan sidoksissa kristinuskoon, ainakaan siinä määrin kuin kolonialismin aikakaudella, vaikkei se olekaan sanoutunut irti uskonnollisesta ulottuvuudestaan (Hall 2005, 97).

Kolonialismin aikakaudella länsi synnytti eurosentrinen puhettavan, tietoa tuottavan ja sulkeumaan pyrkivän representaatiokäytännön eli diskurssin, joka käytti stereotypian ja vieraaksi tekemisen (”Toiseus”) halventavia representaatiostrategioita vakauttaakseen globaalin valta-asemansa. Tämä diskurssi tunnetaan koloniaalisena diskurssina. Keskeistä koloniaalisen diskurssin länsi-keskeiselle ajattelulle oli ”kulttuurin” ja ”luonnon” sekä ”sivistyksen” ja ”barbarian” dikotomioiden laajamittainen käyttö. Koloniaalinen diskurssi perustui vahvaan kaksijakoiseen asetelmaan, jossa Länsi edusti valkoisen Euroopan hallinnollisesti järjestäytyntä ”sivistisyhteiskuntaa”, alkukantaisista vieteistä pidättyvää henkisesti ja teknologisesti kehittyntä erityistä kulttuuria, joka näki muut kulttuurit ja niiden edustajat itseään alempina primitiivisinä barbaarikulttuureina. Koloniaalinen diskurssi käytti siis ”meidän ja muiden” diskurssia kahtiajakamisen välineenä. Tässä asetelmassa rodun käsite oli keskeinen. Diskriminoiva asetelma rodun ympärillä vahvistui entisestään Charles Darwinin lajien kehitystä koskevan teorian mielivaltaisen sosiaalidarwinistisen sovelluksen myötä 1800-luvulla.

Koloniaalinen diskurssi näki ihmisen kehitysasteen fyysisten eroavaisuuksien perusteella tunnistettavana ominaisuutena. Tämä näkemys asetti valkoisen eurooppalaisen rodun luomakunnan kehityksen huipulle, sivistyksen ja kulttuurin edustajaksi, muut ihonvärin perusteella tunnistettavat ihmisryhmät se käsitti vähemmän kehittyneinä, jopa ihmisrotuun kuulumattomina ja siksi soveliaina palvelemaan valkoista rotua. Koloniaalinen diskurssi rakentuikin sulkeumalle, joka merkitsee kulttuurista, historiallista ja rodullista eroa tuottaessaan Toisen (Bhabha 1994, 66). Tällä diskursiivisella asetelmalla, jota voi luonnehtia stereotyypiseksi sillä perusteella, että se pyrki muuttumattomuuteen ”luonnollistamalla” tuottamansa tiedon, oikeutettiin kolonialistinen riisto. Tähän asetelmaan on niin ikään jäljitettävissä pääosin kaikki ei-

valkoisia ihmisryhmiä koskettavat historialliset stereotyypit, joiden jälkiä kulttuuriset representaatiojärjestelmät kantavat muassaan.

2.3.1 Stereotypia tiedon tuottamisen rakenteena

Hallin näkemys stereotypiasta vallankäyttöön monitahoisesti kietoutuvana representaatiokäytäntönä nojaa Michel Foucaultin diskursiivista vallankäyttöä käsittelevään teoriaan. Kulttuurit kantavat mukanaan stereotyyppisen esittämisen konventioita, jotka aktivoituvat yhdistettäessä erilaisia merkitysijöitä tiettyyn tunnettuun merkitysisältöön. Stereotypialla on siis metonyyminen¹⁵ funktio. Stereotypia pyrkii tuottamaan sulkeumia: kohteen olemus esitetään ikään kuin luonnollisena tosiasiana, vaikka kyseessä on kohteen voimakas pelkistäminen.

Stereotyyppi on yksipuolinen kuvaus, joka syntyy, kun mutkikkaat erot pelkistetään yksinkertaiseksi ”pahvinukeksi”. Kohteen erilaiset piirteet sulautetaan yhteen ja tiivistetään yhdeksi kuvaksi. Tämä liioiteltu yksinkertaisuus kytketään sitten tiettyyn ihmisryhmään tai paikkaan. Sen piirteistä tulee niitä merkkejä, sitä ”todistusaineistoa”, josta puheena oleva kohde tunnetaan. Ne määrittävät kohteen olemista, sen *olemista*. (Hall 2005, 122-123.)

Stereotypia on siis representaatiokäytäntö, joka tuottaa eroja ja kytkee ne usein negatiivisessa sävyssä osaksi ennako-oletusten ryhmää, joka projisoituu stereotyyppisen esittämisen kohteeksi joutuneeseen ihmisryhmään ja sulkee sen ”ulkopuolelle”. Stereotypialle on ominaista dikotomian tuottaminen: ”[S]tereotyyppistämässä käytetään hyväksi ’kahtiajakamisen’ strategiaa. Siinä erotetaan normaali ja hyväksyttävä epänormaalista ja epämiellyttävästä” (kursivointi alkuperäinen)(Hall 2005, 190-191). Luokittelussa ’normaali’ rinnastuu tutuksi koettuun, määrittelijän itsensä edustamiin ”positiivisiin” ominaisuuksiin, kun ’epänormaali’ nähdään määrittelijän ominaisuuksille vieraina, negatiivisina ominaisuuksina. Stereotypia on harvoin tosiasioihin perustuva ja sen luonteeseen kuuluu kohteen määrittely ulkopuolelta määrittelijän omasta perspektiivistä. Tällaista arvolatautunutta ja yksinkertaistavaa dikotomiaa käyttämällä stereotyyppiset esittämisen konventiot

¹⁵ ”Metonymia: sanan korvaaminen toisella siihen olennaisesti liittyvällä ilmaisulla; metaforan sukuinen ilmaisu, jossa esinettä tai ideaa kuvaava sana korvataan joko konkreettisesti tai abstraktisti sukua olevalla sanalla. [...] Metonymiat ovat olleet erityisen suosittuja aikoina, jolloin on ollut aiheita esim. sensuurin tai tapakulttuurin takia käyttää asioista kiertoilmauksia. Toisin kuin metafora metonymia edellyttää rinnastettujen asioiden yhteyden tunnetuksi ja jo olemassa olevaksi.” (Hosiaisuus 2003, 580-581.)

tuottavat eroja niin sanotusti ”meidän” ja ”muiden”, tutun ja vieraan välille. Tämä on ”meidän ja muiden” diskurssin keskeinen rakenne, jossa maailma jaetaan symbolisesti niihin, jotka siihen kuuluvat ja niihin, jotka siihen eivät kuulu. Stereotypia representaatiokäytäntönä on diskriminoiva symbolisen vallankäytön muoto, joka tuottaa pelkistettyihin eroihin perustuvia identiteettejä kytkemällä tuottamansa tiedon toistuvasti kohteeseensa. Stereotypia on symbolisen alistamisen keino.

2.4 Etnisyys ja ”rotu” kulttuurisina merkitsijöinä

Rodun käsite on 1900-luvun lopulla korvautunut kansallisissa kulttuureissa etnisyyden käsitteellä, joka on arvolataukseltaan neutraalimpi kuin rotu, joka viittaa rasistisiin diskursseihin. Rotu ei tarkoita enää ”luonnollisiin” biologisiin eroavaisuuksiin perustuvaa kategoriaa, joihin ihmiset voidaan jakaa hierarkkisesti esimerkiksi ihonvärin tai muiden fenotyyppisten ominaisuuksien perusteella (Song 2003, 9). Tällainen ajattelutapa, jossa valkoinen rotu oli hierarkian huipulla, leimasi eurooppalaista kolonialistista- ja fasistista diskurssia. Rotu on kuitenkin edelleen relevantti kulttuurinen käsite, koska rotua koskevat biologiset määrytykset on korvattu eron tuottavilla kulttuurisilla määrytyksillä. ”Rotua” käytetään nykyisin strategisena kulttuurintutkimuksen käsitteenä, jolloin se merkitään lainausmerkkeihin.

Rotu on *diskursiivinen*, ei biologinen kategoria. Se on toisin sanoen kategoria, joka organisoii niitä puhetapoja, representaation järjestelmiä ja sosiaalisia käytäntöjä (diskursseja), jotka käyttävät joukkoa löyhiä ja usein tarkemmin määrittämättömiä fyysisten piirteiden eroja – ihonväriä, hiusten koostumusta, fyysisiä ja ruumiillisia piirteitä jne. – *symbolisina merkitsijöinä*, joilla jokin ryhmä erotetaan sosiaalisesti toisista. (Hall 2005, 55.)

Kulttuurit kantavat kuitenkin muassaan jälkiä rodullisesti kahtia jaetun maailman käsityksistä. Tämä rodullisen ”Toisen” konstruoimisen historia näkyy edelleen syvälle juurtuneena implisiittisenä tietona, joka aktivoituu yksilöiden välisessä kanssakäymisessä. Tätä implisiittistä tietoa voi arkipäiväisemmin nimittää ennakkoluuloksi. Myös kulttuuriset identiteetit heijastavat rodullisen kahtiajaon tuottamaa stereotyyppistä tietoa, koska ne kantavat muassaan historiallisen representaation jälkiä, jossa identiteettituotannon yhtenä keskeisenä prosessina oli valkoisen identiteetin suhde Toiseen, mustaan identiteettiin.

Maailman hahmottamisella 'rodullisesti' määritetyin vastakohtaisin käsittein on funktionaan identiteetin rakentaminen ja sen varmentaminen. Se on ainesosa prosessissa, jossa ryhmä asetetaan vastakkain toisen, alistetun, ryhmän kanssa tavalla, joka johtaa ryhmän sisäiseen konsensukseen sekä kiinteytymiseen. Tämä tunnetaan yleisesti 'Toisen' konstruoina. (Hall 1992, 304.)

Sisäisen konsensuksen, ja näin kulttuurisen identiteetin, tuottaminen rodullisin perustein ei ole menettänyt täysin merkitystään vielä 2000-luvun Euroopassa. Rasismin historialliset diskurssit ja niiden kulttuurisen rasismin nykymuodot vaikuttavat edelleen nationalistisissa ääriilikkeissä, kuten myös implisiittisenä tietona syvällä ihmisten tietoisuudessa myös yksilöissä, jotka sanoutuvat irti rasismista. Rasismin "hienovaraisemmat" strategiat ovat juurtuneet syvälle kulttuurisen rajanmuodostuksen syvärakenteisiin.

Ajattelemme, että rasistinen diskurssi jakaa asiat kaksinapaisesti luodakseen järjestystä. Todellisuudessa se yrittää jähmettää maailman tähän kaksinapaisuuteen pelosta ajautua sekasortoon. Rasistisen diskurssin taustalla piilee aina kulttuuristen mullistusten pelko. Yritämme analysoida sitä järkipäisesti, vaikka se saa mahtinsa ja dynamiikkansa juuri siitä myyttisestä ja psyykkisestä energiasta, jolla kulttuuri on ladattu. (Hall 1992, 306.)

Rasismin konventiot ja 'Toisen' konstruointi lujittavat ryhmän yhteenkuuluvuutta ja tuottavat sitä kautta kulttuurisia identiteettejä. Freud toteaa viitaten Toisen konstruointiin, että suurenkin ihmisjoukon voi saada liittymään yhteen kiintymyksen sitein, "kunhan heidän piirinsä ulkopuolelle jää muita, jotka soveltuvat aggression kohteiksi" (Freud 1972, 48). Tätä yhteenkuuluvuutta tuottavaa prosessia, jossa "rodulla" on edelleen osansa, voisi luonnehtia myös Liviuksen anekdootilla: "*Externus timor, maximum concordiae vinculum* – Mikään ei yhdistä niin kuin ulkoinen pelko". Anekdootti kuvasi antiikin Rooman sotatoimia, joiden implisiittisenä motiivina oli sisäisen kuohunnan liennyttäminen ulkoisen uhkan konstruoinnin kautta.

Miri Song näkee "rodun" käsitteen nykymerkityksen teoksessaan *Choosing Ethnic Identity* samassa valossa kuin Hall. "Rodun" käsite liittyy sosiaalisen ja poliittisen vallan käyttöön niin institutionaalisella tasolla kuin yksittäisen ihmisen arkisen havainnon tasolla moderneissa yhteiskunnissa, vaikka rodun käsitteen tieteellinen perusta ihmisten luokittelun välineenä on laajasti kyseenalaistettu.

However arbitrary or non-sensical racial categories may be, our perceptions and understandings of race continue to fundamentally shape people's lives and interactions in contemporary multiethnic societies. Race has a real existence to the extent that, although

the meanings associated with it differ across societies, it is part of our common parlance and a marker used by both ordinary individuals and institutions alike. (Song 2003, 12-13.)

Etnisyys on ”rodun” ohella kulttuurisen rajanmuodostuksen keskeisiä merkittäjiä, joille identiteettituotannon erot rakentuvat. Etnisyydellä tarkoitetaan yhteisöllisiä kulttuurisia piirteitä, kuten kieltä, uskontoa, tapoja, traditioita ja kiinnittymistä paikkoihin (Hall 2005, 54). Etnisyyden merkitys on hieman erilainen, riippuen käsitetäänkö etnisyys essentialistisesti, jolloin sillä tarkoitetaan staattisiin ominaisuuksiin perustuvaa kategoriaa vai käsitetäänkö etnisyys sosio-kulttuurisena historiallisen muutoksen alaisena kategoriana. Etnisyyden ”alkuperäinen” merkitys viittaa ihmisryhmään (laajemman yhteiskunnan sisällä), jolla on otaksuttu yhteinen menneisyys ja kulttuurinen kiintopiste yhden tai useamman kulttuurisen elementin muodossa, joita voivat olla sukulaisuussuhde, uskonto, kieli, asuma-alue, kansallisuus tai fyysinen samankaltaisuus. Ihmisryhmällä täytyy olla jaettu usko yhteiseen menneisyyteen ja tietoisuus siitä, että he muodostavat merkitsevän ryhmän (Song 2003, 6-7).

Etnisyydellä tarkoitetaan ihmisten sitoutumista ryhmään jonkin yhdistävän tekijän varjolla. Etninen tekijä tuottaa siis ryhmäidentiteetin. Etnisiä ryhmiä toisistaan erottavana raja-aitana toimii sama rakenne, joka on perustava identiteetin rakentumiselle. Song toteaa, että ”eron diskurssi” on keskeinen käsityksellemme etnisten ryhmien rajoista ja että eroa käytetään ulossulkemisen välineenä (Song 2003, 45). Etnisen ryhmän edustaja tunnustetaan usein stereotyyppisesti fenotyyppisen merkittäjän, kuten ihonvärin, perusteella, etnisyys määrittyy siis vahvasti rodullisen tekijän kautta. ”[W]e cannot always or easily separate race and ethnicity, because people’s ethnic identities are often informed and shaped by the ways in which they are racially categorized” (Song 2003, 12).

Etniset ryhmät lujittavat keskinäistä yhteenkuuluvuuden tunnetta ja historiallista jatkuvuutta vetoamalla kulttuuriin perinteisiin, jotka toimivat erottavina raja-aitoina ryhmän jäsenten ja muiden välillä. Song korostaa kuitenkin, ettei etnisyys (vastoin vallalla olevaa essentialistista käsitystä) ole staattinen kategoria, johon kuulutaan myötäsyttyisesti.

Ethnic groups are not automatically or "naturally" unified around the social markers which define and demarcate their ethnicity, whether these markers be language, religion, physical appearance, or modes of dress (Song 2003, 45).

Etnisen ryhmän olemus ja ryhmäidentiteetti muodostuvat ryhmän edustajien suhteesta muihin ryhmiin yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa. Etnisen ryhmän sisällä voi olla eripuraisuutta ja hyvin erilaisia käsityksiä siitä, minkälaisia kulttuurisia arvoja kyseinen ryhmä edustaa. Näillä kulttuurisilla arvoilla on yleensä vahva side ryhmän historiallisesti leimalliseksi kulttuuriksi katsottuun traditioon: perinteeseen. Tällainen essentialistiseen etnisyyttä-käsitykseen kietoutuva "alkuperän myytti" on etnisyyden tuottamien identiteettien keskeinen rakenne, vaikka se onkin jossain määrin fantasiaa. Esimerkiksi nykyisten eurooppalaisten kansakuntien etninen perimä on niin vahvasti sekoittunut, ettei ole mahdollista puhua "alkuperäisestä" kansasta, kulttuurista tai etnisyydestä, ainakaan siinä mielessä kuin nationalistinen retoriikka pyrkii alkuperän ajatusta tuottamaan. *"Kaikki modernit kansakunnat ovat kulttuurisia sekasikiöitä"* (Hall 2005, 55).

2.5 Hybridisyys, kulttuurinen välitila ja identiteetti

Hybridisyyden käsitteestä on muodostunut vuoden 1994 jälkeen kulttuurintutkimuksellinen paradigma, jolla on postkoloniaalisen teorian ja identiteetin tutkimuksen ohella sovelluksensa muun muassa taiteentutkimuksen eri osa-alueilla. Hybridisyyden paradigmaa ja käsitteen solumista arkiseen kielenkäyttöön voi kritisoida siitä, että hybridisyydestä on tullut jonkinlainen kulttuurinen muotisana, jolla viitataan lähes mihin tahansa yhdistelmään, ja jota käytetään huolettomasti kiinnittämättä juuri huomiota käsitteen kontekstualisointiin tai historiaan. Hybridisyyden käytön yleistymisen ja käsitteen "yleispätevyyden" vaarana on paitsi itse käsitteen painoarvon katoaminen, myös kulttuuriteorian sortuminen relativismiin ja näin kulttuuritraditioiden historiallisten erityispiirteiden katoaminen hybridisyyden kaikenkattavaan syöveriin. Omassa projektissani koetan sitoa hybridisyyden käsitteen selkeästi ymmärrettävään kontekstiin.

Kulttuurintutkimuksellinen "hybridin" käsite on Homi Bhabhan teoksessa *The Location of Culture* (1994) lanseeraama ambivalentti termi, joka rakentuu toiselle Bhabhan

teorian keskeiselle termille, kulttuurisen ”välitilan” käsitteelle ja jolla on yhteytensä Bhabhan ”Kolmannen Tilan” teoriaan. Hybridisyys ja välitila rakentuvat selvästi jälkistrukturalistisen teorian hengessä, käsitteet vastustavat sulkeumia ja staattisen merkityksen olemassaolon mahdollisuutta. Homi Bhabha avaa hybridi-käsitettään afroamerikkalaisen Renée Greenin arkkitehtonisen taideteoksen tuottaman metaforan kautta:

I used architecture literally as a reference, using the attic, the boiler room, and the stairwell to make associations between certain binary divisions such as higher and lower and heaven and hell. The stairwell became a liminal space, a pathway between the upper and lower areas, each of which was annotated with plaques referring to blackness and whiteness. (Bhabha 1994, 3-4.)

Tämän metaforan kautta avautuu Bhabhan teoreettisen hybridi-käsitteen rakentava ’välitila’ (the moment of in-between), portaikon symboloima positio, joka on binaarisen polariteetin asemien välillä, ei kiinnittyneenä kumpaankaan asemaan. Tämä välitila avaa mahdollisuuden kulttuuriselle vuorovaikutukselle, jossa sulkeutuneet identiteetti-positiot voivat murtua ja vuorovaikuttaa muodostaen hybridisen identiteetin, joka sisältää useiden kulttuuristen identiteettien piirteitä.

The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white. The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities. This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains differences without an assumed or imposed hierarchy [...]. (Bhabha 1994, 4.)

Bhabhan hybridisyyden ja kulttuurisen välitilan käsitteiden ympärille rakentuva teoreettinen argumentaatio ja sen tekstuaaliset sovellukset ovat laajuudeltaan liian suuria esiteltäviksi tässä kattavasti. Lainaan Joel Kuortin ja Jopi Nymanin (tällä hetkellä postkolonialistisen teorian johtavia suomalaisia teoreetikkoja) sanoja, jotka pyrkivät tiivistämään Bhabhan argumentaation keskeiset teoreettiset asetelmat toimittamassaan artikkelikokoelmassa *Reconstructiong Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*.

Bhabha’s major contribution is the idea that the *intercultural* space where hybrid identity is formed is a space of in-betweenness and liminality. To put his complicated argument simply, in what Bhabha calls the ‘Third Space of enunciation,’ the liminal space between cultures of the colonizer and the colonized, migrants and other (post)colonial subjects go through a process that recasts their fixed sense of identity. While this reconstruction of identity may be positive and empowering, its transgressive character and location in the liminal space of borders and boundaries also, as Bhabha writes, poses potential dangers as

it generates a new, hybrid subjectivity: “Beyond” signifies spatial distance, marks progress, promises the future; but our intimations of exceeding the barrier or boundary – the very fact of going beyond – are unknowable, unrepresentable, without a return to the “present”. Thus, to enter the Third Space, while it shows the potentiality of constructing a non-fixed identity, generates a new sense of identity that may resemble the old ones but is not quite the same. Bhabha describes this Third Space of enunciation by using the Freudian term of the uncanny, *das Unheimliche*, or the ‘unhomely,’ and suggests that what is involved in the construction of hybrid identity is an ‘estranging sense of the relocation of the home and the world – the unhomeliness – that is the condition of extra-territorial and cross-cultural initiations.’ (Kuortti & Nyman 2007, 8.)

Kuortti ja Nyman tuovat artikkelikokoelmansa johdannossa esiin hybridisyyden ympärille kietoutuvat erilaiset konnotaatiot, sen tutkimukselliset sovellukset, sekä ennen kaikkea käsitteen historian. Käsite hybridi on alkujaan kasvitieteellinen termi, jolla on orgaaninen ulottuvuus. Kaksi saman kasvilajin eri lajiketta voitiin yhdistää toisiinsa, jolloin niistä muodostui mahdollisesti uusi lajike: hybridi. Käsitteen biologinen juuri on nähtävissä sen kulttuurintutkimuksellisessa nykymerkityksessä, sillä tarkoitetaan selkokielisesti ja hieman yksinkertaista esitetysti kahden periaatteessa itsenäisen kulttuuriperinteen (joilla on omat itsenäiset olemassaolon ja jatkuvuuden edellytyksensä) kohtaamista ja tämän kohtaamisen seurauksena syntyvää uutta hybridistä kulttuurisynteesiä.

Kuitenkin muun muassa Dimple Godivala on artikkelissaan ”Postcolonial Desire” kritisoinut hybridisyyden paradigmaa siitä, että se pelkää tunnustaa käsitteen biologisen ulottuvuuden olemassaolon ”rotujen” välisten avioliittojen tuloksena syntyneiden ihmisten suhteen. Taustalla lienee pelko viktoriaanisen aikakauden rotu-diskurssien diskriminoivan retoriikan herättämisestä, mistä muun muassa Robert J. C. Young on hybridisyyden paradigmaa varoittanut¹⁶ (Kuortti & Nyman 2007, 5). Kuitenkin tällaisten heterogeenisiä etnisyyksiä asuttavien yksilöiden positio on nimenomaan hybridinen, ja siitä tulisi voida puhua käyttäen hybridisyyden käsitettä ilman alituista rasistiksi leimautumisen pelkoa. Godivala toteaa 1800–1900-luvulla vaikuttaneen myytin geenien sekoittumisesta (rotujen välisten avioliittojen seurauksena) murtuneen, tämä asia pitäisi tunnustaa myös hybridin paradigman teoretisoinnissa.

The racial hybrid was always the ‘dusky consequence’ of the largely illegitimate unions of black and white races, in a period which saw much of the world colonized by the latter. The discourse defining racial hybridity undergoes a gradual change, but what is needed is a radical metamorphosis in this, the twenty-first century, as the space occupied by the hybrid has been variously appropriated and thereby diffused by theorists whilst the focus on the

¹⁶ Young: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995), s. 10.

biological hybrid remains ignored. [...] It is the biological hybrid whose identity and space are continually attenuated by the diffused theoretical focus on hybridity. The theories of cultural hybridity have turned all cosmopolitan subjects into hybrids on a macro or global scale which denies the real hybrids a subject space. What is required is a discursive space which is not just defined but also named for the biological, and perhaps, inevitably, cultural hybrid. The indeterminacy of the identity of the biological hybrid needs to be supplanted with an inscription of the ethnicity of a subject who is the always-other. (Godivala 2007, 73-74.)

Omassa projektissani otan kantaa sekä kulttuuriseen hybridisyyteen, joka rakentuu henkilöhahmoissa eri tavoin, että käsitteen hybridi biologiseen ulottuvuuteen suhteessa henkilöhahmo Irie Jonesin kulttuuriseen positioon, silläkin uhalla, että analyysini voidaan lukea vastoin tarkoitukseni rotudiskurssien valossa. *White Teeth* viittaa hybridisyyden ideaan kasvitieteellisellä termillä 'ristipölytys' henkilöhahmo Joyce Chalfenin kirjoittamassa artikkelissa. "The fact is, cross-pollination produces more varied offspring, which are better able to cope with changed environment. It is said cross-pollinating plants also tend to produce more and better-quality seeds." (Smith 2001, 258.) Artikkelin viittauksella on metaforinen yhteytensä kulttuurien sekoittumiseen sekä kulttuuriseen ja biologiseen hybridiyteen, jotka ovat, kuten sanottua, *White Teethin* tematiikassa keskeisellä sijalla.

3 *WHITE TEETH* ROMAANIN PERHE IQBAL

Iqbalin siirtolaistaustaisten perheenjäsenien kautta *White Teeth* käsittelee kulttuurista hybridiyttä jossa Iqbalin perheen henkilöiden identiteetit rakentuvat. Hybridinen tila ei ole suinkaan ongelmaton. Identiteetin rakentumisen ehdot eroavat toisistaan jokaisella henkilöllä, niin ikään itse hybridisen tilan rakentuminen eroaa merkittävästi ensimmäisen ja toisen sukupolven siirtolaisilla. Pyrin hahmottamaan hybridisen identiteetin eri puolia ja sitä, kuinka hybridisyys kyseenalaistaa essentialistisia etnisyyksiä ja kulttuurikäsitteitä. Tällaiset essentialistiset käsitykset palautuvat absoluuttisiksi ajateltuihin kulttuurisen rajanmuodostuksen strategioihin myötäsyttyiset merkittävät ja ”meidän ja muiden” diskurssi rakenteinaan.

Samad Iqbalin henkilöihahmossa, jonka ympärille *White Teeth*in kerronta laajimmin keskittyy, on havaittavissa jatkuva liike erilaisten kulttuuristen identiteettipositioiden välillä. Samad kantaa mukanaan etnisyyteen kietoutuvaa kulttuurista traditiota, johon pyrkii kasvattamaan myös poikansa. Tämä Samad Iqbalille kiistattoman tärkeä – joskin sisällöltään ambivalentti – traditio aiheuttaa uskonnollisten kysymysten ohella sisäisiä ristiriitoja Iqbalin perheessä. Tämä kielii siirtolaisten laajemmasta kulttuurisen identiteetin hämärtymisestä kotimaansa vaikutuspiiristä irtautuessa.

Tässä luvussa käsittelemme myös rasismia ja sen suhdetta identiteettiin. ”Kulttuuriseksi rasismiksi” kutsuttu rasismin nykykuoto eksplikoituu eri tavoin Iqbalin perheen henkilöihahmojen suhteessa englantilaiseen kulttuuriseen kontekstiin. Rasismin diskurssit toimivat kulttuurien välisten raja-aitojen muodostamisen, vahvistamisen ja säilyttämisen strategioina.

Nykyhetken ’arkijärkirasismilla’ on vain vähän tekemistä 1890-luvun imperialistisen rotuhygienian biologis-geneettisen teorian tai fasismin rotuopillisten puhetaiposten kanssa, vaikka nämä aiemmat jäljet ovatkin jäljellä uuden muodostuman osiksi mukautuneina. Tästä nykyhetken muodostumasta voidaan puhua etnispainotteisena *kulttuurirasismina*, jonka juuret ovat mustien sodanjälkeisen maahanmuuton tuottamissa kokemuksissa. Tällaisena se on niveltenyt yhteen globaalien asemansa menettäneen vanhan imperialistisen kulttuurin kanssa. (Hall 1992, 265.)

Katkelmassa esiintyvä merkittävä ’musta’ yhdistää sekä Karibian alueen siirtolaisia että Aasian mantereiden eteläosista Englantiin saapuneita siirtolaisia. Vaikka näiden etnisten ryhmien ihonväri tai kulttuuritraditio ei ole samanlainen, niitä yhdistää toisiinsa

siirtolaistausta ja vastustava suhtautuminen englantilaisen valtakulttuurin puolelta. Valtakulttuuri nivoo molemmat ryhmät itselleen vieraiksi Toisiksi. Tässä ulkopuolisuuden positiossa merkitsijä 'musta' saa modernin, ”ulkopuolella yhdistävän” kontekstisidonnaisen merkityksensä (Hall 2005, 69-70).

3.1 Samad Iqbal

Samad Iqbal on syvästi perinteitä kunnioittava ja historian merkitystä korostava henkilö, jonka elämäntapa ja erilaiset ideaalit ovat jatkuvassa ristiriidassa, kun tämä korostaa ajattelussaan etnisyyteen palautuvaa ”perinteistä bengalilaista muslimi-elämäntapaa”. Perinteinen elämäntapa on Samadille erityisen tärkeä, koska yksilön kannalta se merkitsee hänelle yhteyttä sukuvereensä ja menneisiin sukupolviin. Toisaalta perinteet tuottavat tietynlaisia normeja elämäntavassa, joiden velvoitteet käyvät aika ajoin raskaaksi Iqbalin perheen sisällä. Samadin suhdetta etnisyyteen voi luonnehtia jonkinlaiseksi ”kaukonationalismiksi”, jolla tarkoitetaan ”muun muassa siirtolaisyhteisöjen erottautumista uusien kotimaiden valtaväestöstä ja vahvaa sitoutumista omiin ’alkuperäisiin’ kansakuntiinsa” (Anderson 2007, 13). Samad Iqbalin kaksi keskeisintä identiteettiä, bengalilaisuus ja sekulaarinen englantilaisuus, käyvät keskenään kulttuurien välistä dialogia. Iqbal vaikuttaa kykenemättömältä hyväksymään hybridisen identiteettinsä, ja pyrkii pitämään kiinni bengalilaisista juuristaan kaikin mahdollisin tavoin uudessa kulttuurisessa kontekstissa.

3.1.1 Kulttuurinen välitila ja etnisyyden juurettomuuden vastavoimana

Samad Iqbalia leimaa jo hänen nuoruuttaan käsittelevässä analeptisessä tekstijaksossa tietynlainen tietoinen jakautuneisuus kahden kulttuurisen position välillä.

What am I going to do, after this war is over, this war that is already over—what am I going to do? Go back to Bengal? Or to Delhi? Who would have such an Englishman there? To England? Who would have such an Indian? They promise us independence in exchange for the men we were. But it is a devilish deal. What should I do? Stay here? Go elsewhere? What laboratory needs one-handed men? What am I suited for? [...] If I were to pull this trigger, what will I leave behind? An Indian, a turncoat English Indian with a limp wrist like a faggot and no medals that they can ship home with me. (Smith 2001, 95.)

Nuori Samad näkee kansallisuuden tuottaman identiteetin absoluuttisena, hänen näkemyksensä mukaan on mahdotonta asuttaa samanaikaisesti kahta kansallista identiteettiä. Kansallisen identiteetin kysymys on Samadille yksi keskeisistä ja lopulta ratkaisemattomista identifioitumisen kysymyksistä. Katkelmassa hahmottuu henkilön pessimistinen näkemys kulttuurisesta positiostaan kansallisuuksien 'välitilassa', josta ei ole paluuta 'intialaisuuteen' saati toivoa 'englantilaisuuden' kansallisen identiteetin saavuttamisesta. Samad näkee kulttuurien väliset raja-aidat ankarina essentiaalisina rakenteina, joiden ulkopuolelle, 'välitilaan', hän on sulkeutunut. Henkilön kulttuurisen välitilan pelko motivoi hänen identifioitumistaan juurettomuuden kokemusta vastustavaan etniseen kulttuuritraditioon.

To Samad [...] tradition was culture, and culture led to roots, and these were good, these were untainted principles. That didn't mean he could live by them, abide by them, or grow in the manner they demanded, but roots were roots and roots were good. [...] Roots were what saved, the ropes one throws out to rescue drowning men, to Save Their Souls. (Smith 2001, 161.)

Etninen kulttuuritraditio, ”bengalilaisuus” näyttäytyy Samadille varmuutena, johon hän identifioituu kansallisen identiteetin sijaan. Vaikea kansallisen identiteetin kysymys heijastaa Bengalín alueen geopoliittista historiaa. Samad paikantaa ’bengalilaisuuden’ *White Teethin* tarinan eri vaiheissa eri valtioihin: Bengali on kuulunut Intiaan, myöhemmin Pakistaniin, lopulta Bangladeshiin vuodesta 1971. Kuitenkin Samad sanoutuu irti kansallisista identiteeteistä ja osoittaa aika ajoin halveksunutta esimerkiksi Intiaa ja sen lukuisia väestöryhmiä kohtaan. Samad ilmentää näkemystä etnisyyteen kietoutuvasta kulttuuritraditiosta asiana, johon synnyttään ja joka kantaa mukanaan ’alkuperän myyttiä’.

3.1.2 Rasismi ja vastaidentifikaatio: paluu etnisyyteen

Samad Iqbal muuttaa Englantiin vuonna 1973 nuoren vaimonsa Alsan kanssa. Muutos on merkittävä pariskunnan sosiaalisen aseman kannalta. Bangladeshissa Samad ja Alsana edustivat yhteiskunnan eliittiä. Samad oli äitinsä palvoma lapsi, joka opiskeli Delhin yliopistossa nuoruudessaan. Alsana syntyi arvostettuun bengali-sukuun, jonka vaikutusvalta Bangladeshissa oli merkittävä. Kumpikaan ei joutunut kärsimään köyhyydestä tai aliravitsemuksesta, jotka ovat ”kolmannen maailman” valtioiden

arkipäivää. Alsana Iqbal joutuu työskentelemään Englannissa käsityöläisenä, hän ompelee vaatteita Dominatrix-yritykselle. Alsana kokee henkilökohtaisen sosiaalisen aseman alenemisen häpeällisenä seikkana. Samad joutuu turvautumaan serkkunsa, ravintoloitsija Ardashir Mukhulin apuun ennen maahanmuuttoa, koska lupa maahanmuuttoon edellyttää työpaikan (Englannissa 1962 validoitu The Commonwealth Immigrant Act asetti aasialaisten maahanmuuton edellytykseksi työpaikan¹⁷). Samad ryhtyy työskentelemään pienellä palkalla Mukhulin omistamassa intialaisessa ravintolassa. Mukhul kuvataan vauraana miehenä, joka on rikastunut siirtolaistaustaisten työntekijöidensä kustannuksella; Aasian siirtolaisen työllistymismahdollisuus kauppa- ja ravintola-alan ulkopuolella näyttäytyy *White Teeth*n maailmassa olemattomana, mikä on tulkittavissa rakenteellisen rasismien merkinä. Samad, jonka sosiaalinen status Bangladeshissa oli korkea, kokee nykyisen asemansa tarjoilijana nöyryyttävänä. Hän tulkitsee tarjoilijan roolin uusintavan koloniaalisen maailmanjärjestyksen asetelmaa: tummaihoisen valkoisen palvelijana. Koloniaalisen maailmanjärjestyksen asetelma tulee selvästi näkyviin Poppy Burt-Jonesin dramaattisen ”diskursiivisen koston” myötä (Samadilla on ollut lyhyt avioliiton ulkopuolinen suhde Burt-Jonesiin vuonna 1984). Suhteen päättymisen jälkeen Poppy Burt-Jones saapuu ruokailemaan ravintolaan jossa Samad työskentelee ja vaatii häntä nimenomaisesti palvelemaan itseään. Tässä asetelmassa historiallinen etäisyys koloniaaliseen maailmanjärjestykseen murtuu: asetelma tummaihoisesta intialaisesta valkoisen englantilaisen palvelijana aktivoituu tarinan nykyhetken kontekstissa.

Samad Iqbalin identifioituminen etniseen kulttuuritraditioon vahvistuu Englannissa. Hän määrittelee oman kulttuurisen identiteettinsä etnisyyden kautta, vaikkakin hänen elämäntavassaan ja identifikaatiossaan englantilaisen kulttuuriin vaikutus lisääntyy ikään kuin huomaamatta. Rasismien vieraannuttava kokemus voi synnyttää voimakkaan etnisen itsemäärittelyn, jolla yksilö erottaa itsensä valtaväestöstä (Song 1003, 55). Iqbalin perheeseen valtaväestön suuntaama marginalisoiva rasismi laukaisee aika ajoin vahvan vasta-identifikaation prosessin, paon ’bengalilaisuuteen’, joka on ominaista Samad Iqbalille. Iqbalin perheeseen Whitechapelin asuinalueella kohdistuva väkivaltainen rasismi yhdistyy Enoch Powellin retoriikkaan seuraavassa katkelmassa, jossa Powellin viitataan analogian kautta (kursivoitu alla). Alsana, jonka ajattelussa

¹⁷ ks. The Moving Here Partnership (<http://www.movinghere.org.uk/galleries/histories/asian/asian.htm>)

ilmenee myös rassistisia ennakkoluuloja muita vähemmistöjä kohtaan, pohtii rasismia perheen jouduttua muuttamaan 'vapaamieliseksi' käsitetylle Willesdenin asuinalueelle paetessaan väkivaltaa. Analogian luoma viittaus Powelliiin on sävyltään satiirinen, mikä Alsan näkemyksen ohella tukee *White Teeth*issa laajemmin ilmenevää nationalismia vastustavaa pohjavirettä.

Willesden was not as pretty as Queens Park, but it was nice area. No denying it. Not like Whitechapel, where that madman *E-knock* someoranother gave a speech that forced them into the basement while kids broke the windows with their steel-capped boots. *Rivers of blood* silly-billy nonsense. Now she was pregnant she needed a little bit of peace and quiet. Though it was the same here in any way: they all looked at her strangely, this tiny Indian woman stalking the High Road in a mackintosh, her plentiful hair flying every which way. MALI'S KEBABS, MR. CHEUNGS, RAJ'S, MALKOVICH BAKERIES—she read the new, unfamiliar signs as she passed. She was shrewd. She saw what this was. "Liberal? Hosh-kosh nonsense!" No one was more liberal than anyone else anywhere anyway. It was only that here, in Willesden, there was just not enough of any one thing to gang up against any other thing and send it running to the cellars while windows were smashed. [kursivointi minun] (Smith 2001, 52-53.)

Enoch Powell (1912-1998) oli konservatiivipuolueen oikeistopopulistinen poliitikko, joka vastusti ohjelmassaan maahanmuuttoa Englantiin. Hän oli myös akateemikko, kirjailija, kielitieteilijä ja sotilas. Powell piti Lontoon Whitechapelissa vuonna 1968 kuuluisan ”Rivers of Blood” -puheensa, jossa rinnasti itsensä antiikin roomalaisiin sankareihin (Sykkö 2002, 15). Puheessa Powell korosti maahanmuuton pysäyttämistä ja siirtolaisten palauttamista alkuperäisiin kotimaihinsa. Powellin retoriikka esitti siirtolaiset uhkana Britannian kansakunnalle ja demonisoi siirtolaiset sillä perusteella, että nämä valtaisivat valkoisten englantilaisten työpaikat ja asuinalueet (Sykkö 2002, 16). Powell näki siirtolaiset ikuisesti vieraina. Ihmiset, joiden juuret johtavat Britannian ulkopuolelle, eivät koskaan tulisi aidosti hyväksytyksi englantilaisiksi (Sykkö 2002, 16). Powellin käsitys kansalaisuudesta perustui täysin rodulle; englantilaiset ovat erotettavissa vieraista ihonvärin perusteella. Powellin retoriikka korosti kansallisen yhtenäisyyden merkitystä vastauksena maahanmuutto-kysymykseen. (Sykkö 2002, 16-17). Powell pyrki siis retoriikassaan tuottamaan nationalistisen fantasian kansakunnan symbolisesta ykseydestä.

3.1.3 Islam ja Samad Iqbal

Samad Iqbalin uskonnon luonnetta kuvaa maallistunut islam. Toisen maailmansodan aikaan sijoittuva Iqbalin nuoruudesta kertova analeptinen tekstijakso osoittaa selviä ristiriitaisuuksia hänen suhteessaan uskonnollisiin normeihin. Samad rikkoo muslimikulttuurin tabuja toistuvasti ja tietoisesti läpi tarinan. Iqbal kieltäytyy porsaanlihasta, joka on muslimille kiellettyä ravintoa (*haraam*¹⁸), mutta käyttää jo nuoruudessaan runsaasti alkoholia ja nauttii sota-aikana riippuvuuteen saakka morfiinista, molemmat muslimikulttuurissa kiellettyjä aineita. Samadin suhde uskontoon onkin syvästi ristiriitainen läpi tarinan. Samadin sodan ajan huumeongelman taustalla on todellisuuden ja hänen odotuksiensa välinen ristiriita, sillä huumeiden käyttö voidaan nähdä yrityksenä paeta epämieluisaa todellisuutta (Freud 1972, 17). Samadin sotaan kohdistama odotus ”kunnikkaasta taistelusta ja sankaruudesta”, ei kohtaa sitä sodan todellisuutta, jossa hän Archien kanssa elää. Miehet eivät joudu taistelutehtäviin missään vaiheessa, mitä Samad pitää häpeällisenä asiana, ja jonka hän rinnastaa rintamakarkuruuteen. Samadin into taistelutehtäviin voidaan nähdä symbolisesti tahtona lunastaa maa tai kansallisuus verellä. Hän palaa tähän teemaan Englannissa kirjoittaessaan dramaattisesti Trafalgar Squarelle sukunimensä omalla verellään. Tämä symbolinen teko synnyttää kuitenkin syyllisyydentunteen, Samad tulkitsee tekonsa loukkauksena uskontoaan kohtaan, sillä islam korostaa ihmisen nöyryyttä jumalan edessä. Dramaattinen teko, jossa Samad kirjoittaa nimensä verellä Englannin maaperään, on hänen mielestään yritys jättää jälkensä historiaan, mikä symboloi ihmisen kunnianhimoa, jonka Samad tulkitsee uskontonsa valossa synniksi.

Iqbali dialogi kertoo hänen problemaattisesta suhteesta uskoon jo nuoruudessaan. Nuoren Iqbalin vakaumuksen aste vaihtuu Jonesin kanssa käydyssä keskustelussa aktiivisesti pyhän ja maallisen välillä:

“Only Allah saves! I am no religious man—I have never possessed the strength—but I am not fool enough to deny the truth!” [...] “I’m a Muslim and a Man and a Son and a Believer. I will survive the last days.” (Smith 2001, 100-101.)

Samadin ajattelussa näkyy jo nuoruudessa voimakas kunnioitus – suorastaan pelko –

¹⁸ Islamin peruskäsitteitä ovat ’*halal*’ ja ’*haraam*’, joiden merkitys on ’sallittu’ ja ’kielletty’. Tiukasti perinteiden arvovallan varassa lepäävän dikotomian ympärille kiertyy Koraaniin ja islamilaiseen perimätietoon, hadithiin, palautuva muslimin elämää ohjaava kulttuurinen normisto.

Allahia, islamin perinteitä ja Koraania kohtaan. Samad toteuttaa uskonnollista vakaumustaan vaihtelevalla intensiteetillä, ulkoiset muslimikulttuuriin sitoutuneisuudesta kertovat merkit kuten rukous-velvoitteen aktiivinen toteuttaminen, käynnit moskeijassa, paastoaminen, uskonoppineiden konsultointi ongelmatilanteissa ja Koraaniin vetoaminen lisääntyvät Samadin vanhentuessa. Samad ajautuu Englannissa uskonnolliseen kriisiin, jossa törmäyskurssilla ovat islamilaisen kulttuurisen normiston muodostama ”hyvän muslimin” traditionaalinen elämäntapa (jonka hän näkee ideaalina) ja maallistunut länsimainen elämäntapa (jota hän toteuttaa).

3.1.4 Uskonkriisi, englantilaistuminen ja kulttuurinen välitila

Muutettuaan Englantiin vasta avioituneena nuoren vaimonsa kanssa Iqbal kokee seksuaalisuuden suureksi ongelmaksi uskontonsa kannalta. Alsan seksuaalinen haluttomuus ajaa Samadin seksuaaliset tarpeet sovittamattomaan ristiriitaan uskonnon vaatimusten kanssa. Samadin uskonkriisi keskittyy jumalan pelkoon ja hänen elämäntapansa ristiriitaan suhteessa uskonnolliseen ideaaliin: Samad kyseenalaistaa itsensä muslimina. Uskonkriisin alkuvaihe kiertyy masturbaation ympärille, 1976 Samad hakee neuvoa moskeijasta häntä vaivaavaan ongelmaan. Uskonoppinut kieltää Samadilta masturbaation vedoten hadithiin. Samad kuitenkin tulkitsee uskonoppineen kiellon siten, että oikean käden käyttö masturbaatiossa on kiellettyä, vasemmasta ei ollut puhetta. Kertoja liittää Samadin ratkaisun länsimaiseen pragmatismiin, joka on törmäyskurssilla hänen uskontonsa kanssa

Of course, Samad, being Samad, had employed the best of his Western pragmatism, gone home and vigorously tackled the job with his functional left hand, repeating *To the pure all things are pure. To the pure all things are pure*, until orgasm finally arrived: sticky, sad, depressing. (Smith 2001, 116.)

Katkelma kuvaa Iqbalin taipumusta kompromisseihin suhteessa uskonnon vaatimuksiin. Iqbal ei kykene noudattamaan muslimikulttuurin edellyttämää askeettista ja hengellistä elämäntapaa. Kuten edellä olevan katkelman loppu antaa ymmärtää, Samadin toimet, jotka eivät ole sopusoinnussa uskonnon vaatimusten kanssa, tuottavat syyllisyyden tunteen. Uskonto on ulkoinen auktoriteetti joka velvoittaa ja rajoittaa Samadin toimintaa. Tämä katkeroittaa hänen suhdettaan uskontoon ja Allahiin, kuten seuraava kertojan äänen sävyttämä katkelma osoittaa.

But of course he was in the wrong religion for compromises, deals, pacts, weaknesses, and *can't say fairer than that*s. He was supporting the wrong team if it was empathy and concessions he wanted, if he wanted liberal exegesis, if he wanted to be *given a break*. His God was not like that charming white-bearded bungler of the Anglican, Methodist, or Catholic churches. His God was not in the business of *giving people breaks*.” (Smith 2001, 117.)

Vuonna 1980 Samad Iqbal tekee jälleen jumalansa kanssa kompromissin, joka heijastaa etäännyttämistä muslimikulttuurista ja länsimaisen kulttuurin kasvavaa vaikutusta hänen profaanissa elämäntavassaan: Samad luopuu masturboinnista voidakseen käyttää alkoholia. Vuonna 1984 Samad ihastuu poikiensa musiikinopettajaan, noin 30-vuotiaaseen Poppy Burt-Jonesiin, jota alkaa tavata salaa. Tämä vaihe on Iqbalin identiteetti-prosessin kannalta ristiriitaisin *White Teethin* tarinassa. Iqbalin uskonnollinen identiteetti muslimikulttuurin edustajana on täydellisessä ristiriidassa hänen englantilaistumisesta kielivän elämäntapansa kanssa, mikä purkautuu itseinhona hänen tunnistaessaan persoonaansa koskevan ristiriidan laajuuden. Samad kokee olevansa kaikkea sitä, mitä pitää halveksuttavana ja kulttuurilleen vieraana.

Think: I want another woman. [...] I swear. I eat bacon. I regularly slap the salami. I drink Guinness. My best friend is a kaffir nonbeliever. I tell myself if I rub up and down without using hands it doesn't count. But oh it does count. It all counts on the great board of He who counts. What will happen come Mahshar? How will I absolve myself when the Last Judgement comes? (Smith 2001, 124.)

Iqbal kokee hybridisen identiteettinsä ja englantilaistuvan elämäntapansa negatiivisina tekijöinä, koska ne etäännyttävät hänet juuristaan eivätkä toteuta henkilöihahmon arvostamaa – ja totaaliseksi kokemaa – muslimikulttuuriin kietoutuvaa bengalilaista kulttuuritraditiota. Kulttuurisesta välitilasta kumpuavan hybridisen identiteetin Iqbalin persoonaa kohtaavasta ristiriitaisuudesta huolimatta hän vaikuttaa hitaasti hyväksyvän tilansa länsimaisen kulttuurin ja muslimikulttuurin välillä. Kilburnilaisen kylähullun, tummaihoisen Mad Maryn verbaalisen hyökkäyksen edessä Samad tiivistää ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajan kokemuksen ja problemaattisen kulttuurisen position termiin 'split people'. Mad Mary toimii kuin Sfinksi *Kuningas Oidipus* -draamassa esittämällä Samadille ja Poppy Burt-Jonesille provokatiivisen arvoituksen, johon Samad vastaa nojautuen profeetta Muhammedin sanoihin.

“BLACK MAN! DEM BLOCK YOU EVERYWHERE YOU TURN!” [...] “DE BITCH SHE WISH TO SEE YOU BURN!” [...] “What ‘as dem ever done for us body bot kill us and enslave us? What ‘as dem done for our minds bot hurt us an’ enrage us? What’s de pollution?” [...] “WHAT’S DE SOLUTION, BLACK MAN?” [...]

“I am having difficulties myself—we are all having difficulties in this country, this country which is new to us and old to us at the same time. We are divided people, aren’t we?”[...] ”We are split people. For myself, half of me wishes to sit quietly with my legs crossed, letting the things that are beyond my control wash over me. But the other half wants to fight the holy war. Jihad! And certainly we could argue this out in the street, but I think, in the end, your past is not my past and your truth is not my truth and your solution—it is not my solution. So I do not know what it is you would like me to say. Truth and firmness is one suggestion, though there are many other people you can ask if that answer does not satisfy. Personally, my hope lies in the last days. The prophet Muhammad—peace be upon Him!—tells us that on the Day of Resurrection everyone will be struck unconscious. Deaf and dumb. No chitchat. Tongueless. And what a bloody relief that will be.” (Smith 2001, 148-150.)

Huomionarvoista on Mad Maryn käyttämä ’musta’ identiteetti, jolla hän rinnastaa Iqbalin ja oman kulttuurisen positionsa samaan kategoriaan. Tämä ’musta’ identiteetti on nähtävä vasta-identiteettinä suhteessa ’valkoiseen’ valtaväestöön, jossa yksilöitä ”yhdistää se, että hallitseva kulttuuri kohtelee niitä ikään kuin ne olisivat ’samoja’ (eli ei-valkoisia, ’toisia’)” (Hall 2005, 69). Samadin sanoutuminen irti tästä identiteetistä on tulkittavissa henkilöhahmon siirtymiseksi lähemmäs maltillista, ”englantilaistuvaa” kulttuurista positiota. Kuitenkin katkelmassa on havaittavissa Samad Iqbalin identiteetin ja persoonan kaksijakoisuus.

Sigmund Freudin uskonnosta tekemien huomioiden valossa Samadin ajoittainen tukeutuminen islamiin on nähtävissä symbolisena hakeutumisena turvaan. Freud toteaa, että ”Uskonnolliset tarpeet palautuvat käsittääkseni ehdottomasti lapsen avuttomuuden elämyksiin ja niistä versovaan isän kaipuuseen, etenkin kun muistetaan, että tuota lapsuudesta peräisin olevaa turvattomuuden tunnetta vielä jatkuvasti ruokkii kohtalon ylivallan herättämä pelko” (Freud 1972, 12). Turvattomuus sekä symbolisena että konkreettisena tekijänä leimaa Samad Iqbalin kokemusta uudessa kulttuurisessa kontekstissa. Rasismi on konkreettinen uhka, kun taas irtautuminen tutusta kulttuurisesta kontekstista ja asettuminen uuteen, vieraaseen kontekstiin, jossa suhtautuminen häneen on vähintäänkin epäilevä, synnyttää symbolisen turvattomuuden tunteen. Näin islam voidaan nähdä Samadille symbolisena turvana. Tulkintaa tukee myös se, että kriisin hetkellä Samad turvautuu Koraaniin ja rukoukseen esimerkiksi Lontoota riepottelevan myrskyn aikana.

Uskonnollinen kulttuuri, joka Samadin tapauksessa kietoutuu bengalilaiseen kulttuuritraditioon, voidaan Freudin näkemyksen valossa nähdä ”isän lakina”. Patriarkkaalisessa järjestyksessä, jonka piirteitä Samadin kulttuuritraditio noudattaa, isä

vastaa lapsensa kulttuurisesta kasvatuksesta ja turvaa näin tradition jatkuvuuden. Tässä mielessä uskonto ja bengalilainen kulttuuritraditio voidaan nähdä näin isän lakina, joka palautuu lapsuuden aikaiseen tarpeeseen saada isältä turvaa. Kuten edellä mainitsin, rasmin kokemus laukaisee ajoittain paon bengalilaisuuteen, joka paitsi erottaa Samadin englantilaisesta valtaväestöstä, tuottaa myös symbolista turvaa. Näin uskonnolla ja kulttuurilla on voimakas subjektiivinen turvapaikan merkityksensä Samadille, joka elää juurettomuuden kokemuksessa.

3.2 Kulttuurinen identiteetti ja etninen absolutismi

Iqbalin pariskunta käy toistuvia keskinäisiä kiistoja kulttuurikysymyksen ympärillä läpi *White Teethin* tarinan. Aika ajoin kiista laajenee väkivaltaiseksi, josta voittajana poistuu poikkeuksetta Alsana. Samadin etnisen absolutismin leimaama essentialistinen kulttuurikäsitelmä, jota hän pyrki pakottamaan juurruttamaan perheeseensä, ei sovi yhteen Alsan näkemyksen kanssa. Alsana hyväksyy siirtolaisuuden tuottaman kulttuurisen identiteettiposition valkoisen Englannin marginaalissa ja kahden kulttuurin välitilassa. Alsana näkee Samadin korostaman kulttuurisen puhtauden fantasiana: “[Y]ou go back and back and back and it’s still easier to find the correct Hoover bag than to find one pure person, one pure faith, on the globe. Do you think anybody is English? Really English? It’s a fairy tale!”(Smith 2001, 196.)

Samad Iqbal, jonka patriarkaaliseen traditioon sitoutuvan näkemyksen mukaisesti isällä on valta ja vastuu poikiensa kulttuurisesta kasvatuksesta, sekä pojilla velvollisuus ottaa oppi vastaan kulttuurin välittämiseksi muuttumattomana sukupolvelta toiselle, ajautuu oppositioon suhteessa poikiinsa. Samadin näkemys etnisyyden ja kulttuurin essentialistisesta yhteydestä ja raja-aidoista kyseenalaistuu poikien hybridisen kulttuurisen identiteetin kautta. Toisen sukupolven maahanmuuttajilla on syntyjään hybridinen kulttuurinen identiteetti, joka heijastuu lasten toteuttamassa elämäntavassa. Essentialistista kulttuurikäsitelmää toteuttavan ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajien erilainen käsitys etnisyydestä suhteessa toiseen sukupolveen tulee selkeästi esiin seuraavassa katkelmassa. Samad tulkitsee poikiensa elämäntavassa ilmentyvän kulttuurien sulautumisen kapinahenkänä ja tapain turmeluksena. Pojat, joissa länsimaisen kulttuurin ja elämäntavan vaikutus on vahva, kieltäytyvät alistumasta isänsä

tahtoon. Kulttuuritraditio, johon Samad pyrkii kasvattamaan poikansa väkisin, on poikien näkökulmasta poissaolevaa todellisuutta. Maailma, jossa pojat kasvavat, on monikulttuurinen. Lapset omaksuvat kasvaessaan useiden kulttuuritraditioiden piirteitä, joita he sekoittavat elämäntavassaan näennäisen vaivattomasti. Tämä kulttuurien sulautuminen on lapsien vanhemmille, ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajille kauhistus. Samadin tavoin heidän essentiaaliselle kulttuurikäsitteelle vapaa kulttuurinen sekoittuminen näyttää mahdottomuutena, vaikka sitä tapahtuu huomaamattomasti myös heidän elämäntavassaan.

“Because there is rebellion in them, Archie. I can see it—it is small now but is growing. I tell you, I don’t know what is happening to our children in this country. Everywhere you look, it is the same. Last week, Zinat’s son was found smoking marijuana. Like a Jamaican! [...] Well, take Alsana’s sisters—all their children are nothing but trouble. They won’t go to mosque, they don’t pray, they speak strangely, they dress strangely, they eat all kinds of rubbish, they have intercourse with God knows who. No respect for tradition. People call it assimilation when it is nothing but corruption. Corruption!” (Smith 2001, 158-159.)

3.2.1 Nimeämisen dualismi – kulttuurinen merkittäjä: Magid Iqbal / Mark Smith

Samad pyrkii kasvattamaan lapsensa arvostamansa tradition mukaisesti. Samad on sokea sille tosiasialle, että ensimmäisen sukupolven siirtolaisten kulttuurisen aseman rakentuminen on ratkaisevasti erilainen kuin toisen sukupolven siirtolaisten. Se, mitä Samad pitää ”vieraana kulttuurina”, on hänen lapsiensa kulttuuriselle identiteetille keskeistä. Lapset ovat englantilaisia, länsimaalaisessa kulttuurissa kasvavia yksilöitä, joille sitoutuminen bengalilaiseen kulttuuriin näyttää jokseenkin vieraana ja johon he suhtautuvat jopa vastentahtoisesti. Tämä tulee selkeästi esiin seuraavassa. Lainauksen taustalla on Samadin esitys pakanallisen Sadonkorjuu juhlan (The Harvest Festival) poistamiseksi poikiensa koulun perinteisistä juhlapäivistä. Samad kieltää juhliin osallistumisen pojiltaan vedoten kulttuuriin syihin: juhlan edustama traditio on perheen kulttuurin vastainen.

”Samad growled, “I told you already. I don’t want you participating in that nonsense. It has nothing to do with us, Magid. Why are you always trying to be somebody you are not?” [...]
 “I GIVE YOU A GLORIOUS NAME LIKE MAGID MAHFOOZ MURSHED MUBTASIM IQBAL!” Samad yelled after Magid when he returned home that evening and whipped up the stairs like a bullet to hide in his room. “AND YOU WANT TO BE CALLED MARK SMITH!”

But this was just a symptom of a far deeper malaise. Magid really wanted to be *in some other family*. He wanted to own cats and not cockroaches, he wanted his mother to make the music of the cello, not the sound of the sewing machine; he wanted to have a trellis of flowers growing up on one side of the house instead of the ever-growing pile of other people's rubbish; he wanted a piano in the hallway in place of the broken door off cousin Kurshed's car; he wanted to go on biking holidays to France, not day-trips to Blackpool to visit aunties; he wanted the floor of his room to be shiny wood, not the orange-and-green swirled carpet left over from the restaurant; he wanted his father to be a doctor, not a one-handed waiter; and this month Magid had converted all these desires into a wish to join in with The Harvest Festival like Mark Smith would. Like everybody else would.

BUT WE WANT TO DO IT. OR WE'LL GET A DETENTION. MRS. OWEN SAID IT IS TRADITION.

Samad blew his top. "Whose tradion?" he bellowed, as a tearful Magid began to scribble frantically once more. "Dammit, you are a Muslim, not a wood sprite! I *told* you, Magid, I told you the condition upon which you would be allowed. You come with me on hajj. If I am to touch that black stone before I die I will do it with my eldest son by my side." (Smith 2001, 126-127.)

Nuoren Magid Iqbalin problemaattinen kulttuurinen positio tulee selkeästi esiin nimeämiseen dualismin kautta. Henkilöhahmon kaksi nimeä, vanhempien antama Magid ja hänen itsensä tuottama alter-ego Mark Smith ovat hänen hybridisen kulttuurisen identiteettinsä kaksi symbolista napaa, jotka edustavat hänen sitoutumistaan kahteen kulttuuriin tai niiden välitilaan. Magidissa vaikuttavien kulttuurien dialogi saa konkreettisen ilmentymänsä hänen kahdessa nimessään. Nimi Mark Smith sisältää kaksoismerkityksen. Mark voidaan nähdä erisnimenä tai pienellä kirjoitettuna sananmukaisesti 'merkkinä'. Smith on yksi yleisimmistä englantilaisista sukunimistä, näin se voidaan nähdä piiloutumisen keinona. Epiteetti Smith häivyttää vierasperäisen sukunimen tuottaman eron. Magid pyrkii olemaan yksi suuressa joukossa, jonka muodostavat hänen (englantilaiset) luokkatoverinsa. Magid käyttää eri ympäristöissä eri nimeä, mikä kertoo hänessä vaikuttavien identiteettien vaihtuvuudesta. Toisaalta se kertoo myös kahdesta erilaisesta sosiaalisesta minästä, toinen on Magid, isänsä poika ja toinen Mark, nimeämisen kautta tuotettu hahmo englantilaisuuden "symbolisen ykseyden" kertomuksessa: yksi englantilainen poika muiden englantilaisten poikien joukossa. Eri identiteetit saavat aikaan ristiriidan suhteessa Samadiin, joka ei hyväksy poikansa sitoutumista englantilaisuuteen. Magid tahtoisikin kuulua toiseen perheeseen, englantilaiseen perheeseen, kuten katkelmassa ilmenevä toivekuva hänen ideaaliperheestään antaa ymmärtää. Ideaaliperheen kuvaus sisältää englantilaisen ylemmän keskiluokan kulttuuriselle elämäntavalle normatiivisia piirteitä.

Poikiensa kasvatusta koskevan ongelman Samad ratkaisee perinteisen muslimikasvatuksen tärkeyttä korostavassa ajattelussaan lähettämällä toisen kaksospojistaan,

Magidin, sukulaistensa kasvatettavaksi Bangladeshiin. Samadin pohtiessa kumpi poika Bangladeshiin tulisi lähettää, saapuu Archie Jonesille kirje Horst Ibelgauftsilta. Ibelgauftsin kirjeissä esiintyy toistuvasti puutarha-metafora, jonka voi tulkita raamatullisena viittauksena paratiisin puutarhaan. Tätä tulkintaa tukee myös kirjeissä esiintyvän Ibelgauftsin kissan nimi Gabriel, joka viittaa samannimiseen arkkienkeliin. Tarinan nykyhetken tapahtumakontekstissa kirjeen sisältämä puutarha-metafora on erityisen merkityksellinen. Vanhan tammen poistaminen Ibelgauftsin puutarhasta on saanut heikommat kasvit puhkeamaan kukkaan. Metafora on tulkittavissa Iqbalin perheen kontekstissa siten, että Samadin ajattelussaan korostaman etnisen absolutismin poikia kahlitsevan vaikutuksen poistaminen helpottaisi poikien elämää. Metaforalla on myös ankarampi merkitys, joka viittaa isänmurhaan. Joka tapauksessa metaforan symbolinen neuvo, Samadin rajoittavan auktoriteetin poistaminen, on merkityksellinen kuvatessaan Iqbalin perheen lapsien ristiriitaista suhdetta isäänsä ja tämän kasvatustapaan. Samad lähettää Magidin Bangladeshiin kertomatta asiasta vaimolleen, ja ratkaisu hajottaa Samadin ja Alsan suhteen. Tämän omavaltaisen ratkaisun taustalla on Archie Jonesin välittämä O'Connells -ravintoloitsijan neuvo.

”He can send ’em back there and have ’em brought up proper, by their granddads and grandmums, have ’em learn about their fucking culture, have ’em grow with some fucking principles. Or [...]. *Accept* it. He’ll have to *accept* it, won’t he? We’re all English now mate.”(Smith 2001, 160.)

Magidin siirtolaisasema on käytännössä käänteinen suhteessa vanhempiensa taustaan. Magidin siirtolaisaika Bangladeshissa pikemminkin vahvistaa hänen identifioitumistaan englantilaiseen kulttuuriin kuin ”palauttaa” hänet Samadin intention mukaisesti bengalilaiseen kulttuuritraditioon. Kertoja viittaa Iqbalien siirtolaiskokemukseen ”peritraumana” (original trauma), jolla on taipumus toistua vähintään kahdesti (Smith 2001, 136). Magid on Bangladeshissa ’Toinen’, Englannista saapunut vieras, joka suhtautuu Bangladeshiin kuin löytöretkeilijä vieraaseen maahan. Samad projisoi Magidin kirjeisiin toiveensa pojan heräämisestä muslimikulttuuriin ja lukee niitä odotustensa valossa: ”My son is for God, not men. He is not fearful of his duty. He is not fearful to be a real Bengali, a proper Muslim” toteaa Samad luetuun erään kirjeen (Smith 2001, 179). Magidin paluun lähestyessä Samad kokee epäonnistuneensa kasvatustehtävässään. Magid ei tunnusta islamin uskoa, eikä identifioitu bengalilaiseen kulttuuritraditioon (vaikkakin nimeää Bangladeshin kotimaakseen yhden kerran). Hän

on löytänyt kutsumuksensa lakimiehenä ja rationaalisuuden nimeen vannovana ateistina.

3.2.2 Etnisen identiteetin ristiriita

White Teeth käsittelee Iqbalin ja Begumin klaanien kautta englantilaistuneen bengaliyhteisön ristiriitaista suhdetta ensimmäisen ja toisen sukupolven maahanmuuttajien kulttuurisen sitoutuneisuuden välillä. Vanhemmat pyrkivät kasvatuksen kautta tuottamaan lapsilleen etnisen identiteetin, joka juontaa ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajien alkuperäisten ”kotimaiden” kulttuuriseen traditioon. Pyrkimyksen taustalla vaikuttaa edelleen essentialistinen kulttuurikäsitelmä. Toisen sukupolven toteuttama elämäntapa on ristiriidassa etniseen kulttuuritraditioon kietoutuvan ensimmäisen sukupolven edellyttämän normatiivisen elämäntavan kanssa.

[T]here was much discussion [...] about *The Trouble with Millat*, mutinous Millat aged thirteen, who farted in mosque, chased blondes, and smelled of tobacco, and not just Millat but *all* the children; [...] *what was wrong with all the children*, what had gone wrong with these first descendants of the great ocean-crossing experiment? (Smith 2001, 182.)

White Teethin maailmassa etnisen identiteetin merkitys on ensimmäisen ja toisen sukupolven maahanmuuttajille erilainen. Etnisen identiteetin sisältö joutuu uudelleentulkinnan alaiseksi toisen sukupolven maahanmuuttajien yhdistäessä elämäntavassaan useiden kulttuuritraditioiden vaikutteita ja omaksuessaan useita identiteettejä samanaikaisesti. Tässä kysymyksessä piilee ensimmäisen ja toisen sukupolven maahanmuuttajien keskinäisen suhteen ristiriidan ydin. Siinä missä sitoutuminen etniseen identiteettiin vastustaa juurettomuuden kokemusta ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajien persoonassa ja identiteetissä, toisen sukupolven maahanmuuttajien asema on erilainen: ”Rather than adopting only one ethnic or national affiliation, many second generation men and women can be invested in a wide range of ethnic identities, and may want to assert their claim to more than one” (Song 2003, 104). Niin ikään kysymys etnisen identiteetin sisällöstä on toisen sukupolven kohdalla huomattavasti monimutkaisempi, erityisesti silloin, kun ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajat saapuivat uuteen maahan aikuisina (Song 2003, 105). Toisen sukupolven maahanmuuttajien odotetaan kasvavan vanhempiansa tavoin

kulttuuritraditioon, jonka sisältö on määritelty aiemmin toisessa kontekstissa. Ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajat epäilevät lastensa etnistä identiteettiä, koska lapset näyttävät rikkovan niitä kulttuurisia käyttäytymisnormeja, jotka sisältyvät tradition muualla määriteltyyn sisältöön. Miri Songin sanat selventävät asiaa.

Despite the fact that people are often aware of the dominant and normative cultural practices and values associated with their groups, one reason why there is no clear-cut consensus about the cultural content of an ethnic group is that the meanings of culture and ethnicity are fluid and contested, rather than fixed, even though some members of ethnic groups may believe that a group's ethnic identity and its concomitant cultural practices are perennial, clearly defined, and utterly distinctive. While some degree of individual latitude concerning one's identity and life-style is possible, there are dominant modes of behavior which are prescribed either implicitly or explicitly by certain groups, and pressures to adhere to "normal" behavior (whatever this may be) may be quite significant. Expectations concerning dominant modes of behavior are linked with groups' understandings of ethnic and racial authenticity. (Song 2003, 48.)

Etnisen ryhmän elämäntapa ja käyttäytyminen, joka kietoutuu ryhmälle leimalliseksi ymmärrettyyn kulttuuritraditioon, bengalilaisuuteen, on lähtökohtaisesti määritelty jossakin kontekstissa ennen siirtolaisuutta, jota ensimmäisen sukupolven käsitys etnisestä identiteetistä heijastaa. Toisen sukupolven toteuttama elämäntapa uudessa kulttuurisessa kontekstissa asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen etnisen ryhmän sisällä vaikuttavien jaettujen ja leimalliseksi ymmärrettyjen kulttuuristen koodien historiallisesta muuttumattomuudesta. Tämä ristiriita tulee hyvin selkeästi esiin Samad Iqbalin suhteessa poikiinsa.

3.2.3 ”Käännetty” subjekti: etnisen absolutismin murtuma

*White Teeth*in tarinan edetessä Samad Iqbalin kasvava tyytymättömyys poikiinsa synnyttää syyllisyydentunteen, sillä Samad kokee pettäneensä perinteensä kykenemättömyydessään välittää tätä perinnettä pojilleen ja näin turvata sen jatkuvuuden. Samadin tyytymättömyys poikiinsa tiivistyy seuraavaan katkelmaan, jossa nousee esiin myös problemaattinen henkilökohtainen suhde siirtolaisuuden tuottamaan kulttuuriseen välitilaan, josta hitaasti syntyy hybridiseksi luonnehdittava yksityinen identiteetti myös Samadin tapauksessa.

There are no words. The one I send home comes out a pukka Englishman, white-suited, silly wig lawyer. The one I keep here is fully paid-up green-bow-tie-wearing fundamentalist terrorist. I sometimes wonder why I bother,” said Samad bitterly, betraying the English

inflections of twenty years in the country, “I really do. These days, it feels to me like you make a devil’s pact when you walk into this country. You hand over your passport at the check-in, you get stamped, you want to make a little money, get yourself started...but you mean to go back! Who would want to stay? [...] In a place where you are never welcomed, only tolerated. Just tolerated. Like you are an animal finally housebroken. Who would want to stay? But you have made the devil’s pact...it drags you in and suddenly you are unsuitable to return, your children are unrecognizable, you belong nowhere. [...] And then you begin to give up the *very idea* of belonging. Suddenly this thing, this *belonging*, it seems like some long, dirty lie...and I begin to believe that birthplaces are accidents, that everything is an *accident*. But if you believe that, where do you go? (Smith 2001, 336-337.)

Katkelma tuo esiin siirtolaiskokemuksen perimmäiset ongelmat, jotka tuottavat Samad Iqbalin persoonassa juurettomuuden ja epäjatkuvuuden kokemuksen. Essentialistisen kulttuurikäsitteen yksi keskeinen tekijä on ajatus ihmisen kuulumisesta johonkin paikkaan ikään kuin luonnollisesti. Tämä ajatus, joka Samadin ajattelussa on ollut havaittavissa vähintään implisiittisenä, murtuu katkelmassa. Siirtolaisuuden myötä yksilön siirtyminen jostakin essentiaalisia rajoja tunnustavasta identiteetin ykseyden tai kokonaisuuden fantasiasta kulttuuriseen välitilaan ja hitaasti hybridiseen identiteettiin, tekee yksilöstä ”käännetyn”, jolla Hall tarkoittaa ”niitä identiteettimuodostumia, jotka halkovat tai leikkaavat luonnollisia rajoja ja koostuvat ihmisistä, jotka on juurittu ikuisiksi ajoiksi kotimaistaan” (Hall 2005, 71). Tämä ”käännetty” subjekti kuvaa osuvasti Samad Iqbalin ja laajemmin ensimmäisen sukupolven siirtolaisten kokemusta ja kulttuurista identiteettiä. Samadin identiteetissä on yksilön kannalta havaittavissa monia toisiaan leikkaavia kulttuuritraditioita eli jälkiä useista identiteeteistä. Silmiinpistävää yhteydessä katkelmaan on se, että Samad muistelee tässä ja muualla tarinan vaiheissa, kuinka asiat olivat paremmin Bangladeshissa ja kuinka kulttuurinen elämäntapa, joka Bangladeshiin kytkeytyy, on jumalatonta Englantia monin verroin parempi. Samadin sosiaalinen asema oli sen niukan tiedon valossa, minkä kertoja Samadin vaiheista synnyinmaassaan välittää, Bangladeshissa yläluokkainen. Samadin vaiheet Intiassa toisen maailmansodan jälkeen ja sittemmin Bangladeshissa jäävät hämärän peittoon eli Samadin tarinassa on kerronnan aukko. Tämä ambivalentti kerronnan aukko, Samadin historia Bangladeshissa siirtolaisuuden syineen, jota analeptiset tekstijaksot eivät täytä, jää hämärän peittoon. Aukko on tulkittavissa Samadin henkilökohtaisen historian hitaana katoamisena ja muuttumisena fiktioksi. Samadin historia muodostuu fiktioksi muistojen hämärtyessä piilotajujen toiveiden ja odotusten sävyttäessä niitä. Tähän perustuu Samadin nostalgian tunteen voima. Samad tulkitsee menneisyytensä Bangladeshissa paremmaksi kuin se on todellisuudessa ollut. Mikäli asiat todellisuudessa olisivat olleet niin hyvin kuin Samad muistoissaan antaa

ymmärtää, oli siirtolaisuus Englantiin käsittämätön ratkaisu. Taloudellinen hyöty tai sen tavoittelu näyttäytyvät edellisen katkelman perusteella siirtolaisuuden motiivina.

Samad Iqbalin tragedia on siinä, että hän ajatteli palaavansa Bangladeshiin perheineen ansaittuaan rahaa hyvän elämän rakentamiseen synnyinmaassaan. Samad kuitenkin ymmärtää lopulta, ettei paluu sellaisenaan vanhaan elämään, tosin hieman rikkaampana, onnistu helposti. Tällaista paluuta vastustaa Samadin itsensä edustama etninen absolutismi, jossa ihmiset identiteetteineen sitoutuvat tiukasti johonkin maantieteellisesti määriteltävään paikkaan. Tästä paikasta lähtiessään he irtautuvat paikkaan kytkeytyvästä identiteetistään, jos asiaa ajatellaan essentialistisen näkemyksen valossa. Myöskään menneeseen minuuteen ei ole mahdollista palata, vaikka Samad elättelee vuosikymmenet tällaista toivetta ja pyrkii säilyttämään yhteyden katoavaan minäänsä, joka on subjektiivisen yhtenäisyyden fantasia suhteessa nykyiseen jakautuneeseen minään ja hybridiseen kulttuuriseen identiteettiin. Freud toteaa, että ”sielunelämän alueella voivat varhaiset esiintymät säilyä kehityksen lopputulosten rinnalla” (Freud 1972, 11). Tätä ajatusta seuraten, voidaan ihmisen nähdä elävän osittain menneisyydessä. Ihminen muodostaa eläessään ”minuutensa kertomusta”. Menneet minät jäsentyvät osaksi sitä kehitystä, joka ihmisen persoonassa tapahtuu elämän myötä. Tämä kehitys on prosessina hyvin monimutkainen, enkä lähde tässä yhteydessä erittelemään sitä kuin yhdestä näkökulmasta. Samadille perinteiden subjektiivinen merkitys on siinä, että uusintaessaan menneisyyttä ja tuottaessaan jonkinlaiset juuret suhteessa johonkin paikkaan, ne uusintavat myös kadonnutta minuutta. Perinteiden kautta Samad pyrkii säilyttämään suhteen entiseen minäänsä, joka sitoutuu Bangladeshiin. Mutta kuten Herakleitosin fragmentti ”Et voi astua kahta kertaa samaan virtaan” vihjaa, minä ja ympäristö muuttuvat ajan myötä, eikä johonkin aikaisempaan minuuteen – Samadin ajatus elämästä Bangladeshissa, joka jatkuisi siitä pisteestä mihin se jäi ennen siirtolaisuutta – ole mahdollista palata. Samadin utopistinen suhde entiseen minäänsä, jota hän pitää yllä kulttuuristen symboleiden ja perinteiden kautta, rikkoutuu. Menneestä minuudesta tulee fiktiota, jonka jälkiä ilmenee Samadin nykyisessä minuudessa, tosin sävyttyneenä Samadin henkilökohtaisten toiveiden valossa.

Katoavan minän muodostumisesta fiktioksi on *White Teeth*issa muutamia esimerkkejä, joista räikein on Samadin näkemys minuutensa kertomuksessa itsensä ja Archien toisen maailmansodan aikaisista vaiheista. Tarinan lähestyessä loppuaan Samadin muistot

tapahtumista ja menneistä minuuksista ovat vääristyneitä. Hän näkee itsensä ja Archien lähes sankareina, mikä on kaukana siitä totuudesta, jonka kertoja analeptisessä toisen maailmansodan kuvauksessaan antaa. Samad näkee menneisyyden minänsä niiden toiveiden tai odotusten valossa, jotka hän on itselleen asettanut, mutta jotka ovat todellisuudessa jääneet toteutumatta. Minuuden kertomus on siis sävyttynyt Samadin henkilökohtaisilla toiveilla, joilla epämieluisa todellisuus on korvautunut. Näin Samadin minuuden kertomus on muuttunut fiktioksi suhteessa tapahtumien todelliseen laitaan.

Samad päästää tarinan loppupuolella irti menneisyyden minästään ja luopuu samalla Bangladeshiin paluun ajatuksesta. Se ei kuitenkaan tarkoita, että hänen ankara suhteensa bengalilaiseen kulttuuritraditioon katkeaisi. Se vain lientyy vähemmän absoluuttiseksi Samadin hyväksyessä englantilaisen kulttuurin lopulta osana itseään. Luopuessaan paluun ajatuksesta Samadista tulee ”käännetty” subjekti.

Nämä ihmiset säilyttävät vahvan yhteyden paikkoihin ja traditioihin, joista he tulevat, mutta heillä ei ole harhakuvitelmia mahdollisuuksista palata menneeseen. Heidän on pakko tulla toimeen asuttamiensa uusien kulttuurien kanssa ilman että he yksinkertaisesti sulautuisivat niihin tai menettäisivät täysin identiteettinsä. He kantavat muassaan jälkiä niistä erityisistä kulttuureista, traditioista, kielistä ja historioista, jotka muovasivat heidät. Erona on kuitenkin se, että he eivät ole eivätkä tulekaan koskaan olemaan *yhtenäisiä* sanan vanhassa merkityksessä, koska he ovat väistämättä useiden toisiinsa kytkeytyvien historioiden ja kulttuurien tuotteita ja kuuluvat samaan aikaan moniin ”koteihin” (eivätkä vain yhteen nimenomaiseen ”kotiin”). Tällaisiin *hybridisiin kulttuureihin* kuuluvat ihmiset ovat joutuneet luopumaan haaveestaan tai pyrkimyksestään löytää uudelleen minkäänlaista ”kadotettua” kulttuurista puhtautta tai etnistä absolutismia. (Hall 2005, 71-72.)

Samad Iqbalin edustama essentialistinen kulttuurikäsitys, jonka läpäisee absoluuttinen näkemys yksilöiden kulttuurisesta asemoitumisesta puhtaasti etnisten merkitsijöiden kautta, murtuu kulttuurisen välitilan kautta. Siirtolaisuuden kokemuksesta kumpuava hybridisyys, joka syntyy yksilön omaksuessa vieraan elämäntavan ja kulttuurin vaikutteita, vastustaa etnisyyteen kietoutuvaa essentiaalista ajatusta kulttuurien välisistä raja-aidoista. Yksilöiden identifioituminen kulttuureihin ei ole palautettavissa yksinomaan syntyperään, johonkin paikkaan tai ihonväriin, vaikka niin tuntuisi helpolta ja ”luonnolliselta” ajatella. Syy, miksi essentiaaliset merkitsijät kulttuurisen position määrittäjinä tuntuvat ”luonnollisilta”, piilee stereotyyppisen esittämisen ja rasismin historiallisissa konventioissa, jotka pyrkivät tuottamaan kulttuurisia raja-aitoja hyödyntämällä ”kahtiajakamisen” strategiaa.

3.3 Millat Iqbal

Millat Iqbalin henkilöahmo on hyvin ristiriitainen. Millat syntyy Englannissa ja kasvaa yhteiskunnassa dominoivan länsimaisen kulttuurin ja kotonaan harjoitettavan bengalilaisen kulttuuritradition välitilassa. Luonnehdinta on hieman yksinkertaistava, mutta Millatin hybridisen identiteetin kannalta kuvaava, sillä hän ei sitoudu tiukasti mihinkään uskontoon, aatteeseen tai etnisyyteen: ”Millat was neither one thing nor the other, this or that, Muslim or Christian, Englishman or Bengali; he lived for the in between, he lived up to his middle name, Zulfikar, the clashing of two swords” (Smith 2001, 291). Millat on veljensä tavoin toisen sukupolven siirtolainen, täysivaltainen Englannin kansalainen, muttei kuitenkaan tule hyväksytyksi ”englantilaiseksi” etnisen taustansa ja rodullisten erottavien piirteidensä vuoksi. Millatiin kohdistuva aggressiivinen, patrioottinen Englanti-henkisyys synnyttää voimakkaan vasta-identifikaation prosessin, jota voidaan kuvata myös kulttuuriseksi vastareaktioksi.

Millatin kasvaessa teini-ikään hänen identiteettiään halkoo syvä kiintymys länsimaiseen populaarikulttuuriin, joka on törmäyskurssilla henkilöahmon uskonnollisen heräämisen kanssa. Millat on länsimaisen kulttuurin lapsi, joka on kuitenkin ”englantilaisuuden” kulttuurisen kategorian ulkopuolella, mikä aiheutuu häneen kohdistuvien, rodun kulttuurisena merkitsijänä tunnistavien rasististen konventioiden marginalisoivasta vaikutuksesta. Millatin uskonnollisuus kietoutuu fundamentalistiseen islamistiryhmittymään, joka pyrkii erottamaan itsensä kaikesta länsimaisen kulttuurin vaikutuksesta. Millatin uskonnollinen herääminen onkin ennen kaikkea poliittinen, hänen vakaumuksensa motiivina on pikemminkin ”kulttuuriseksi vastareaktioksi” kutsuttu vastaidentifikaation prosessi suhteessa rasistiseen valtakulttuuriin, kuin henkilökohtainen kiintymys islamiin ja muslimielämäntapaan.

3.3.1 Vieraaksi tekemisen stereotypia ja kulttuurinen positio

In the language of the street Millat was a rudeboy, a badman, at the forefront, changing image as often as shoes [...] on any scale of juvenile delinquency he was the shining light of the teenage community, the DON, the BUSINESS, the DOG'S GENITALIA, a street boy, a leader of tribes. (Smith 2000, 181-182.)

Teini-ikäisen Millatin kuvaus viittaa mafia-genren elokuvien terminologiaan, joka tukee edellä mainittujen elokuvien tarjoamien identiteettien ja käyttäytymiskonventioiden tulkittamista henkilöhahmon subtekstiksi. Millat vaikuttaa teini-ikäisenä hyvin tietoiselta erilaisten kulttuuristen stereotyyppien olemassaolosta ja käyttää hyväkseen näiden stereotyyppien merkityssisältöä rakentaessaan itselleen amerikkalaisen mafia-elokuvan henkilöhahmoista kumpuavan ”tough guy” -imagon. Stereotypia siirtolaistaustaisesta nuoresta miehestä väkivaltaisena katupoikana takaa Millatille tietyn ”katu-uskottavuuden” statuksen, joka tuottaa auktoriteettiaseman ikätoverien sosiaalisessa verkostossa. Stereotypia voi toimia kuin kaksiteräinen miekka; se voi negatiivisen merkityksensä lisäksi sisältää tiettyjä tilannesidonnaisia positiivisia merkityksiä. Esimerkiksi nuoria tummaihoisia miehiä Yhdysvalloissa ja Britanniassa kohtaava stereotypia ”omien norminsa mukaan elävinä rikollisina” voi olla käännettävissä tietyssä mielessä positiiviseksi ”katu-uskottavuuden” määreeksi. Phil Cohenin mukaan tummaihoisia nuoria samaan aikaan sekä ihannoidaan että panetellaan heidän väkivaltaisen ”gangsta”-maineensa vuoksi, mutta tämä maine tuottaa tietyn katu-uskottavuuden joka on ollut osaltaan synnyttämässä uusia tummaihoisten nuorisokulttuureja (Song 2003, 38¹⁹). Myös Millatin stereotyyppisesti latautunut imago vaikuttaa osaltaan siirtolaistaustaisten nuorten muodostaman raggastani-alakulttuurin syntymiseen. Käsittelen tätä alakulttuuria jäljempänä.

Millat Iqbalin omaksuma stereotyyppisesti latautunut ongelmanuoren imago tarjoaa myös pelotteen rasistista väkivaltaa vastaan, minkä kohteeksi hänen kuvataan joutuneen toistuvasti. Millatin imago selittää kertojan mukaan niin ikään hänen suuren suosionsa nuorten naisten silmissä, mitä hän käyttää siekailematta hyväkseen lukuisissa irtosuhteissaan. Millatin naisystävät ovat poikkeuksetta valkoihoisia, katolilaisia naisia. Millatin naisihanteen voikin tulkita seksuaalisena fetissinä, koska hänen seksuaalinen kiinnostuksensa kohdistuu säännönmukaisesti ja toistuvasti valkoisiin katolilaisiin naisiin. Iqbalin perheen vanhemmat suhtautuvat Millatin irtosuhteisiin hyvin kielteisesti. Syy tähän on edellä käsitellyssä etnisen identiteetin sisällöllisissä käyttäytymisnormeissa; Samad tahtoi poikansa noudattavan esimerkkiään seurustelemalla bengali-naisen kanssa. Samadin syyt ovat myös uskonnolliset, sillä hyvä muslimi ei seurustele vääräuskoisen kanssa (vaikka Samad itsekin rikkoi tätä

¹⁹ Cohen, Phil (1996): ”A message from the other shore.” *Patterns of Prejudice*, 30 (1), 15-22.

normia). Millat vastustaa käyttäytymisellään etnisen ryhmänsä näkemystä soveliaasta sukupuolisuhteesta. Alsana Iqbalin kielteisen suhtautumisen taustalla on pelko sukunsa geeniperimän, bengali-veren häviämisen puolesta.

Millat Iqbalin ihonväri toimii ulkoisena kulttuurisena merkitsijänä, joka tekee hänestä ”ulossuljetun” subjektin. Toisen sukupolven siirtolaisen asema on vaikea: huolimatta syntyperäisen Englannin kansalaisen statuksesta, valtakulttuuri asettaa hänet tiettyyn rodulliseen kategoriaan, johon vihamieliset stereotyyppit kytkeytyvät ja asettavat hänen ”englantilaisuutensa” kyseenalaiseksi. Song viittaa tällaiseen diskriminaation muotoon termillä ’rodullinen määrääminen’ (racial assignment), jolla hän tarkoittaa vähemmistön edustajien mielivaltaista asettamista rotukategorioihin valkoisen valtaväestön hallitsemisessa yhteiskunnissa (Song 2003, 12). Song lisää, että etnisiin vähemmistöryhmiin kohdistuu erilaisia rodullistettuja määrittelyjä ja representaatioita laajemmassa yhteiskuntakontekstissa (Song 2003, 20). Millat Iqbaliin kytkeytyvät, ulkopuolisuuden tuottavat stereotyyppit tiivistyvät seuraavassa.

He knew that he, Millat, was a Paki no matter where he came from; that he smelled of curry; had no sexual identity; took other people’s jobs; or had no job and bummed off the state; or gave all the jobs to his relatives; that he could be a dentist or a shop-owner or a curry-shifter, but not a footballer or a film-maker; that he should go back to his own country; or stay here and earn his bloody keep; that he worshiped elephants and wore turbans; that no one who looked like Millat, or spoke like Millat, or felt like Millat, was ever on the news unless they had recently been murdered. (Smith 2001, 194.)

Millatiin kohdistuvan stereotypia-kokoelman sisällöllinen ristiriitaisuus kertoo karua kieltään siitä liikkumatilasta ja kulttuurisesta asemasta, jonka valtakulttuuri tuottaa ulossuljetuille subjekteille. Kulttuurinen identiteetti kytkeytyy tässä tapauksessa yhteiskunnallisen liikkumatilan olemattomuuteen, tilaa kulttuurisen identiteetin muotoutumiselle ei ole. Millatin kulttuurinen asema on ennalta määritelty ja kyseenalaistamaton – siis sulkeutunut. Valtakulttuurin muodostamista stereotyyppioista on tullut sitä Millatin kulttuurista olemusta leimaavaa todistusaineistoa, joka kytkeytyy häneen metonymisesti ihonvärin toimiessa katalyyttisenä merkitsijänä. Millatin ihonväri laukaisee suoraan tietyn tulkinnan tai kulttuurisen odotuksen hänen olemuksestaan ja käyttäytymisestään. Henkilöhahmon edustama kulttuurinen identiteetti, riippumatta siitä mihin traditioon tämä identifioituu, kytkeytyy aina pakistanilaisuuteen ja on kulttuurisessa hierarkiassa statukseltaan englantilaisuutta – joka on illuusio symbolisesta ykseydestä – alempana. Stereotyyppit ovat

rajanmuodostuksen kannalta merkittäviä, koska ne säilyttävät symbolista ja sosiaalista järjestystä ulossulkemalla ne ainekset, jotka eivät ole toivottuja (Song 2003, 50²⁰).

Stereotypia on siis yksi niistä keskeisistä strategioista, joita ”meidän ja muiden” diskurssi käyttää rakentaessaan sulkeutuneita raja-aitoja. Hybridinen identiteetti näyttäytyy Millatille psykologisesti kestävämmänä: valtakulttuuri sulkee hänet aina marginaaliin. Tässä ristiriidassa nousee jälleen esiin essentialistisen kulttuurikäsitteen ja hybridisen kulttuurisen aseman vastakohtaisuus. Hybridisyys vastustaa essentialistisia, luonnolliseksi ajateltuja (luonnollistettuja) rajoja, asettaa ne kyseenalaiseksi, muttei kuitenkaan kykene vastustamaan essentialistisen rajanmuodostuksen marginalisoivaa prosessia. Niin kauan kuin essentialistisella kulttuurikäsitteellä on valta-asema, siis ajatellaan yksilöiden kytkeytyvän myötäsyttyisesti johonkin kulttuuritraditioon, ajautuvat kulttuurisesti hybridiset subjektit erilaisiin marginaaleihin, vaikka he elämäntavassaan ja persoonassaan identifioituisivat valtakulttuuriin. Tällainen on Millat Iqbalin kulttuurisen identiteetti-position dualismi: yksilön kannalta kulttuurisesti hybridinen, valtakulttuurin kannalta ikuisesti ulossuljettu.

3.3.2 Kulttuurisynteesi vastaidentifikaationa: raggastanit

Valtakulttuurin tuottama ulkopuolisuus synnyttää vastaidentifikaation prosessin. Millat Iqbal muodostaa toisen sukupolven muslimi-siirtolaisista koostuvan ystäväpiirinsä kesken uudenlaisen hybridisen ryhmäidentiteetin. Raggastanit ammentavat synteettisen kulttuurisisältönsä englantilaiselle kulttuuritraditiolle vieraista traditioista, jotka heijastavat edellä viittaamaani ”mustaa” identiteettiä. Raggastani-ryhmä edustaa nuorisokulttuureille ominaista rakenteellista tendenssiä: kykyä yhdistää olemassa olevien kulttuuritraditioiden piirteitä tavalla, joka voi olla sisäisesti paradoksinen mutta silti rakentaa uudenlaisen yhteenkuuluvuuden kategorian. Raggastanien yhtenäinen ryhmäidentiteetti eksplikoituu yhtenäisessä kielessä, ideologiassa, käyttäytymisnormeissa ja pukeutumisessa muodostaen homogeenisen alakulttuurin, jolla on oma hierarkiansa ja ulkoiset tunnusmerkkinsä. Raggastanien identiteetti asettuu oppositioon

²⁰ Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger*. London: Ark Paperbacks.

suhteessa valtakulttuuriin: antagonismiin vastataan antagonismilla.

Millat's crew looked like trouble. And, at the time, a crew that looked like trouble in this particular way had a name, they were of a breed: *Raggastani*.

It was a new breed, just recently joining the ranks of the other street crews: Becks, B-boys, Indie kids, wide-boys, ravers, rudeboys, Acidheads, Sharons, Tracies, Kevs, Nation Brothers, Raggas and Pakis; manifesting itself as a kind of cultural mongrel of the last three categories. Raggastanis spoke a strange mix of Jamaican patois, Bengali, Gujarati and English. Their ethos, their manifesto, if it could be called that, was equally a hybrid thing: Allah *featured*, but more as a collective big brother than a supreme being, a hard-as-fuck geezer who would fight in their corner if necessary; kung fu and the works of Bruce Lee were also central to the philosophy; added to this was a smattering of Black Power (as embodied by the album *Fear of a Black Planet*, Public Enemy); but mainly their mission was to put the Invincible back in Indian, the Bad-aaaass back in Bengali, the P-Funk back in Pakistani. (Smith 2001, 192.)

Millat Iqbalin nopea ja absoluuttinen identifioituminen muslimikulttuurin fundamentalistiseen siipeen ajoittuu *The Satanic Verses*in aiheuttaman yhteiskunnallisen kuohunnan aikaan vuoteen 1989. Musliminuorison mellakoiva ryhmä tulkitsi romaanin hyökkäykseksi islamia ja muslimikulttuuria vastaan. Ikävällä tavalla *The Satanic Verses*in speaktaakkeli perustui aktuaalisessa maailmassa islamilaisen maailman ja länsimaisen kulttuurin vastakkainasetteluun, jossa itse romaanin sisältö jäi lähes sivukysymykseksi; harvat mellakoitsijat olivat lukeneet romaania. Mellakoinnin taustalla oli myös Iranin uskonnollisen johtajiston poliittis-uskonnollinen manipulaatio, joka kiihotti entisestään kärjistynyttä ilmapiiriä. Myös länsimaiset tiedotusvälineet lietsoivat osaltaan islamin ja länsimaisen kulttuurin vastakkainasettelua omalla toiminnallaan. *White Teeth* käsittelee Millat Iqbalin kautta mellakoinnin taustoja motiiveineen. *White Teeth*in näkemys tapahtumien leimahtamisesta täysimittaiseksi mellakaksi korostaakin siirtolaisiin, eritoten muslimeihin, kohdistuneen kulttuurisen ja institutionaalisen rasismien merkitystä. *The Satanic Verses* tarjosi sopivan foorumin syvemmällä yhteiskunnassa sekä ihmisten mielissä kytevän katkeruuden ja eriarvoisuuden trauman esiinnousulle ja laajentumiselle yhteiskunnalliseksi kriisiksi. Tämä tiivistyy seuraavassa katkelmassa Millat Iqbalin kokemukseen.

In short, he knew he had no face in this country, no voice in the country, until the week before last when suddenly people like Millat were on every channel and every radio and every newspaper and they were angry, and Millat recognized the anger, thought it recognized him, and grabbed it with both hands.

“So . . . you ain’t read it?” asked Ranil nervously. [...]

“Besides,” said Millat, with a tone of finality despite his high-rising terminals, “you don’t have to read shit to know that it’s blasphemous, you get me?” (Smith 2001, 193-194.)

Millat Iqbalin henkilöahmolle islamilaisen maailman närkästys *The Satanic Verses*

teosta kohtaan on toissijainen tekijä. Millatille henkilökohtainen kulttuurisen rasismin ja marginalisoinnin kokemus synnyttää vastaidentifikaation prosessin, jossa muslimikulttuurin poliittisesti aktiivinen siipi edustaa kulttuurista varmuutta, identiteettiä, johon hän ajautuu ympäriltä tulevan paineen vuoksi. Millatin uskonnollinen herääminen on siis nähtävissä sellaisen kulttuurisen identiteetin tunnistamisena, johon hänet rinnastetaan *White Teethin* maailman englantilaisessa yhteiskuntakontekstissa ja joka toisaalta tarjoaa juurettomuutta vastustavan etnis-painotteisen illuusion identiteetin kokonaisuudesta. Toisaalta kysymystä on syytä lähestyä myös Millatin mielentilan kautta. Millatin pitkäaikainen kasvava raivo englantilaista valtaväestöä kohtaan on hyväksikäytettävissä. KEVIN-ryhmän uskonnollinen propaganda, jota hänen entiset ystävänsä eli nykyiset ryhmän keskushenkilöt harjoittavat, voidaan nähdä aivopesuna, joka vastaa Millatin vihaan. Aktuaalisen maailman Englannissa islamin suosion kasvu siirtolaistaustaisen nuorison keskuudessa ajoittuu niin ikään 1990-luvun vaihteeseen. Song näkee ilmiön taustalla reaktion rasismin ja marginalisoinnin konventioille, jossa islam toimii etnis-kulttuurisen vastaidentiteetin tuottavana diskursiivisena kokonaisuutena, jolla on poliittinen ulottuvuutensa (Song 2003, 109²¹).

3.3.3 Kulttuurinen vastareaktio: poliittinen islam

[T]he idea of KEVIN had been born within the black and Asian community. A radical new movement where politics and religion were two sides of the same coin. A group that took freely from Garveyism, the American Civil Rights movement, and the thought of Elijah Muhammad, yet remained within the letter of Qur'ān. The Keepers of the Eternal and Victorious Islamic Nation.[...] KEVIN: an extremist faction dedicated to direct, often violent action, a splinter group frowned on by the rest of the Islamic community; popular with the sixteen-to-twenty-five age group; feared and ridiculed in the press[...]. (Smith 2001, 390.)

Millat Iqbalin kokema aggressiivinen, nationalistinen Englanti-henkisyys synnyttää sen kohteeksi joutuneessa muslimi-diasporassa fundamentalistisen vastaliikkeen, jota maltillinen muslimiyhteisö vastustaa. Tälle ääriliikkeelle, jonka akronyymi viittaa ironisesti hyvin yleiseen brittiläiseen erisnimeen, uskonto on merkitykseltään ennen kaikkea poliittinen. Stuart Hall näkee etnistä absolutismia korostavissa moderneissa

²¹ Gardner, Katy and Shukur, Abdus (1994): "I'm Bengali, I'm Asian and I'm Living Here." In R. Ballard (ed.), *Desh Pardesh*. London: Hurst & Company.

nationalistisissa liikkeissä syyn kulttuuriseksi vastareaktioksi kutsutulle ilmiölle. Kulttuurinen vastareaktio tarkoittaa kärjistyneen vastakkainasettelun kohteeksi joutuneen ryhmän vetäytymistä puolustuksellisiin vastaidentiteetteihin, jotka sitoutuvat ryhmän traditionaalisiin alkuperäkulttuureihin, poliittiseen separatismiin ja uskonnolliseen oikeaoppisuuteen (Hall 2005, 68-69). Hall näkee kulttuurisen vastareaktion erityisesti eurooppalaisten muslimiyhteisöjen joidenkin osien radikalisoitumisen taustatekijänä (Hall 2005, 69). Kulttuurisen vastareaktion tuottama vastaidentiteetti palautuu yhtä jyrkkään polaariseen dikotomiaan kuin nationalismi. Kulttuurisessa vastareaktiossa korostuu ”meidän ja muiden” diskurssin aggressiivisimmat erontuottamisen strategiat, ja siinä pyritään tuottamaan samoihin raja-aitojen rakentumisen strategioihin perustuen täydellinen vastakohta niille symbolisen ykseyden perustaville tekijöille, jota nationalistiset ääriyhmät käyttävät. *White Teeth*in kuvaaman kulttuurisen vastareaktion suhde kärjistyneeseen valtakulttuuriin on peilikuvamainen: valtakulttuuri ja sen vastakulttuuri ovat kuin kolikon kaksi puolta, jotka yhdistyvät samassa rakenteessa. Ne muistuttavat toisiaan olennaisesti rakentumisen ehdoiltaan muodostaessaan kaksisuuntaisen antagonismin.

KEVIN-ryhmä käyttää ”meidän ja muiden” diskurssia tuottaessaan itselleen symbolisen Toisen: demonisen ”valkoisen riistäjän” stereotypian, jonka se kytkee länsimaiseen kulttuuriin propagandansa keinoin²². Ryhmä pyrkii tuottamaan yksinkertaistavan sulkeuman, jossa stereotypia toimii koko länsimaisen kulttuurin olemuksen kuvana. Ryhmä korostaa kolonialistisesta järjestyksestä kumpuavaa historiallista identiteettiään valkoisen miehen alistamana subjektina, ja pyrkii luomaan yhteyden kolonisoidun subjektin ja kulttuurisesti ulossuljetun subjektin välille. Kuten olen osoittanut, Millat on kulttuurisesti ulossuljettu henkilö. Tämä asema voidaan nähdä laajemmin toisen sukupolven siirtolaisten kulttuurisena asemana. KEVIN-ryhmä synnyttää diskurssissaan rasismien kierteen aktivoissaan valkoisen rasismien historialliset diskurssit teoksen nykyhetkessä osana kulttuurisen ulossulkemisen strategiaa. Samaan aikaan ryhmän ideologia tuottaa rasismien diskurssin, jossa valta-asetelmallinen dikotomia on kokenut inversion. Kuitenkin KEVIN-ryhmän ideologiassa on paradoksi, joka avautuu ryhmän akronyymien kautta. Akronyymien, joka viittaa erittäin yleiseen englantilaiseen

²² Ryhmän lentolehtisiä: *The Big American Devil: How the United States Mafia Rules The World, Science Versus the Creator: No Contest, Lycra Liberation? Rape and the Western World, The Right to Bare: The Naked Truth About Western Sexuality, Way Out West.*

erisnimeen, symbolinen merkitys suhteessa ryhmän ideologiaan viittaa kärjistetyksi englantilaisten pyrkimykseen irtautua englantilaisista. KEVIN-ryhmä koostuu pääasiassa toisen sukupolven siirtolaisista, jotka ovat syntyperäisiä englantilaisia. Ryhmän kulttuurisen vastareaktion kautta rakentuva fundamentalistinen ideologia, jonka keskeinen tavoite on korostaa eroa englantilaisten ja itsensä välillä, on lähtökohtaisesti ristiriitainen.

KEVIN-ryhmän suosio selittyy siirtolaistaustaisen halal-kauppiaan Mo:n kuvauksen kautta. Liittyminen suoraan toimintaa korostavaan siirtolaisista koostuvaan yhteisöön on vastareaktio kulttuuriseen rasismiin ja yksilöiden kohtaamaan rasistiseen väkivaltaan, joka Mo:n kokemuksen mukaan läpäisee *White Teethin* maailman brittiläisen yhteiskunnan edustajansa luokkaan, sukupuoleen tai ammattiin katsomatta.

[T]his was one man against an army. There was nobody who could help. The very first time, when he received a hammer blow to his ribs in January 1970, he naively reported it to the local constabulary and was rewarded by a late-night visit from five policeman who gave him a thorough kicking. Since then, violence and theft had become a regular part of his existence [...]. These various people had various objections to him [...]. But they all had one thing in common, these people. They were all white. [...] He wanted to know *why* these people kept on beating the shit out of him. And then he wanted to go and beat the shit out of some of these people. (Smith 2001, 391-392.)

KEVIN-ryhmän toiminnassa ja diskurssissa on silmiinpistävää kuinka ankara heidän tulkintansa muslimikulttuurin normeista on. KEVIN edellyttää kannattajiltaan tiukkaa uskonnollista asketismia, erottautumista länsimaisesta elämäntavasta ja pitäytymistä Koraanin oppien ankarassa tulkinnassa, joka perustuu liikkeen johtajan eksegeesille. Freud toteaa, että ”kulttuuri lähes arvaamattomassa määrin näyttää rakentuvan viettien ehkäistymiselle” ja että kulttuuri tekee kaikkensa hillitäkseen ihmisen taipumusta aggressioon (Freud 1972, 34; Freud 1972, 46). Kulttuurien normit ihmisten keskinäisiä suhteita ohjaavina rakenteina ehkäisevät ihmisten vapaata pyrkimystä toteuttaa viettejään oman etunsa hyväksi. Kulttuurien normit voidaan siis ajatella viettiminän (id) toimintaa kahlehtivina rakenteina. KEVINin fundamentalistisessa diskurssissa on kuitenkin räikeä erityispiirre. Diskurssi provosoi kannattajiensa englantilasta valtakulttuuria kohtaan tuntemaa aggressiota, ja siten viettiminää, tarkoituksenaan rakentaa vastakkainasettelu, jossa suoran toiminnan – siis väkivallan – mahdollisuutta ei suljeta pois: siihen pikemminkin kannustetaan. KEVIN katsoo elävänsä Jumalan lain mukaisesti, minkä edessä ihmisen lait ovat toissijaisia. KEVIN katsoo myös kuuluvansa

muslimikulttuuriin englantilaisen kulttuurin sijaan, tästä syystä se tulkitsee olevansa englantilaisen valtakulttuurin normien ulottumattomissa. Kuitenkin liikkeen johtajan Ibrāhīm ad-Din Shukrallahin pidätys aggression lietsomisen seurauksena liennyttää KEVINin väkivaltaiseksi luonnehdittavaa toimintaa. Pidätys osoittaa valtakulttuurin lakien olevan fundamentalistista marginaaliryhmää voimakkaampi instituutio.

3.3.4 Hybridisyys ja poliittinen fundamentalismi

Millat Iqbalin henkilöahmon kulttuurinen identiteetti on hybridinen. Fundamentalistinen KEVIN-ryhmittymä edellyttää kuitenkin edustajiltaan irtautumista demoniseksi kuvaamastaan länsimaisesta kulttuuritraditiosta. Tämä tekijä on syvässä ristiriidassa Millatin persoonaan nähden. Millatin ristiriita vertautuu isänsä Samad Iqbalin sisäiseen kamppailuun maallisen elämäntavan ja uskonnollisen ideaalin sovittamisessa. Millat Iqbalin persoonan ja hybridisen identiteetin ongelmallisuus suhteessa uskonnolliseen absolutismiin tulee esiin sisäisessä monologiassa, joka rinnastuu intertekstuaalisesti *Goodfellas* -elokuvan dialogiin: ”**As far back as I can remember, I always wanted to be a gangster / As far back as I can remember, I always wanted to be a Muslim**” [lihavointi alkuperäinen] (Smith 2001, 368-369). Sisäisen monologin ensimmäinen lause on suora lainaus elokuvan alkudialogista, jossa Ray Liottan esittämä päähenkilö Henry Hill kuvaa itseään retrospektiivisesti sisäisellä äänellään. Henry Hill ei voi koskaan päästä ihannoimansa mafian sisäpiiriin puoliksi irlantilaisien sukujuurtensa vuoksi. Mafia-elämäntavassa sukujuurten puhtaus ja sisilialainen kulttuuriperintö, siis etninen absolutismi, on tärkeää. Elokuvan lopussa Hillistä tulee FBI:n ilmiantaja, joka pettää ihannoimansa mafia-elämäntavan olosuhteiden pakosta. Henry Hill vertautuu Millat Iqbaliin hybridisyydellään. Hill ei voi saavuttaa tavoitettaan verenperintönsä vuoksi, Millatille täydellinen sitoutuminen muslimikulttuuriin taas on mahdottomuus, koska länsimainen kulttuuri on juurtunut syvälle hänen persoonaansa. Rinnastuminen Henry Hilliin korostaa Millatin sisäistä halua tulla puhtaaksi muslimiksi, joka tiivistyy sisäisen monologin toiseen lauseeseen. Dialogisen lauseparin toinen merkitys viittaa gangsterin ja muslimin analogiseen rinnastumiseen Millatin ajattelussa.

Gangsterin ja muslimin analogiaa voidaan lähestyä myös nimityksen ’mafia’ kautta.

Merkitsijän alle kätkeytyy pinnanalaisena eli subliminaalisena mafian alkuperäinen nimi ”La Cosa Nostra”. ”La Cosa Nostra” merkitsee kirjaimellisesti käännettynä ”meidän asiaamme”, näin analogia viittaa muslimikulttuuriin ”meidän asianamme”. Tällöin muslimikulttuurin fundamentalistinen siipi voidaan ajatella symbolisena perheenä, jolla on jaettu agenda tarinan nykyhetkessä: puolustaa muslimikulttuuria länsimaista rappiota vastaan. KEVIN-ryhmän korostettu tapa kutsua toisiaan veljiksi ja siskoiksi viittaa analogian luomiseen perheen ja ryhmän välille. Kuten Freud toteaa, kulttuurin keskeinen pyrkimys on liittää ihmisiä suuryhteisöksi (Freud 1972, 38). Tämä piirre on myös KEVINin toiminnassa keskeistä. Merkittävää Millatin sisäisen monologin intertekstuaalisuudessa on myös se, että Henry Hill pettää ihonnoimansa elämäntavan elokuvan lopussa. Myös Millat voidaan nähdä jonkinlaisena petturina *White Teeth*in tarinan loppuvaiheiden valossa. Millat on uskontonsa vastaisesti sukupuoliyhteydessä ateisti Irie Jonesin kanssa ja toimii vastoin KEVIN-ryhmän yhteistä päätöstä yrittäessään murhata Marcus Chalfenin, johon Millatin mielestä tiivistyy länsimaisen kulttuurin jumalattomuus.

Millatin suhde KEVIN-ryhmän ideologian kulttuuriseen taustaan jää etäiseksi, mikä kertoo siitä, että kulttuurisesti hybridiselle subjektille on jokseenkin mahdotonta identifioitua täydelleen mihinkään symbolisen ykseyden illusion tuottamaan identiteettiin, jollainen KEVIN-ryhmän diskurssin tuottama ryhmäidentiteetti on. Millat pyrkii omaksumaan ryhmän ideologian ja samastumaan ryhmän tuottamaan identiteettiin, prosessi on kuitenkin syvän ristiriidan läpäisemä, jossa puhdistautuminen lännen vaikutuksesta osoittautuu henkilöahmolle mahdottomaksi.

Now, he knew, he knew that if you wanted an example of the moribund, decadent, degenerate, oversexed, violent state of Western capitalist culture and the logical endpoint of its obsession with personal freedoms (Leaflet: Way Out West), you couldn't do much better than Hollywood cinema. And he knew [...] that the “gangster” movie, the Mafia genre, was the worst example of that. And yet... it was the hardest thing to let go. (Smith 2001, 368.)

KEVIN-ryhmän diskurssille on ominaista läntisen maailman ja islamilaisen maailman asettaminen oppositioon myös sukupuolikysymyksen kautta, joka tiivistyy kysymykseen naisen pukeutumisesta ja roolista seksuaalisena objektina. KEVIN korostaa burkhaan pukeutumisen tärkeyttä ja tuottaa kuvan valkoisesta länsimaisesta naisesta seksuaalisena lihakimpaleena, joka on patriarkaalisen järjestyksen tuottama seksuaalinen fetissi. Niin ikään KEVIN-ryhmän ideologinen järjestys perustuu

patriarkaaliseen järjestykseen. KEVINin propaganda, joka valtaa alaa Millatin maailmankatsomuksessa, saa Millatin hylkäämään rakastettunsa Karina McCainin. Tämä on vaalea länsimaisen kulttuurin lapsi. Millatin rakkauskuva alkaa muuttua hänen suhteensa KEVIN-ryhmään syventyessä. Millatin tulkinnan mukaan KEVINin rakkauskuvassa naisen tulisi noudattaa seuraavaa ritaririomaanin rakkauskuvasta muistuttavaa roolia: ”Behaving like a princess. In a tower. Covered up.” (Smith 2001, 310.) Millat pyrkii omaksumaan ryhmän kärjistyneen seksuaali- ja sukupuolikäsityksen, joka on räikeässä ristiriidassa hänen aiemman käyttäytymisensä kanssa. Millatin ongelmallinen suhde ryhmän ideologiaan sekä omaa persoonaa kohtaava epä tietoisuus nousevat esiin tämänkin kysymyksen kohdalla.

He explained: “It’s the liberation of the veil, innit? Look, like here: *free from the shackles of male scrutiny and the standards of attractiveness, the woman is free to be who she is inside, immune from being portrayed as sex symbol and lusted after as if she were meat on the shelf to be picked and looked over.* That’s what we think,” he said, uncertain if that was what he thought. “That’s our opinion,” he said, uncertain whether it was his opinion. (Smith 2001, 310.)

Millat ajautuu törmäyskurssille veljensä Magid Iqbalin kanssa, kun tämä palaa Bangladeshista. Törmäyskurssin taustalla on Marcus Chalfenin etäisesti eugeniikkaa muistuttava geeniteknologinen projekti Futura-hiiren parissa, mikä pyrkii tutkimaan geeniteknologisten sovelluksien tuottamia mahdollisuuksia ehkäistä perinnöllisiä DNA:han sitoutuvia sairauksia. Chalfenin oppi-isä on ranskalainen tohtori, joka teki geeniteknologista työtään natsihallinnon holhouksessa toisen maailmansodan aikaan, mikä tukee Chalfenin työn kytköstä eugeniikkaan. Kytkös on myös hyvin ristiriitainen Chalfenin juutalaisia sukujuuria ajatellen²³, joiden merkitys on ilmeisesti hänelle hyvin marginaalinen. KEVIN tulkitsee Chalfenin projektin jumalanpilkkana ja suunnittelee suoraan toimintaan perustuvaa väliintuloa. Magid Iqbal toimii Chalfenin avustajana laki- ja PR-asioissa. Kysymyksen ympärillä havaitaan myös mielenkiintoinen tekijä Samad Iqbalin retoriikassa. Samad esittää Millatin ja KEVIN-ryhmän terroristeina, mutta käyttää seuraavassa katkelmassa samaa sanamuotoa (kursivoitu alla) kuin kuvaillessaan toistuvasti ihailemansa Mangal Panden tekoja Sepoy-kapinan syytyessä.

”Your Marcus Chalfen has stirred a great deal of anger and there are some, these green-ties, who are willing to act. Who are crazy enough to do what they believe is right. Crazy enough to start a war. There aren’t many people like that. Most of us just follow along once

²³ Kansallissosialistinen Saksa toteutti pitkälle vietyä eugeniikkaa eli rotuhygieniää osana natsi-ideologiaa ja sen nimissä joukkomurhattiin mm. juutalaisia.

war has been announced. But some people wish to bring things to a head. *Some people march onto the parade ground and fire the first shot. Your brother is one of them.*" (Smith 2001, 376.)

Samad Iqbal on *White Teethin* tarinassa toistuvasti puolustanut isoisän isäänsä Mangal Pandeä vapaustaistelijana vastoin englantilaista näkemystä, joka esittää Panden terroristina. Pande edustaa Samadille kolonialismin kulttuuri-imperialismin vaientamaa sukunsa ja bengali-kansan historiaa, mikä avaa yhden merkittävän taustatekijän Samadin haluttomuudelle omaksua englantilaista kulttuuria täydelleen. Samad pelkää sukunsa historian painuvan lopullisesti unohduksiin englantilaiseen kulttuuriin sitoutuvan eurosentrisen historiankirjoituksen edessä. Samadille Pande on psyykkinen takertuma eli fiksaatio ja samalla sukunsa kulttuuritradition symboli. Analogia, jonka myötä Millat ja Mangal Pande rinnastuvat Samadin retoriikassa, on vahva. Analogia saattaa rinnakkain vapaustaistelijan ja terroristin merkitsijät, mikä osoittaa, että nämä merkitsijät saavat merkityksensä käytetyn näkökulman mukaan. Tällöin kummankaan merkitsijän merkitystä ei voida pitää absoluuttisena vaan kontekstisidonnaisena. Riippuu kulloisestakin diskurssista, esittääkö se representaatioissaan jonkun (väkivallan) teon terrorismina vai vapaus-taisteluna. Diskursiivinen terroristi–vapaustaistelija-dikotomia kertoo myös omaa kieltään Samad Iqbalin kulttuurisen identiteetin englantilaistumisesta tarinan lähestyessä loppuaan. Samadin näkemys on hyvin lähellä englantilaisen valtakulttuurin näkemystä, ja voidaankin hieman kärjistäen sanoa, että Samad näkee poikansa ja hänen fundamentalistisen ryhmänsä englantilaisesta näkökulmasta. Tällöin analogia Millatin ja Panden välillä antaa ymmärtää, että Samad alkaa nähdä myös ihannoimansa Panden englantilaisesta perspektiivistä, eli eurosentrisen historiankirjoituksen valossa. Toisaalta asiaa voidaan ajatella myös niin, että *White Teethin* maailmassa maltillisen islamin suhde fundamentalistiseen islamiin on lähes yhtä kielteinen kuin fundamentalistisen islamin suhde vastapuoleensa englantilaiseen kulttuuriin, joka kytkeytyy laajemmin osaksi länsimaista kulttuuria. Tässä tapauksessa maltillisen islamin ja englantilaisen valtakulttuurin perspektiivit ovat lähellä toisiaan vastustessaan fundamentalistista islamia; ne jopa liittyvät yhteen Samadin näkemyksessä. Näin Samadissa yhdistyvät kaksi diskurssia, jotka tämä on kokenut toisilleen vieraksi ja joiden ristiriitaiseen suhteeseen palautuu Samadin persoonaa halkova kaksijakoisuus.

4 BOWDENIEN-JONESIEN SUKULINJA

Tässä luvussa käsittelen Jonesien perheen syntymiseen johtavia vaiheita keskittymällä Clara Bowdenin ja Archie Jonesin muuttuviin henkilöihämoihin. Pysin hahmottamaan niitä kulttuurisia ja diskursiivisia positioita, joihin henkilöt kiinnittyvät kulttuurisen identiteetin muotoutumisen prosessissa. Luvussa käsittelen Jehovan todistajien uskonnollista diskurssia, Jonesien rotujenvälistä avioliittoa ja sen tuottamia kulttuurisen position ongelmia suhteessa antagonistisiin asenteisiin, sekä sivuan identiteettikriisin käsitettä.

Luku käsittelee myös Claran Bowdenin äidin Hortense Bowdenin uskonnollisen vakaumuksen dominoimaa identiteettiä. Hortense Bowdenon vaikutus Claran nuoruudessa on merkittävä. Luvussa sivutaan myös yhden teoksen sivuhenkilön, Claran ensimmäisen poikaystävän, Ryan Toppsin voimakasta identiteetin uudelleenmuokkautumista. Toppsin henkilöihämossa ilmentyy marginaalikulttuurin potentiaali ryhmäidentiteetin lähteenä.

4.1 Äiti, tytär ja Jehovan todistajat

Hortense Bowdenin ainoa lapsi Clara Bowden on omaksunut kasvatuksessaan Jehovan todistajien katsomuksen äitinsä tavoin. Clara Bowdenin henkilöihämo on ristiriitainen ja se kasvaa monien muutoksien myötä läpi teoksen ensimmäisten päälukujen. Perheen vaikutus teini-ikäisen Clara Bowdenin uskonnollisen vakaumuksen lähteenä on kiistämätön. Clara Bowden edustaa Jehovan todistajien uskontokuntaa ja diskurssia kunnes uskonkriisi saa hänet hylkäämään liikkeen.

Hortense Bowden on yksi teoksen keskeisistä henkilöistä. Hortense Bowden on voimakastahtoinen, fundamentalistinen Jehovan todistaja, joka syntyi Jamaikalla vuonna 1907 Kingstonin maanjäristyksen aikana. Bowdenilla ei ollut isää, hänen isänsä kapteeni Charlie Durham lähti Jamaikalta Hortensen syntyessä. Bowden muutti Englantiin tyttärensä kanssa vuonna 1972. Aviomies Darcus Bowden (joka edustaa ironisesti ”laiskan neekerin” stereotyyppiaa) oli siirtynyt Claran syntymän tienoilla

Jamaikalta Englantiin 14 vuotta aikaisemmin aikomuksenaan hankkia työ ja tarpeeksi rahaa kyetäkseen elättämään perheensä Englannissa. Tässä mielessä myös Clara on isätön, mikä yhdistää häntä äitinsä historiaan. Jamaikalla Claran isä oli poissa, ja isän poissaolo jatkuu Englannissa, tosin symbolisena, sillä Darcus lopettaa tyystin kommunikoinnin perheensä ilmaannuttua yllättäen Englantiin. Vaikka Darcus on konkreettisesti läsnä muutaman vuoden ennen kuolemaansa, ei hänen ja tyttärensä välille muodostu keskinäistä suhdetta, sillä hän jättää kaiken osallisuuden ja kommunikoinnin perheessään huomiotta. Mannertenvälisen siirtolaisuuden tarkemmat syyt ja Bowdenien vaiheet Jamaikalla jäävät hämärän peittoon. Implisiittinen syy voi löytyä Hortense Bowdenin kreoli-taustasta.

Kreoliväestö syntyi Jamaikalla valkoihoisten kolonisoijien ja tummaihoisten kolonisoitujen sukupuolisuhteiden seurauksena, jonka taustalla oli usein kolonisoitujen tummaihoisten seksuaalinen alistaminen. Kreoliväestö syntyi kulttuuriseen välitilaan, kolonisoijan ja kolonisoitujen kulttuurien keskelle. Kreoliväestön kulttuurista asemaa voidaan kuvata hybridiseksi. Bowdenin kulttuurisen taustan merkitsijänä toimii osaltaan kieli. Bowdenin idiolektin pohjalla on (Jamaikalla) paikallinen pidgin-englanti, mutta siihen sekoittuu voimakas murre, jossa persoonapronominien käyttö on englannin standardikieltä huomattavasti rajoitetumpaa. Bowdenin hybridinen kieli voi olla luonnehdittavissa kreoli-englanniksi, jossa näkyy myös Jamaikalla puhutun patois-kielen vaikutus. Kielen määrittely on kuitenkin lingvistiikan alan erityisosaamista, johon minulla ei ole kompetenssia. Jamaikan itsenäistyttyä kreoliväestö jäi kompleksiseen sosio-kulttuuriseen asemaan. Kreoliväestöä ei pidetty ”jamaikalaisina”, heidät nähtiin pikemminkin koloniaalisen järjestyksen historiallisena jäänteinä, joilla ei ollut varsinaista ”kotimaata”. Kreolinaisen kulttuurisen identiteetin ongelmallisuutta ovat romaaneissaan käsitelleet mm. Jean Rhys, Michelle Cliff ja Zee Edgell.

4.1.1 Jehovan todistajien representaatio

Jehovan todistajien diskurssin representaatio *White Teeth*issa näyttäytyy uskonnollisen fundamentalismin läpäisemänä, mustavalkoisena maailmankuvana. Jehovan todistajien elämä kuvataan kokonaisvaltaisesti uskonnon dominoimana. Jehovalainen diskurssi rakentuu eron prosessille, jonka keskiössä on uskonnollisen vakaumuksen kysymys.

”Meidän ja muiden” diskurssia muistuttava eron rakentuminen on binaarinen: ero toteutuu diskurssissa toisen polariteetin ollessa jehovalaisuus, toisen sen negaatio, ei-jehovalaisuus tai vääräuskoisuus. Romaanin uskontokuntaa edustavat henkilöhahmot ilmentävät toistuvasti näkemystä ”ainoasta oikeasta kirkosta, ainoasta oikeasta uskosta”, mikä korostaa Jehovan todistajien fanaattisuutta uskontoonsa verrattuna muihin uskonnollisiin maailmankatsomuksen tapoihin. *White Teeth* representoi Jehovan todistajien diskurssin tarkkoihin faktoihin perustuen, tosin The Watchtower Societyn johtajat ovat fiktiivisiä henkilöitä. *White Teeth*in representaatioissa jehovalainen diskurssi on pelon diskurssi, jossa vanhatestamentillinen kostava jumalhahmo on keskeinen. *White Teeth* rinnastaa representaatioissaan Jehovan todistajat ja islamin kostavan jumalhahmon ja uskonnollisen ehdottomuuden kautta.

Jehovan todistajien seurakunta on hierarkkisesti rakentunut. Sitä ohjaa The Watchtower Society (suom. Vartiotorni-seura), joka on Jehovan todistajien seurakunnan keskeinen auktoriteetti myös todellisessa maailmassa (Turunen 2005, 32-33). Jokainen Jehovan todistaja kuuluu Vartiotorni-seuraan ja tosikristillisyyden mittana liike pitääkin uskollisuutta seuralle (Turunen 2005, 34-35). Vartiotorni-seura dominoi seurakunnan uskonnollista maailmankuvaa, koska sen valta Raamatun jehovalaisen eksegeesin muodostajana, jolle koko uskonto rakentuu, on kyseenalaistamaton (Turunen 2005, 17; Turunen 2005, 50).

Jehovan todistajien diskurssi näyttäytyy *White Teeth*issa vahvasti eskapistisena: se sisältää maailmankuvan, jonka mukaan maanpäällinen elämä ei ole todellista elämää, vaan jonkinlainen ”metafyysinen eteinen”, josta siirrytään todelliseen elämään tuomiopäivän koittaessa. Maailmanloppu on Jehovan todistajien ankaran eksegeesin keskeisiä teemoja, ja Vartiotorni-seura on antanut lukuisia ennustuksia tuomiopäivän ajankohdasta. Ennustukset eivät ole toteutuneet. Kuitenkaan Vartiotorni-seura, joka esittää muut uskonnot väärinä profeettoina, ei ole suostunut suoraan myöntämään antaneensa vääriä profetioita, asiasta on tullut seurakunnassa vaiettu tabu. Vuoden 1975 epäonnistuneen ennustuksen jälkeen Vartiotorni-seuraa ja Jehovan todistajia kohtasi muutaman vuoden kestänyt vakava kriisi (Turunen 2005, 168). Seuran jäsenmäärä kääntyi laskuun ja järjestön rivijäsenien keskuudessa virisi ankara epäily paitsi seuran toimintaa ja hallintoelimiä kohtaan, myös itse Jehovan todistajien eksegeesiä kohtaan. Tähän aikakauteen sijoittuu *White Teeth* -romaanin Clara Bowdenin lopullinen

irtautuminen seurakunnasta.

Jehovan todistajien elämäntapaa leimaa myös todellisessa maailmassa tietty ”maailmasta sulkeutumisen” henki. Jehovan todistajat ovat hyvin vähän kosketuksissa uskontokuntansa ulkopuolisen maailman kanssa, velvollisuudeksi koettu herätystoiminta on oikeastaan ainoa maailmaan suuntautuva liike yhteisön sisällä. Jehovan todistajat ovat kuitenkin uskontokuntana hyvin tiivis ryhmä, jonka toimia ja elämää Vartiotorni-seura hierarkkisesti kontrolloi. Jehovan todistajien seurakunta muodostaa yhteisön, jolla on ryhmäidentiteetti. Diskurssi, jossa tämä ryhmäidentiteetti syntyy, muodostuu pääosin Raamatun jehovalaisen eksegeesin kautta.

4.1.2 Hortense Bowden uskonnollisen diskurssin subjektina

Maailmanloppua odottava henki ja tietynlainen piittaamattomuus maailmasta leimaavat Hortense Bowdenin henkilöahmoa.

For Time was running out in the Bowden household. This was 1974, and Hortense was preparing for the End of the World, which, in the house diary, she had marked carefully in blue Biro: January I, 1975. This was not a solitary psychosis of the Bowdens. There were eight million Jehovah’s Witnesses waiting with her. [...] And this was not [...] like the mistakes of 1914 and 1925. They had been promised the entrails of sinners wrapped around the trunks of trees, and this time the entrails of sinners wrapped around the trunks of trees *would* appear. They had waited so long for the rivers of blood to overflow the gutters in the high street, and now their thirst *would* be satisfied. [...] Hortense, for one, was glad to hear it. The first morning of 1925 she had wept like a baby when she awoke to find—instead of hail and brimstone and universal destruction—the continuance of daily life, the regular running of the buses and trains. It had been for nothing, then, all that tossing and turning the previous night; waiting for

those neighbours, those who failed to listen to your warnings, shall sink under a hot and terrible fire that shall separate their skin from their bones, shall melt their eyes in their sockets, and burn the babies that suckle at their mothers’ breasts... So many of your neighbours shall die that day that their bodies, if lined up side by side, will stretch three hundred times round the earth and on their charred remains shall the true Witnesses of the Lord walk to his side.

–*The Clarion Bell*, issue 245. (Smith 2001, 27-28.)

Katkelmassa esiintyy ”the rivers of blood” ilmaus. *White Teeth* luo ilmauksella analogian Enoch Powellin ja Jehovan todistajien välille. Jehovan todistajien diskurssissa erottelu uskovaisiin ja vääräuskoisiin on hyvin kärjistynyt, jopa armoton. Samoin on Powellin erottelu englantilaisten ja vieraiden välillä. Laajemmin ajateltuna rinnastus voi

merkitä myös, että nationalismi, johon Powellin retoriikka kytkeytyy, voidaan nähdä uskontona. Lisäksi katkelmassa ilmenee kertojan diskurssissa näkemys Jehovan todistajien uskonnosta psykoosina (”This was not a solitary psychosis of the Bowdens”). Psykoosilla tarkoitetaan psyykkistä häiriötilaa, johon liittyy hallusinaatioita, harhoja, hämmennystä ja kontaktin katkeaminen ulkoiseen todellisuuteen (The Oxford English Dictionary, 1989). Sigmund Freud näkee kriittisesti uskonnot joukkoharhoina, näin kertojan diskurssissa voidaan nähdä freudilaisuuden vaikutus (Freud 1972, 20). Freudin näkemyksen taustalla on ajatus todellisuuden korvaamisesta harhamuodostein, joten uskonnot, kuten Jehovan todistajien liike, toteuttavat eskapismia (Freud 1972, 20).

Tekstikatkelman jälkimmäinen osa on lainaus *The Clarion Bell* -lehdestä. Ilmeisesti lehti on fiktiivinen julkaisu. Tekstikatkelman jälkimmäinen osa tiivistää Jehovan todistajien eksegeesin mukaisen groteskin lopputuloksen: tuomiopäivän koittaessa väärauskoiset kohtaavat kadotuksen ja Herran oikeaoppiset palvelijat hallitsevat Jumalan valtakuntaa yhdessä Jehovan kanssa. Katkelmassa hahmottuu selkeä diskursiivinen identiteettipositio (”the true Witnesses of the Lord”), joka on merkittävä Hortense Bowdenin identifikaation kannalta. Tämä identiteettipositio on Bowdenille tärkeä, sillä se motivoi henkilöahmon toimintaa ja vaikuttaa hänen dialoginsa taustalla. Kuvan identiteettipositio on yksinkertaistava diskursiivinen, propagandaa muistuttava fantasia, joka osoittautuu henkilöahmolle esimerkiksi äitiyden identiteettiä merkittävämmäksi.

Bowdenin identiteetin rakentumisen kannalta huomionarvoinen tekijä on toisto. Hän pyrkii toistuvasti rakentamaan mainitun identiteetti-position suhteessa vallitsevaan tilanteeseen vetoamalla Raamattuun ja jehovalaiseen eksegeesiin. Hortense tulkitsee tapahtuvia asioita aina Jehovan todistajien perspektiivistä ja pyrkii toimimaan tavalla, joka hänen tulkintansa (jota monessa tapauksessa dominoi Vartiotorni-seuran tulkinta) mukaisesti asettuu Herran sanan toteuttamiseksi. Bowden siis selittää maailmaa jehovalaisen diskurssin näkökulmasta lainatessaan dialogissaan toistuvasti Raamatun säkeitä, sen jehovalaista eksegeesiä ja pyrkiessään toteuttamaan elämässään Raamatun vertauskuvallisten ja Vartiotorni-seuran konkreettisten ohjeiden mukaista elämäntapaa. Tässä jatkuvassa identifikaation uudelleentulemisessa sijaitsee Bowdenin identiteetin kulmakivi.

Teoksen loppupuolella Bowden kuitenkin kritisoi Jehovan todistajien patriarkaalista hierarkiaa: ”I’ve waited fifty years to do something else in de Kingdom Hall except clean,” said Hortense sadly, ’but dey don’ wan’ women interfering with real church bizness” (Smith 2001, 320). Kritiikin kohteeksi joutuu The Watchtower -seuran tiukka ote seurakunnan jäsenien elämästä ja kirkon sääntöjen jatkuvasta uudelleentulkinnasta. Bowden kritisoi uskonnon hierarkisoitumista henkilökohtaisen uskontosuhteen kustannuksella ja toteaa Jumalan puhuvan suoraan hänelle itselleen. Bowden kyseenalaistaa niin ikään The Watchtower -seuran patriarkaalisen auktoriteetin Raamatun eksegeesin tuottajana.

Ryan frowned. “My point is, you must avoid interpretin’ scripture by yourself, Mrs. Bowden. In future, discuss it wiv myself and my colleagues.[...]”
 “I don’ know why I do it, Mr. Topps,” said Hortense shaking her head. “Sometime I tink I could be one of the dem dat teach, you know? Eventhough I am a woman... I feel like the Lord talk to me in a special way... It jus’ a bad habit... but so much in de church change recently, sometimes me kyan keep up wid all de rules and regulations. (Smith 2001, 321-322.)

Bowdenin uskonnollisen vakaumuksen yksi merkittävä implisiittinen syy paljastuu teoksen loppupuolella. Uskonto on Bowdenille kulttuuriseen perintöön kietoutuva tekijä, hänen henkilökohtaisen kulttuurisen taustansa ja identiteettinsä merkittävä, joka patriarkaalisesta byrokratiastaan huolimatta sitoo häntä äitinsä aloittamaan kulttuuritraditioon. Uskonto merkitsee henkilöhahmolle sukuhistoriallista kulttuuritraditiota.

The Witness church is where my roots are. It bin good to me when nobody else has. It was de good ting my mudder gave me, an’ I nat going to let it go now we so close to de end. [...] I’m not like dem Witnesses jus’ scared of dyin’. Dem wan’ everybody to die excep’ dem. [...] I still hope to be one of the Anointed evan if I am a woman. I want it all my life. I hope to be dere wid de Lord making de laws and de decisions.” Hortense sucked her teeth long and loud. “I gat so tired wid de church always tellin’ me I’m a woman or I’m nat heduced enough.[...] Dat’s always bin the problem wid de women in dis family. Somebody always tryin’ to heducate about something, pretendin’ it all about learnin’ when it all about a battle of de wills. (Smith 2001, 338.)

Katkelmasta ilmenee, että Jehovan todistajien kirkko on tuonut turvaa Bowdenille aikoina, jolloin sitä ei ole muualla ollut (”It bin good to me when nobody else has”). Kuten edellä mainitsin, uskonnolliset tarpeet voidaan Freudin mukaan nähdä symbolisena hakeutumisen turvaan, mikä rinnastuu isän suojelukseseen lapsuudessa. Hortense Bowden on isätön, hän tietää isänsä nimen, muttei ole koskaan tavannut tätä. Bowdenin uskontosuhteen subjektiivista merkitystä voidaankin hahmottaa puuttuvan

isäsuhteen kautta. Freud toteaa, että uskontojen sisältämä kaitselmuksen ajatus voidaan ymmärtää ”käsittämättömään suuruuteen kohonneeksi isähahmoksi” (Freud 1972, 13). Tämän ajatuksen valossa Bowdenin absoluuttinen suhde Jehovan todistajien seurakuntaan saa lisämerkitystä, kun se voidaan nähdä puuttuvan isäsuhteen symbolisena korvikkeena.

4.1.3 Clara Bowden, ulkopuolisuus ja uskon romahdus

Clara Bowdenin suhdetta Jehovan todistajien katsomukseen ei voida pitää hänen äitinsä vakaumuksen veroisena. Clara kokee lähetystyön, valtakunnansalien palvelumenot ja muut Jehovan todistajien arkirutiinit velvollisuutena, joiden vastenmielisyys lisääntyy hänen itsenäistymisprosessinsa kehittyessä. Claran samaistuminen uskonnollisen diskurssin tuottamaan identiteettiin on epätäydellinen. Uskonto menettää Claran elämässä keskeistä sijaa hänen subjektiivisen tietoisuutensa vallatessa alaa. Clara ajautuu hitaasti kohti valintaa, jossa vaihtoehtoina ovat Jehovan todistajien seurakunta tai oma tie.

Clara on teini-iässään ikätoveriensä sosiaalisen maailman ulkopuolella, mihin uskonnolla on osasyynsä. Valtakulttuurin suhtautuminen Jehovan todistajiin kuvataan teoksessa vähintäänkin vastustavana. St. Juden koulun valtaväestö koostuu katolilaisen uskontokunnan edustajista, ihonväritään valkoisista ja etniseltä taustaltaan syntyperäisistä englantilaisista lapsista. Koulun lapsia yhdistävät tekijät puuttuvat Claran henkilöahmosta, joka voidaan nähdä lähes peilikuvana heille.

On her first day at the school her mother had explained to her she was about to enter the devil’s lair, filled her satchel with two hundred copies of the *Watchtower*, and instructed her to go and do the Lord’s work. Week after week she shuffled through the school, head hung to the ground, handing out magazines, murmuring, “Only Jehovah saves”; in a school where an overexcitable pustule could send you to Coventry, a six-foot black missionary in knee socks attempting to convert six hundred Catholics to the church of the Jehovah’s Witnesses equaled social leprocy. (Smith 2001, 25.)

Clara Bowdenin irtautuminen Jehovan todistajien seurakunnasta selittyy uskontokunnan maailmankuvan sopimattomuudella Claran ajatusmaailmaan. Jehovan todistajien uskonto näyttäytyy koston uskontona Claralle, jonka säälivälle luonteenlaadulle ihmiskunnan isojako pelastuviin ja tuhoutuviin yksilöihin näyttäytyy epäoikeuden-

mukaisena. Lisäksi Jehovan todistajien eksegeesin patriarkaalin järjestys vaikuttaa osaltaan Claran uskon murenemiseen, sillä naisella ei ole pääsyä 144 000 voidellun joukkoon. Jehovan todistajat kutsuvat voideltujen joukkoa myös nimellä ”uskollinen ja ymmärtäväinen orja” -ryhmä, mikä korostaa ihmisen vähäpätöisyyttä jumalan edessä (Turunen 2005, 57). Jehovan todistajien diskurssi on Claran ajattelun vastainen, mikä käy selväksi seuraavassa groteskissa katkelmassa.

In the end, it was the epic feat of long division that Clara simply couldn't figure. So many unsaved.[...] The Witnesses prided themselves on the absence of hell in their ideology—the punishment was torture, unimaginable torture on the final day, and then the grave was the grave. But to Clara this seemed worse—the thought of the Great Crowd enjoying themselves in the earthly paradise, while the tortured, mutilated skeletons of the lost lay just under the topsoil. (Smith 2001, 32-33.)

Clara Bowdenin elämän uskonnollista dominanssia hajottaa seurustelusuhde mod-kulttuuria ihannoivan valkoihoisen Ryan Toppsin kanssa. Hortense Bowden vastustaa suhdetta kiivaasti, vastustuksen taustalla vaikuttavana implisiittisenä voimana voi nähdä Vartiotorni-seuran auktoriteetin. Vartiotorni-seuran antamien elämänohjeiden mukaisesti Jehovan todistajan on kiellettyä seurustella romanttisessa mielessä väärauskoisten kanssa, ohjeesta poikkeaminen saattoi johtaa seurakunnasta erottamiseen 1960-luvulta lähtien (Jehovan todistajat 1993, 175).

Ryan Toppsia ja Clara Bowdenia yhdistää sosiaalinen ulkopuolisuus, he ovat ikätovereidensa valtakulttuurin ulkopuolelle suljettuja yksilöitä. Mod-kulttuurin tunnusmerkkejä kantavan Toppsin tapauksessa sitoutuminen ”modismiin” toimii pikemminkin eron tuottavana kuin yhdistävänä tekijänä. Mod-kulttuuri korosti pukeutumista ja ulkonäköä. Sen symboli oli Vespa -merkkinen skootteri, jolla myös Topps ajaa. Mod-liike oli merkittävä työväenluokan nuorisokulttuurin muoto 1960-luvun Englannissa, mutta menetti nopeasti merkitystään 1970-luvulle tultaessa (ks. esim. Söderholm 1987). Mod-liike oli tietysti mielessä modernistinen (sen nimi juontuu sanasta modernism) ja se heijasti elintason kasvua kerskailevalla kulutuksellaan. 1970-luvun lopussa mod-liike koki uuden nousun, ei tosin samanlaisena yhtenäisenä nuorison alakulttuurina kuin 1960-luvulla. 1970-luvun lopun ”uusmodismin” henki siirtyi 1980-luvulle Paul Roddenin ohjaaman *Quadrophenia* (1979) elokuvan myötä. Elokuva käsitteli mod-liikkeen historiaa ja elämäntapaa ja sisälsi runsaasti mod-liikkeeseen yhdistettyä musiikkia. *White Teethin* kuvaamassa vuoden 1974 tapahtumaympäristössä

mod-kulttuuria edustaa ainoastaan Topps.

Clara Bowdenin kehityksen kannalta suhde Toppsiin toimii seurakunnasta irtautumisen välikappaleena ja itsenäistymisprosessin aloittavana vaiheena. Claran irtautuessa seurakunnasta Ryan Topps kokee uskonnollisen herätyksen, Jehovan todistaja–ateisti -dikotomiassa Clara Bowdenin ja Ryan Toppsin paikat vaihtuvat. Jehovan todistajien diskurssi vastaa Toppsin sosiaalisen ulkopuolisuuden kärjistämään maailmankuvaan: ”Somehow the opposites of Hortense and Ryan had met at their logical extremes, their mutual predilection for the pain and death of others meeting like perspective points on some morbid horizon” (Smith 2001, 35). Tässäkin katkelmassa tulee selvästi esiin kertojan kriittinen suhde Jehovan todistajiin. Toppsin kääntymyksessä Hortense Bowdenin vaikutus on merkittävä, koska Topps samaistuu Bowdenin toteuttaman uskonnollisen diskurssin subjektipositioon ja kokee täyskäännöksen mod-kulttuuria ilmentävästä ”nuoresta kapinallisesta” Jumalaa pelkääväksi Jehovan todistajaksi.

Huomionarvoista Toppsin henkilöahmon yhteydessä ”modismiin” on myös se, että mod-liikkeen ideologiaan sisältyi voimakas suvaitsevaisuuden korostaminen. Liike olikin ”ensimmäinen eurooppalainen nuorisokulttuurin ryhmä, joka tietoisesti mursi roturajoja, ja edusti näin ollen rodullista suvaitsevaisuutta” (Söderholm 1987, 23). Tämä näky eritoten musiikissa, jonka merkitys mod-liikelle oli suuri. Mod-ryhmän suosiossa oli liikkeen alkuvaiheessa 1960-luvun populaarimusiikin vähemmistössä oleva ”mustien musiikiksi” ymmärretty ’rhythm and blues’, kunnes vuosikymmenen puolivälissä mod-liikkeen sisältä nousi ’rhythm and blues’ -vaikutteisia rock-bändejä (joiden musiikki perustui kulttuuriseen synteisiin), jotka saivat liikkeen kannatuksen taakseen. Mod-liikkeeseen liitettyjä rock-bändejä olivat The Who, Kinks, The Small Faces ja Animals.

Rock-kulttuuri, jonka yksi alalaji mod-liike oli, rikkoi laajamittaisesti hegemonisen valtakulttuurin rajoja Englannissa 1960- ja 1970-luvuilla. Rock-musiikki perustuu blues-musiikkiin, jonka temaattinen merkitys on hyvin tärkeä kapinalliseksi vastakulttuuriksi muodostuneelle rock-kulttuurille. Blues-musiikki syntyi Yhdysvalloissa tummaihoisten maaorjien marginaalisena vastakulttuurina, jonka musiikissa sorretun yksinäinen asema – mies ja kitara valkoista maailmaa vastaan – oli keskeinen. Tämä ulkopuolisuus, joka blues-musiikissa heijastuu, siirtyi osaksi englantilaisen

rockmusiikin keskeistä tematiikkaa. Muun muassa Eric Clapton ja Keith Richards ovat suoraan myöntäneet velkansa blues-musiikille sekä tematiikan että musiikillisen rakenteen osalta. Myöhemmin englantilainen punk-liike 1970- ja 1980-luvulla hyödynsi ulkopuolisuuden positiota muodostaessaan rock-kulttuurin pohjalta uudenlaisen aggressiivisen vastakulttuurin. Punk-liike sekoitti ilmaisuunsa niin ikään vieraan kulttuuritradition ainesta, jamaikalaisen reggae-musiikin vaikutus kuuluu monien englantilaisten punk-yhtyeiden tuotannossa. Erityisen selkeästi reggaen vaikutus on havaittavissa The Clashin musiikissa, joka oli yksi punk-liikkeen musiikillisesti lahjakkaimpia yhtyeitä. Rock-musiikissa ilmentyvä kulttuurisynteesi – tietynlainen hybridisyys – on edelleen kuultavissa mukautuneena osaksi 2000-luvun modernia rock-musiikkia.

4.2 Etninen heterogeenisyys avioliitossa: kulttuurinen tabu

Archie Jones kuvataan teoksessa laiskanpuoleisena, hieman yksinkertaisena yksilönä, jonka kantavana piirteenä voidaan kuitenkin nähdä tietynlainen ”kunnollisuus”; Jones on luotettava ja hyväntahtoinen yksilö, jokseenkin piittaamaton rasisista asenteista ja englantilaisen yhteiskunnan sosiaalisesta luokkatietoisuudesta. Hänen ensimmäinen vaimonsa oli italialainen nainen, johon Archie tutustui toisen maailmansodan lopussa ja vei mukanaan Englantiin. Archien luonnetta leimaa kykenemättömyys päätöksentekoon, hän käyttää useimmissa tapauksissa päätöksenteon välikappaleena kolikonheittoa. Jonkinlaisesta fatalismista kielivä usko kohtaloon selittää Jonesin haluttomuuden kantaa vastuu päätöksistään.

Clara Bowdenin ja Archie Jonesin kohtaaminen kuvataan kahden kriisiytyneen identiteetin kohtaamisena. Identiteettikriisillä tarkoitetaan laajasti ymmärrettynä yksilön epätietoisuutta omasta sosiaalisesta asemastaan, johon liittyy yksilön persoonaa koskeva epäjatkuvuuden tunne suhteessa aikaisempaan kokemukseen omasta persoonastaan (Webster’s Ninth New College Dictionary, 1986). Irtauduttuaan Jehovan todistajien seurakunnasta Clara Bowdenin henkilöahmossa näkyy selkeä epätietoisuus henkilökohtaisesta sosiaalisesta ja kulttuurisesta asemasta. Niin ikään juuri itsemurhaa yrittäneen Archien tilaa voidaan kuvata identiteettikriisinä. Archie näkee itsensä sisäisessä monologissaan menneen maailman jäänteinä, sodanaikaisen sukupolven

edustajana, jonka maailma haluaa unohtaa. Archien elämän keskeiset kiinnostuskohdat ja symbolit, avioliitto ja osallisuus toisessa maailmansodassa, menettävät merkityksensä. Archien ja Claran yhdistävänä tekijänä näyttäytyy henkilöahmojen persoonaa läpäisevä epäjatkuvuuden tunne.

But as midnight inevitably came and went without the horsemen of the apocalypse making an appearance, Clara surprised herself by falling into melancholy. For ridding oneself of faith is like boiling seawater to retrieve the salt—something is gained and something is lost.[...]

Yet a residue, left over from the evaporation of Clara's faith, remained. She still wished for a savior.[...] Perhaps it is not so inexplicable then, that when Clara Bowden met Archie Jones at the bottom of the stairs the next morning she saw more in him than simply a rather short, rather chubby, middle-aged white man in a badly tailored suit. Clara saw Archie through the gray-green eyes of loss; her world had just disappeared [...]. (Smith 2001, 37-38.)

Archie Jones, jonka Clara Bowden nai kuusi viikkoa myöhemmin, näyttäytyy Claralle jonkinlaisena pelastajana. Avioituminen ei tapahdu romanttisen rakkauden vuoksi, ainakaan Claran perspektiivistä: ”She did not love Archie, but had made up her mind, from the first moment on the steps, to devote herself to him if he would take her away” (Smith 2001, 40). Claran motiivina näyttäytyy toive siitä, että omistautuessaan Archielle, tämä kykenisi tarjoamaan Claralle uuden elinympäristön vailla entisen elämän rasitteita. Tämän toiveen Archie Jones pyrkii täyttämään hankkimalla pariskunnalle pienen talon Willesdenistä suuren pankkilainan turvin.

Archie Jones on englantilainen patriarkaalisen yhteiskunnan subjekti, joka kuuluu työväenluokkaan. Vapaamielisyydestään huolimatta häntä leimaavat tietyt patriarkaaliseen järjestykseen kytkeytyvät maskuliinisuuden stereotyytit. Esimerkiksi taloudenhoitoa koskevat tehtävät jakautuvat Jonesin mielestä ”luonnollisesti” miesten ja naisten töihin: miehet vastaavat fyysisesti vaativista töistä koska mies on naista fyysisesti vahvempi (Smith 2001, 44). Miehellä on Archien mukaan myös vastuu perheen taloudellisesta tilanteesta, koska raha-asiat kuuluvat miehelle, joka on perheen pää. Jonesien perheen sisäinen sosiaalinen järjestys kyseenalaistuu jatkuvasti Claran toiminnan kautta. Clara, joka kantaa tosiasialisesti vastuun perheen hyvinvoinnista, antaa lempeän passiivisesti Archien säilyttää illuusionsa roolista perheen päänä, tämä kun vaikuttaa tärkeältä Archielle. Maskuliinisuuden stereotypiaan kytkeytyy myös Archien vapaa-aika, mikäli kotona ei ole korjattavaa (Archie on ”tee se itse” -mies viimeiseen saakka), hän viettää aikansa kodin sijasta pub O'Connell's Poolroomissa, missä ei

tiettävästi käynyt naisia koskaan: ”O’Connell’s is the kind of place family men come to a different kind of family” (Smith 2001, 153-154). *White Teeth*in tarinan loppukohtauksessa sukupuoliroolit ovat tosin murtuneet ja Jonesin pariskunta istuu oluella O’Connell’sissa Iqbalin pariskunnan kanssa

4.2.1 Avioliitto sosiaalisten maailmojen ulkopuolella

Jonesien avioliitto näyttäytyy vuoden 1975 englantilaisessa kontekstissa epätavallisena. Jamaikalaistaustaisen, tummaihoisen Claran ja valkoihoisen englantilaisen Archien avioituminen rikkoo monia englantilaisen konservatiivisen luokkayhteiskunnan viktoriaaniseen perintöön palautuvia tabuja. Yhteiskuntaluokkien normatiiviset rajat rikkoutuvat ihonväriin perustuvassa rodullisessa kategoriassa, kulttuurien sekoittumista edistävässä heterogeenisessä etnisessä taustassa, ja lisäksi pariskunnan ikäero on suuri, mikä lienee rikotuista tabuista vähiten merkityksellinen. Jonesien avioliitto asettaa perinteisen avioliittoinstituution ja ”rotujen” välisen avioliiton kulttuurisena tabuna uudelleentulkinnan alaiseksi. Kulttuuristen tabujen merkitys on siinä, että ne luovat kulttuurienvälisiä raja-aitoja, joita ajatellaan absoluuttisina. ”Rotujen” välinen avioliitto on nähty maanosasta riippumatta yhtenä konkreettisimmista uhkista etnisten ryhmien edustamille kulttuurisille traditioille (Song 2003, 46). Tämän pelon taustalla on nähtävä ajatus kulttuurisen tradition ”puhtauden” rikkoutumisesta tai saastumisesta.

Avioliitto rikkoo Hortense Bowdenin ja tyttärensä Claran suhteen lopullisesti. ”Hortense was fiercely opposed to the affair, on grounds of color rather than of age, and on hearing of it had promptly ostracized her daughter one morning on the doorstep” (Smith 2001, 39). Sana ”ostracize” tarkoittaa arkikielessä hyljeksintää, mutta sillä on ankarampi kaksoismerkitys. Sanan etymologia juontaa antiikin kreikkalaiseen sanaan ”ostrakismos” (ostracism) (The Oxford English Dictionary). Sana merkitsi Ateenassa kaupunkivaltion petturiksi epäillylle rangaistuksen langettavaa äänestystä, joka tuomitsi petturin maanpakoon. Hortense suhtautuu tyttärensä rotujen väliseen avioliittoon hyvin kielteisesti, koska näkee tyttärensä *pettäneen* uskontonsa lisäksi oman rotunsa. ”Hortense hadn’t put all that effort into marrying black, into dragging her genes back from the brink, just so her daughter could bring yet more high-colored children into the world” (Smith 2001, 272). Hortense Bowdenin identiteetin koherenssia halkova

puhdasrotuisuuden ajatus vaikuttaa paradoksilta hänen omaa kreoli-taustaansa vasten; lisäksi se on ristiriidassa Jehovan todistajien rotueroista ja kansallisista identiteeteistä piittaamattoman diskurssin kanssa. Kuitenkin Bowden selittää näkemyksensä vedoten Raamattuun Baabelin tornin vertauskuvaan: ”But it more de principle of de ting, you know? Black and white never come to no good. De Lord Jesus never ment us to mix it up” (Smith 2001, 318). Baabelin tornin vertauskuva viittaa kielten sekoittumiseen. Ihmisen julkeuden seurauksena Jumala hajotti Baabelin tornin ja sekoitti kielet niin, etteivät ihmiset ymmärtäneet toisiaan. Hortense tulkitsee kielten sekoittumisen vertauskuvaa soveltaen sitä rodullisin perustein.

4.2.2 Archie Jones ja ”valkoinen marginaali”

Avioliiton myötä katkeavat myös Archie Jonesin sukulaisuus- ja ystävyysuhteet. Pariskunnan häissä ainoat vieraat ovat Iqbalin pariskunta. ”All other relatives and friends had declined the wedding invitation; some tersely, some horrified; others, thinking silence the best option, had spent the past week studiously over the mail and avoiding the phone” (Smith 2001, 43). Avioituessaan tummaihoisen Clara Bowdenin kanssa Jones rikkoo englantilaista kulttuurista käyttäytymisnormia. Yksilöt, jotka kieltäytyvät noudattamasta etnisen ryhmän kollektiivisia normeja, voivat joutua asemaan, jossa heidän etnisen identiteettinsä aitous asetetaan kyseenalaiseksi (Song 2003, 43). Tällaisessa tilanteessa yksilö voi joutua ulossuljetuksi omasta etnisestä ryhmästään. Tämä ajatus vaikuttaa yhtäpitävältä Archie Jonesin kulttuurisen position kanssa. ”Rotujen” välinen avioliitto ja piittaamattomuus sosiaalisista normeista kyseenalaistavat Archien sosio-kulttuurisen aseman englantilaisuuden kategorian sisällä ja tekevät Archiesta oman kulttuurinsa sisäisen marginalisoidun hahmon.

Jonesien epätavallinen avioliitto vaikuttaa myös Archieen kohdistuvaan suhtautumiseen hänen työpaikallaan. Henkilöhahmon marginaalinen positio tulee selkeimmin esiin suhteessa työyhteisön jäseniin. Archien työyhteisö koostuu konservatiivisen pidättyväisistä valkoisista englantilaisista, yhteistä sosiaalista normia noudattavista hahmoista, joiden kulttuurisen identiteetin taustalla vaikuttavat osaltaan rasistiset diskurssit. Kukaan ei halua leimautua rasistiksi, mutta se tosiasia, että työyhteisö erottelee ihmisiä etnisen taustan ja ihonvärin mukaan hyväksytyiksi ja ei-hyväksytyiksi

yksilöiksi kieli syvään juurtuneesta etnisen taustan ja ihonvärin eriarvoisuudesta, sanalla sanoen rasismista. Archie, jonka ajattelutavan mukaisesti ihmisten pitäisi pyrkiä tulemaan keskenään toimeen rodullisista tai etnisistä tekijöistä piittaamatta, nähdään työyhteisössä jonkinlaisena kummajaisena, jonka ulkopuolisen position langettaa hänen vaimonsa ihonväri. Toimistosihteerin näkemys kertoo karua kieltään ihonväristä sosiaalisena merkitsijänä ja laajemmin etnisten ryhmien eriarvoisuudesta.

“Oh Archie, you *are* funny,” said Maureen sadly, for she had always fancied Archie a *bit* but never more than a bit because of this strange way he had about him, always talking to Pakistanis and Caribbeans like he didn’t even notice and now he’d gone and married one and hadn’t even thought it worth mentioning what color she was until the office dinner when she turned up black as anything and Maureen almost choked on her prawn cocktail. (Smith 2001, 59.)

Toimistosihteerin mielestä etnisyys ja ihonväri sen merkitsijänä tuottavat essentiaalisia kulttuurisia raja-aitoja, jossa poikkeaminen ”valkoisuuden normista” on vieraan kulttuurin merkitsijä, englantilaisuuden Toinen. Archien työnantaja evää Joneseilta pääsyn firman tuleviin juhliin rasistisin perustein, kuitenkin pyrkien samaan hengenvetoon sanoutumaan irti rasismista.

“Now, this is quite delicate...and I have never considered myself a racist, Archie...”[...] Kelvin prepared to cut to the chase. “That company dinner last month—it was awkward, Archie, it was unpleasant. And now there’s this annual do coming up with our sister company from Sunderland, about thirty of us, nothing fancy, you know, a curry, a lager, and a bit of a boogie...as I say, it’s not that I’m a racist, Archie...”
 “A racist...”
 “I’d spit on that Enoch Powell...but then again he does have a point, doesn’t he? There comes a point, a saturation point, and people begin to feel a bit uncomfortable... You see, all he was saying—”
 “Who”
 “Powell, Archie, Powell—*try and keep up*—all he was saying is enough is enough after a certain point, isn’t it? I mean, it’s like Delhi in Euston every Monday morning. And there’s some people around here, Arch—and I don’t include myself here—who just feel your attitude is a little *strange*.”
 “Strange?”
 “You see the wives don’t like it because, let’s face it, she’s a sort, a real beauty—incredible legs, Archie, I’d like to congratulate you on them legs—and the men, well, the men don’t like it ‘cos they don’t like to think they’re wanting a bit of the other when they’re sitting down to a company dinner with their lady wives, especially when she’s...you know...they don’t know what to make of that at all.” (Smith 2001, 60-61.)

Pariskunnan Jones syrjäyttäminen firman juhlista perustuu perinteisille rasistisille elementeille, joiden taustalla hahmottuu ”meidän ja muiden” diskurssi. Archien asenteen kuvaaminen sanalla ”strange” kertoo kulttuurisesta normatiivisuudesta, jonka implisiittisenä taustana on ajatus kulttuurin edustajien ihonvärin homogeenisyydestä;

valkoisuudesta. Työnantajan Clara Jonesiin kohdistama kuvaus muistuttaa tummaihoisia naisia koskettavasta vanhasta ”houkuttelevan eksoottisen aistillisuuden” stereotyypistä. ”Stereotyypittely on erityisen vahvaa juuri seksuaalisuuden alueella. Karkeimmillaan länsimaiset rotustereotyypit demonisoivat ja eksotisoivat muukalaisen. Jako perustuu usein sukupuoleen: muukalaismiehet symboloivat väkivaltaista ja seksuaalista demonisuutta ja muukalaisnaiset houkuttelevan eksoottista aistillisuutta.” (Rantonen 1999, 45.)

Myös Enoch Powellin retoriikkaan tukeutuminen, vaikkakin Kelvin sanoutuu siitä samassa yhteydessä irti, kielii ihonväristä sosio-kulttuurisena merkitsijänä. Ihonvärille rakentuu kulttuurien välinen, nimeämätön raja, jossa ”meidän ja muiden” diskurssi rakentaa eroa ”englantilaisuuden” kategoriaan hyväksytyjen ja sille vieraiden välillä. ”As Paul Gilroy has argued in *There Ain’t No Black in the Union Jack* [the British flag] (1987), being Black *and* British is often conceived of as being mutually exclusive” (Song 2003, 18). Archie Jones kyseenalaistaa tämän implisiittisen, tabuksi luonnehdittavan rakenteen omalla toiminnallaan. Hän asettuu tai ajautuu kulttuuriseen marginaaliin, jossa hänet suljetaan ulkopuolelle ”englantilaisuuden” kulttuurisen idean ytimeästä. Näin Jonesin kulttuurinen identiteetti joutuu kyseenalaiseksi.

Archie Jonesin kulttuurisen position ja sitä kautta identiteetin kyseenalaistumisesta avioitumisen jälkeen kertoo myös hänen vapaa-aikansa. O’Connell’s, jossa Archie viettää aikaansa Samad Iqbalin kanssa, on arabi-muslimin omistama pub, jonka kanta-asiakaskunta koostuu siirtolaistaustaisista henkilöistä. Jonesin sosiaalinen verkosto muuttuu avioitumisen yhteydessä; se alkaa koostua englantilaisuuden Toisista muun muassa Jonesin sukulaisten sulkiessa hänet sosiaalisen verkostonsa ulkopuolelle: valkoiseen marginaaliin.

4.2.3 Clara Jones ja kulttuurisen integraation prosessi

Lotta Kähkönen esittää artikkelissaan ”Valkoisuus kriisissä: rotu, sukupuoli ja luokka Joyce Carol Oatesin novellissa ’White Trash’” näkemyksen henkilöahmon kielenkäytön sidonnaisuudesta hänen edustamaansa yhteiskuntaluokkaan (Kähkönen

2003, 86). Kähkösen näkemyksen taustalla vaikuttaa sosiolingvistinen perspektiivi²⁴, jota hän soveltaa kirjallisuudentutkimukseen. *White Teeth*in henkilöhahmojen idiolektit poikkeavat toisistaan ja ovat nähtävissä yhteiskuntaluokan sekä kulttuurisen position symboleina. Henkilöhahmojen idiolektit on representoitu englannin standardikirjakielen vastaisesti tekstin kirjoitusasussa, mikä korostaa henkilöhahmojen aksenttia. Clara Bowdenin henkilöhahmon idiolektissa näkyy voimakkaita muutoksia itsenäistymisprosessin aikana; puhetavassa kasvaa slangisanojen ja kirosanojen osuus. Tämä on nähtävissä eron tekemisenä entisen minän raamatulliseen kuvastoon pohjaavaan puhetapaan.

Avioituessaan Archie Jonesin kanssa Clara ottaa itselleen uuden sukunimen, nimeää itsensä uudelleen omasta tahdostaan, mikä on nähtävä suurena symbolisena muutoksena Claran identiteettiprosessin kannalta. Hän hylkää jamaikalaisen sukunimensä ottaessaan tilalle perienglantilaisen nimen; Clara Bowdenista tulee vaiettua historiaa. Samalla Claran puhetapa kokee voimakkaan muutoksen, kun hän pyrkii poistamaan jamaikalaisen aksentin kielenkäytöstään ja omaksumaan englannin standardikielisen sosiolektin. Claran murtava jamaikalaisaksentti paljastaa hänen maahanmuuttaja-taustansa, joten aksentin poistaminen piilottaa yhden konkreettisesti tunnistettavan eroa tuottavan tekijän. Samaan aikaan Clara aloittaa henkilökohtaisen sivistysprojektin millä ryhtyy omaksumaan länsimaista sivistystä sanakirjojen, historiateosten, iltakoulun ja englantilaisen sanomalehdistön kautta. Myöhemmin Clara siirtyy yliopisto-opintojen pariin. ”Kulttuurisessa identiteetissä on [...] yhtä paljon kyse ’joksikin tulemisesta’ kuin ’jonakin olemisesta’” (Hall 2005, 227). Itsensä uudelleen nimeäminen, idiolektin muutos ja siirtyminen englantilaiseen (eurosentriseen) kulttuuriperinteeseen ovat merkittäviä tekijöitä Clara Jonesin uudistuvan kulttuurisen identiteetin kulmakivinä, jossa entisen minän ja kulttuurisen taustan verhoaminen näkymättömiin ovat mielenkiintoisia tekijöitä henkilöhahmon persoonan ja subjektiivisen identiteetin kannalta.

Dimple Godivala näkee kielen yhtenä hybridisen identiteetin rakentavana kenttänä. Hän toteaa, että yksilöt jotka elävät itselleen vieraassa kulttuuripiirissä pitkän ajanjakson,

²⁴ ”Sosiolingvistiikka on tieteenala, joka tarkastelee kielellistä variaatiota suhteessa sekä paikkaan (sosiaaliseen ja alueelliseen) että aikaan. Sosiolingvistiset tutkimukset tarkastelevat puheen performanssia esimerkiksi yhteiskunnallisen kerrostuneisuuden mallin kautta, joka osoittaa, että puhujan käyttämät variantit ovat sidoksissa hänen edustamaansa yhteiskuntaluokkaan.” (Kähkönen 2003, 104.)

omaksuvat tietynlaisen hybridisen kulttuurisen position, joka rakentuu nimenomaan kielessä (Godivala 2007, 67). Koska kielet sisällyttävät itseensä kulttuurisia realiteetteja, dynaamisen kulttuurisen hybridisyyden rakentuminen edellyttää isäntämaan kielen oppimista (Godivala 2007, 67). Tämä yksilön kielenkäytössä ilmenevä sulautuminen on nähtävissä osittaisen kulttuurisen integraation piirteenä, jossa yksilö kuitenkin säilyttää aina osan ”alkuperäisestä” kulttuuritraditiostaan, mutta jossa integraation prosessi samanaikaisesti tekee mahdottomaksi absoluuttisen paluun tähän aikaisempaan kulttuuriseen identiteettiin. Kulttuurinen hybridisyys on tietynlaista kulttuurista kaksoistietoisuutta, jossa vieraan kulttuurin keskeiset piirteet tulevat omaksutuksi kielenkäytön kautta – osin tiedostamatta. Vieraaseen kulttuuriin ja kieleen sulautuminen muuttaa yksilön tapaa hahmottaa maailmaa, koska kielessä omaksutut (ja siihen piiloutuneet) käsitteet heijastavat vierasta kulttuurista todellisuutta, jonka tuloksena yksilö saavuttaa todellisuuden hahmottamisen tavan, joka on erilainen mutta kuitenkin sidoksissa molempiin asuttamiinsa kulttuureihin (Godivala 2007, 68). Clara Jones omaksuu muun muassa kielessä englantilaista kulttuurista todellisuutta, jonka tuloksena hänen puhetapansa sulautuu englannin standardikieleen. Claran kulttuurinen identiteetti, jonka muutosta puhetavan muutos symboloi, muotoutuu kulttuurisessa integraatiossa hybridiseksi: siinä on jälkensä sekä jamaikalaisesta että englantilaisesta kulttuurista.

Identiteetin rakentumisen yhtenä perustavanlaatuisena tekijänä voidaan nähdä kielellinen paikantaminen eli se, kuinka yksilö paikantaa itsensä kielellisesti ja kuinka muut hänet paikantavat (Eeva 2003, 111). Clara Jonesin länsimaistuvan kulttuurisen identiteetin uudistumisprosessi kietoutuu hänen avioliittoonsa alkuvaiheisiin, jossa kielessä omaksutut kulttuuriset symbolit mahdollistavat Claran uudistuneen position kielellisen paikantamisen. Kielellisen paikantamisen kontekstin kautta nähtynä talo Willesdenissä muodostuu kodin symboliksi, joka sisältää ”johonkin paikkaan kuulumisen” ajatuksen. Clara paikantaa itsensä myös avioliittoinstituution kautta Archien aviovaimona. Kielellisen paikantamisen kontekstissa yhteinen sukunimi, koti ja avioliitto voidaan nähdä yhteenkuuluvuutta tuottavina symboleina. Koti ja perhe muodostavat konkreettisen ominaisuutensa lisäksi Claran ja Archien välille jaetun symbolisen tilan, jossa kahden ihmisen valtakulttuuriin nähden marginaaliset identiteetit halkovat toisiaan. Tätä tilaa vahvistaa Claran ja Archien lapsen Irie Jonesin syntymä, joka tuo myös mukanaan ”isyden” ja ”äitiyden” identiteetit. Archien identiteetin

voimakkain yksittäinen tekijä on juuri isyys, Archie paikantaa itsensä toistuvasti isyyden ja perheen käsitteiden kautta (Smith 2001, 285).

4.2.4 Irie Jones

Irie Jones on Archie ja Clara Jonesin lapsi, jonka henkilöhahmossa näkyy tietty epävakaus kahden merkittävän kulttuurisen identiteetin välillä. Nämä identiteetit kytkeytyvät merkitsijöihin 'mustaihoinen' ja 'valkoihoinen'. Irie Jones identifioituu sukunimestään huolimatta pikemminkin 'mustaan' identiteettiin ja Bowdenien sukuhaaraan kuin isänsä englantilaiseen sukuhaaraan. Tämä johtuu osaltaan sosio-kulttuurisen ympäristön suhtautumisesta henkilön tummaan ihonväriin, mikä asettaa hänet ns. 'mustaan' identiteettiin tämän yksityisestä identifikaatiosta tai heterogeenisestä etnisestä taustasta huolimatta.

Irie Jonesin suhde englantilaiseen kulttuuriseen kontekstiin ja englantilaisuuden ideaan on kompleksinen, mikä nousee esiin hänen suhteessaan "kotimaan" ajatukseen. Irie Jonesille kotimaa käsitteenä on utopia jostakin ympäristön ja yksilön luonnollisesta ykseydestä, paikasta vailla historian rasitteita, joka projisoituu hänen fantasiaansa Jamaikasta paikkana, jonne hänen juurensa juontuvat: kotimaana.

This well-wooded and watered place. Where things sprang from the soil riotously and without supervision, and a young white captain could meet a young black girl with no complications, both of them fresh and untainted and without past or dictated future—a place where things simply were. No fictions, no myths, no lies, no tangled webs—this is how Irie imagined her homeland. Because homeland is one of the magical fantasy words like unicorn and soul and infinity that have now passed into the language. And the particular spell over Irie, was that it sounded like a beginning. The beginningest of beginnings. Like the first morning of Eden and the day after apocalypse. A blank page. (Smith 2001, 332.)

Irie Jonesin hahmossa on jatkuva jännite jonnekin kuulumisen (belonging) ajatuksen ja aktuaalisen elinympäristön välillä. Irie Jonesin Jamaikaan projisoiman kotimaa-utopian kuvaus katkelmassa muistuttaa vahvasti 1700-luvun löytöretkien matkakuvauksia ja niiden Uudesta maailmasta tuottamia idealisoituja fantasioita, joiden keskeiset teemat Hall tiivistää viiteen pääkohtaan.

- a) Kultainen maa, maanpäällinen paratiisi,
- b) yksinkertainen ja viaton elämä,
- c) kehittyneen sosiaalisen järjestyksen ja yhteiskunnan puute,
- d) eläminen puhtaassa luonnontilassa,
- e) avoin seksuaalisuus, alastomuus, naisten kauneus. (Hall 2005, 113.)

Kotimaan utopia tuo konkreettisesti esiin Irien hybridisen aseman sisäisen psykologisen vaikeuden. Utopiassa yhdistyy idealisoituun fantasiaan historiallinen englantilainen perspektiivi, joka korostaa henkilöhahmon positiota kahden kulttuurihistorian välitilassa, ja jonka merkitys on tulkittavissa luonnolliseksi ymmärrettyjen kulttuurien välisten raja-aitojen kyseenalaistumisena. Iriessa vaikuttaa samaan aikaan kaksi historiallista kulttuuritraditiota, joiden orgaaninen symboli henkilöhahmo on heijastaessaan tietynlaista kulttuurista kaksoispositiota. Tällainen kaksoispositio, jossa kaksi toisilleen vastakkaista tai vieraiksi ymmärrettyä historiaa kietoutuu yhteen, on nimenomaan hybridisen identiteetin edellytys ja sen kulttuurisia raja-aitoja kyseenalaistavan tendenssin tuottava voima. Biologinen hybridi, jossa kahden tunnistetun historian ristiriitaisuudet yhdistyvät elävässä tietoisuudessa, kykenee häivyttämään historiallisia kulttuurisia rajoja (Godivala 2007, 76). Biologisen hybridin identiteettiä leimaa dynaamisuus, joka syntyy erilaisten kulttuuristen kenttien asuttamisesta samanaikaisesti ja pysyvästi (Godivala 2007, 76).

Irie Jones ajautuu henkilökohtaiseen ristiriitaan suhteessa länsimaisen naisen kauneusihanteeseen. Tämä kauneusihanne on *White Teeth*issa toisaalta median tuottama kuva, joka ilmentää kaikkia niitä länsimaiselle naiselle ominaisia ja houkuttavaksi koettuja piirteitä jotka sitoutuvat kulttuuriin, mutta se liittyy myös Millat Iqbalisiin. Millatista kehittyy Irielle romanttinen päähänpintymä, mutta tämä ei saa tunteilleen vastakaikua, koska Millatin seksuaalinen mielenkiinto kohdistuu säännönmukaisesti povekkaisiin, hoikkiin valkoihosiin ja vaaleahiuksisiin naisiin, jotka ilmentävät länsimaista kauneusihannetta. Kertoja kuvaa Irien ulkonäköä toteamalla, että Irien kehossa Bowdenin sukuhaaran perimä on selittänyt Jonesin sukuhaaran perimän. Irie kokee ulkoisen olemuksensa riittämättömänä ja pyrkii muokkaamaan itseään länsimaisen kauneusihanteen mukaiseksi. Irie näkee rehevän ruumiinrakenteensa negatiivisena ja länsimaisen kauneusihanteen vastaisena tekijänä. Irielle kehittyy pienimuotoinen fiksaatio laihtumisesta, joka tiivistyy kohtaukseen, jossa Irie kokee

näkemänsä mainoksen puhuttelevan häntä. ”LOSE WEIGHT TO EARN MONEY”, lukee mainoksessa [lihavointi alkuperäinen](Smith 2001, 221). Mainos rinnastaa rahan ja laihuuden toisiinsa. Irie, joka on tukeva ja köyhä, kokee itsensä rumaksi ja riittämättömäksi länsimaisen kauneusihanteen rinnalla.

Irien surullinen pyrkimys muuttaa itseään länsimaisen kauneusihanteen mukaiseksi ilmentää samaan aikaan sekä kulttuurisidonnaisten esteettisten ihanteiden voimaa yksilön minä-kuvan tuotannossa, että toteutumattoman rakkauden voimaa yksilön tekojen motivaationa. Irie pyrkii muokkaamaan ulkoista olemustaan myös hiustensa kautta. P.K.’s Afro Hair: Design and Management -kampaamossa Irie on yksi monista tummaihoisista naisista, jotka haluavat itselleen suorat hiukset kiharien hiuksiensa sijaan. Hoito on kivulias, seuraava katkelma kuvaa hiusten suoristamista sodaksi.

Here, the impossible desire for straightness and ”movement” fought daily with the stubborn determination of the curved African follicle; here ammonia, hot combs, clips, pins, and simple fire had all been enlisted in the war and were doing their damndest to beat each curly hair into submission (Smith 2001, 229).

*White Teeth*in maailmassa Irie ei siis ole ainoa länsimaisen kauneusihanteen mukaiseksi itseään muuttava henkilö. Ilmiö kuvataan hyvin yleiseksi tummaihoisten naisten keskuudessa. Kysymys yksilön muutoksesta kulttuurisidonnaisen kauneusihanteen mukaiseksi voidaan tulkita myös kulttuurisen integraation metaforana ja kritiikkinä kulttuureissa enemmän tai vähemmän implisiittisenä vallitsevaa symbolisen ykseyden rajoittavaa ajatusta vastaan: ”And sometimes you’d give the hair on your head to be the same as everybody else” (Smith 2001, 237). Kulttuurisidonnaisen kauneusihanteen lisäksi erilaiset kulttuuriset ideaalit, joiden vaatimuksia yksilöt kunnioittavat elämässään enemmän tai vähemmän, voivat toimia negatiivisena tekijänä yksilön persoonan kannalta: ne tuottavat velvoitteita, jotka rajoittavat yksilön olemista. Tämä tulee esiin kertojan kuvatessa hiuksien rakennetta suoristushoidon tuloksena. Kirjaimellisen merkityksen ohella katkelman metaforinen merkitys paljastuu kun hius nähdään ihmisen symbolina.

”They all came out straight or straight enough. But they also came out dead. Dry. Splintered. Stiff. All the spring gone. Like the hair of a cadaver as the moisture sweeps away.” (Smith 2001, 230.)

Irie Jonesin hiusten suoristus-operaatio epäonnistuu surkeasti, ja hän menettää omat hiuksensa. Asia pyritään korjaamaan istuttamalla Irien jäljellejääneisiin lyhyisiin hiuksiin intialaisen naisen suorat hiukset, jotka nainen myi köyhyytensä vuoksi. Irie suhtautuu ajatukseen korvaavien hiusten liittämistä omiinsa kielteisesti, koska näkee ne tekohiuksina eli korvikkeina. Tähän kampaaja reagoi vetoamalla hiusten luonnollisen alkuperään: ”It’s not fake. It’s real. And when it’s on your head it’ll be your real hair.” (Smith 2001, 232.) Irien, joka on biologinen hybridi, hiuksiin istutetaan liiman avulla hiukset, jotka eivät ole hänen omansa. Tämä muistuttaa suoraan kasvitieteellisestä hybridisyydestä, jonka tuottamisen yksi metodi on liittää esimerkiksi saman kasvilajin kahden eri lajikkeen eläviä osia toisiinsa. Tällaista liittämistä tai liitosta kuvataan englannin kielessä sanalla ’graft’ (The Oxford English Dictionary). Sana ’graft’ merkitsee suomeksi siirtää, istuttaa, ympätä (Englanti-Suomi suursanakirja). Sanalla on muitakin merkityksiä, jotka liittyvät pääasiassa orgaaniseen maailmaan. Sanaa graft käytetään mm. kuvaamaan elävän kudoksen siirtämistä organismista toiseen tai organismin osasta toiseen, eli sen yksi merkitys on siirre (The Oxford English Dictionary). Kirjallisuusteoriassa sana graft on tuttu erityisesti Jacques Derridan teoriasta. Derrida tarjoaa tekstien logiikan malliksi graftingin (eli siirtämisen, liittämisen, ympäämisen) ajatusta: teksteissä yhdistyvät graftingin ajatukseen grafeemit, lisäämisen erilaiset prosessit ja merkityksen leviämisen strategiat (Culler 1985, 134). Derrida näkee tekstuaalisen graftingin ja kasvitieteellisen graftingin toisiinsa nähden analogisessa suhteessa (Culler 1985, 134). Jonathan Culler toteaa kuitenkin graftingin ajatuksesta Derridaa seuraten, että tekstuaalinen grafting vaatii oman typologiansa, koska tekstien voidaan nähdä rakentuvan täysin lisäämisen ja liittämisen eli graftingin ajatukselle (Culler 1985, 135). Irien hiuksiin liitetyt vieraat hiukset yhdistävät hänessä laveasti ajatellen kolme *White Teethin* kuvaamaa kulttuuritraditiota. Irie repii vieraat hiukset irti omista hiuksistaan, koska tuntee minuutensa katoavan hiuksiensa myötä. Vieras luonnon hius ei ole osa häntä itseään vaikka onkin tietyissä mielessä ”aitoa”; se on korvike. Hius-operaatio, jossa vieras hius liitetään osaksi Irien hiusta tuottaa tietynlaista hybridiyttä ja on samaan aikaan itse hybridisyyden metafora. Biologisen hybridisyyden suhteellinen luonne tulee (Irien hiuksien kautta) konkreettisesti esiin, kun sitä ajatellaan sanan ’graft’ merkityksien valossa. Laveasti ajateltuna hybridisyyttä on kaikenlainen liitos kahden osan tai aineksen välillä, erityisesti jos kyseessä on orgaaninen aines. Hybridisyyden merkitsijän taustalla vaanii relativismin vaara.

5 ENGLANTILAISUUDEN KONSTRUKTIO

Tässä luvussa käsittelen *White Teeth*issa esiintyviä henkilöihahmoja, jotka heijastavat englantilaista kansallista identiteettiä. Chalfenin perheen lisäksi tätä identiteettiä teoksessa edustavat muutamat sivuhenkilöt. Aluksi esittelen kuitenkin teoksen karikatyyrisiä sivuhenkilöihahmoja käyttäen lukutapaa, jossa tulkitsen henkilöihahmoja diskursiivisina merkitsijöinä.

5.1 Karikatyyriset henkilöihahmot diskursiivisina merkitsijöinä

Teoksessa esiintyy muutamia sivuhenkilöitä joita voidaan luonnehtia E. M. Forsterin termein litteiksi. Tällaiset henkilöihahmot eivät kehity tarinan edetessä, ovat merkitykseltään marginaalisia, usein karikatyyrisiä ja ilmentävät yhtä ideaa tai ominaisuutta (Forster 1963, 75). Smith käyttää *White Teeth*in analeptisessä toisen maailmansodan loppua kuvaavassa tekstijaksossa kolmea voimakkaasti karikatyyristä henkilöihahmoa, joilla on kuitenkin vahva – joskin satiirinen – symbolinen merkitysensä edustamansa maan ilmapiirin merkitsijöinä.

It was April I, 1945. Archie Jones was the driver of the tank, Samad was the radio operator. Roy Mackintosh was the co-driver, Will Johnson was crunched on a bin as the gunner, and Thomas Dickinson-Smith was sitting on the slightly elevated chair, which, even though it squashed his head against the ceiling, his newly granted captaincy would not permit his pride to relinquish. (Smith 2001, 72.)

White Teeth kuvaa Roy Mackintoshin koko taisteluyksikön kahdeksankymmenen sotilaan edustajana. Mackintoshin hahmoon tiivistyvän rasistisen asenteen voidaan ajatella toimivan laajemman joukon diskursiivisena merkitsijänä. Mackintosh suhtautuu avoimen rasistisesti Samad Iqbaliin huolimatta siitä tekijästä, että he taistelevat molemmat Britannian armeijassa. “Shut it, Sultan, you poof,” said Roy, who hated Samad and his poncey-radio-operator-ways” (Smith 2001, 73). Mackintosh suhtautuu Iqbalin lisäksi avoimen halveksuvasti yksikkönsä johtajaan, kapteeni Dickinson-Smithiin, johtuen tämän homoseksuaalisuudesta ja yläluokkaisesta taustasta. Mackintoshin vihamielinen suhtautuminen kapteeni Dickinson-Smithiin on tulkittavissa englantilaisen yhteiskunnan voimakkaana jakautumisena yhteiskuntaluokkiin ja näiden luokkien välisen vihamielisen suhteen kuvauksena.

Will Johnsonin hahmo ilmentää voimakasta kansallistunnetta, joka on yhteydessä nationalistiseen diskurssiin. ”Will Johnson, who was a bit simple, took off his cap as he always did when someone said ’British’”(Smith 2001, 73). Kapteeni Thomas Dickinson-Smithin hahmo on kolmesta karikatyyrihahmosta ristiriitaisin.

Dickinson-Smith was no soldier. And certainly no commander, though commanding was in his genes. Against his will he had been dragged out of his father’s college, shaken free of his father’s gown, and made to Fight a War, as his father had. And his father before him, and his father before him, ad infinitum. Young Thomas had resigned himself to his fate and was engaged in a concerted and prolonged effort (four years now) to get his name on the ever-extending list of Dickinson-Smiths carved on a long slab of death-stone in the village of Little Marlow, to be buried on top of them all in the family’s sardine-can tomb that proudly dominated the historic churchyard.

Killed by the Hun, the Wogs, the Chinks, the Kaffirs, the Frogs, the Scots, the Spics, the Zulus, the Indians (South, East and Red), and accidentally mistaken for a darting okapi by a Swede on a big-game hunt in Nairobi, traditionally the Dickinson-Smiths were insatiable in their desire to see Dickinson-Smith blood spilled on foreign soil. And on the occasions when there wasn’t a war the Dickinson-Smiths busied themselves with the Irish Situation, a kind of Dickinson-Smith holiday resort of death, which had been going since 1600 and showed no sign of letting up. But dying’s no easy trick. And though the chance to hurl themselves in front of any sort of lethal weaponry had held a magnetic attraction for the family throughout the ages, this Dickinson-Smith couldn’t seem to manage it. Poor Thomas had different kind of lust for exotic ground. He wanted to know it, to nurture it, to learn from it, to love it. He was a simple nonstarter at the war game. (Smith 2001, 76-77.)

Dickinson-Smithin sukuhistoria viittaa imperialismiin aikakauteen ja imperialistiseen diskurssiin. Katkelmassa mainitaan useiden Britannian siirtomaiden kansojen rassistiset nimitykset, mikä viittaa kulttuuriseen ylemmydentuntoon ja imperialismiin rassistisuuteen, joka kärjistyi huippuunsa kolonialismin aikana. Katkelma viittaa myös Britannian ja Irlannin väliseen pitkäaikaiseen ja veriseen konfliktiin, joka esiintyy viittauksena muutamia kertoja *White Teeth*in tarinassa. Dickinson-Smithin henkilökuva ja sukuhistoria on esitetty kärjistetyn sarkastisesti, kuitenkin kuvauksen taustalla vaikuttaa imperialismiin valloitusotien verinen historia. Dickinson-Smithin satiirinen kuvaus sukupuun viimeisenä edustajana kuvaa imperialistisen diskurssin irrationaalisenä ilmiönä ja asettaa sen osaltaan naurunalaiseksi: imperialismiin varjostama pyrkimys hallita kansakuntia rinnastetaan itsetuhoisuuteen. Dickinson-Smith kuolee (ja täyttää näin sukuvelvollisuutensa) Mackintoshin ja Johnsonin ohella hyökkäyksessä Churchill-tankkiin, tosin ei vihollisen luodeista. ”It appeared that Thomas Dickinson-Smith had, as his attacker moved toward him, turned from his allotted fate and shot himself in the face. The only Dickinson-Smith to die by English hands.”(Smith 2001, 78.) Dickinson-Smithin kuolema toisen maailmansodan lopussa voidaan tulkita brittiläisen imperialismiin luhistumisena. Toisen maailmansodan

päätyessä kolonialistinen järjestys purkautui lopullisesti monien siirtomaiden aloitettua itsenäistymisprosessin.

5.2 Sotaveteraani J.P. Hamilton ja historian jälki

J. P. Hamilton on *White Teeth*in marginaalinen sivuhenkilö, joka esiintyy tarinassa vain yhden kerran. Irie Jones ja Iqbalin kaksospojat ovat hyväntekeväisyysvierailulla koulunsa puolesta vanhan sotaveteraanin luona. Hamilton kertoo lapsille sodan mielettömyyttä heijastavan groteskin sotakuvauksen, johon viittasin johdannossa avatessani teoksen nimeen kietoutuvia merkityksiä.

Hamiltonin hahmossa näkyvät syvään juurtuneen rasistisen kielenkäytön konventiot, jotka palautuvat koloniaalisen maailmanjärjestyksen kuvastoon. Nämä konventiot toimivat englantilaisuuden kulttuurisen kategorian rajanmuodostuksen strategiana, jossa ihonväri toimii kulttuurisena merkitsijänä. Hamilton, vanha sotilas, kieltää myös sen historiallisen tosiasian, että toisen maailmansodassa Britannian armeijassa taisteli siirtomaiden väestöä. Tämä viitanee kritiikkinä sitä yleistä länsimaista käsitystä kohtaan, jossa toinen maailmansota nähdään ennen kaikkea eurooppalaisten kansojen sotana, USA:n ja Japanin keskinäisten sotatoimien ohella. Hamiltonin näkemys viittaa myös kulttuuriseen ylemmydentuntoon, englantilainen väestö ei hänen näkemyksensä mukaisesti kaipaa apua sodissaan, ei ainakaan ei-valkoisilta kansoilta.

“My dad was in the war. He played for England,” piped up Millat, red-faced and furious.

“Well, boy, do you mean the football team or the army?”

“The British army. He drove a tank. A Mr. Churchill. With her dad,” explained Magid.

“I’m afraid you must be mistaken,” said Mr. Hamilton, genteel as ever. “There were certainly no wogs as I remember—though you’re probably not allowed to say that these days, are you? But no...no Pakistanis...what would we have fed them? No, no,” he grumbled, assessing the question as if he were being given the opportunity to rewrite history here and now. “Quite out of the question.” (Smith 2001, 144.)

Katkelma viittaa ruokaan kulttuurisena tunnusmerkkinä. Hamiltonin retoriikassa ruoka on kulttuurinen merkitsijä, englantilainen ruoka ei Hamiltonin mukaan sovi pakistanilaisen ravinnoksi. Kuitenkin siirtolaistaustaiset henkilöt hallitsevat *White Teeth*in maailmassa ravintola-alaa, englantilainen ruoka on sivuutettu vieraiden maiden ruokakulttuurien tieltä. Tällä tekijällä on symbolinen merkityksensä, joka kuvaa

vanhojen kulttuuristen merkitsijöiden murtumista *White Teeth*in maailmassa.

5.3 Chalfenit englantilaisuuden edustajina

Chalfenin perhe on sosiaalisista ympäristöistä eristäytynyt tiivis ja liberaali akateeminen perhe, jossa freudilaisuus on eksplisiittisesti läsnä eritoten perheen äidin, Joyce Chalfenin henkilössä. Chalfenin perheessä vaikuttava freudilaisuus viittaa sen lähes muoti-ilmiöksi luonnehdittavaan suosioon Keski-Euroopan keskiluokkaisissa yhteisöissä 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Chalfenien näkemys edustamastaan keski-luokasta ”älyllisesti kehittyneinä Valistuksen perillisinä” viittaa tiettyyn kulttuuriseen ylemmydentuntoon, ”In the Chalfen lexicon the middle classes were the inheritors of the enlightenment, the creators of the welfare state, the intellectual elite, and the source of all culture” (Smith 2001, 359). Chalfenin perheen kulttuurisesta ylemmydestä – suorastaan itseriittoisuudesta – kertoo sekin, että he käyttävät perheensä maailmankatsomuksesta omaa käsitettään: chalfenismia.

5.3.1 Kulttuurinen ylemmyys

Chalfenin perheen kulttuurisen ylemmydentunteen kautta esiin nousee muutamia kolonialiaalisen maailmanjärjestyksen jälkiä uusintavia stereotyyppejä. Tämä kulttuurinen ylemmyys tulee ilmi esimerkiksi Joyce Chalfenin ja Clara Jonesin välisessä keskustelussa, jossa Joyce asettaa itsensä hierarkkisesti Clاراa korkeammalle tasolle: Joyce sinuttelee Clاراa, muttei anna lupaa sinutella itseään. Tällainen asetelma muistuttaa koloniaalisesta järjestyksestä, jossa pojittelu ja työttöly oli valkoisen miehen diskursiivinen ylemmyydenosoittamisen tapa, samoin kuin se että valkoisia piti nimittää herraksi tai rouvaksi. Chalfenien perheessä näkyy myös selkeästi essentialistinen kulttuurikäsitys, Joyce ei kykene mieltämään Irie Jonesia ja Millat Iqbalia englantilaisiksi, syynä on ihonväri kulttuurisen tunnusmerkinä.

“[Y]ou look very exotic. Where do you come from, if you don’ mind me asking?”

“Willesden,” said Irie and Millat simultaneously.

“Yes, yes, of course, but where *originally*?”[...]

“Whitechapel,” said Millat, pulling out a fag. “Via the Royal London Hospital and the 207 bus.” (Smith 2001, 265.)

Iqbalin perhe ajautuu törmäyskurssille suhteessa Chalfenin perheeseen. Konfliktin taustalla on Millat Iqbalin ja Irie Jonesin hetkellisesti läheinen suhde Chalfenin perheeseen, henkilöhahmot saavat koulunsa rehtorilta rangaistuksen huonosta käytöksestä (marihuanan polttaminen), joka tarkentuu ylimääräiseksi tukiopetuksi Chalfenien taloudessa. Iqbalin perheen matriarkka Alsana suhtautuu hyvin negatiivisesti tukiopetukseen, taustalla näkyy koloniaalisen maailmanjärjestyksen aave ja valkoisen miehen sivistystehtävä: “The English are the only people,” she would say with distaste, “who want to teach you and steal from you at the same time” (Smith 2001, 295).

Chalfenien perheessä ilmenevä älyllinen ylemmydentunto kietoutuu akateemiseen menestykseen. Yliopistollinen koulutus, nimenomaan luonnontieteiden saralla, merkitsee Chalfeneille älykkyyttä (niin sanotut ”kovat tieteet” ovat Chalfenin perheessä arvostettuja, kun taas ihmistieteet ovat yleinen vitsailun aihe). Tällainen konservatiivinen näkemys nousee selkeästi esiin Chalfenien päivälliskutsuilla, vieraana Alsana Iqbalin siskontyttö, Neena Begum naispuolisen elämänkumppaninsa kanssa.

“I know you’re not the most academic family in the world.” [...]

“You seem awfully certain of your intellect, Mr. Chalfen.”

“Shouldn’t I be? I am terribly clever, you know.” [...]

“I can’t help thinking,” said Marcus, unheeding, “that a Chalfen man and an Iqbal woman would be a hell of a mix. Like Fred and Ginger. You’d give us sex and we’d give you sensibility or something. Hey? You’d keep a Chalfen on his toes—you’re as fiery as an Iqbal. Indian passion. Funny thing about you’re family: first generation are all loony tunes, but the second generation have got heads just about straight on their shoulders.”

“Umm, look: no one calls my family loony, OK? Even if they are. *I’ll* call them loony.”

“Now, you see, try to use the language properly. [...] It’s a small thing, but we can all understand each other better when we don’t abuse terms and phrases.”

Then, [...] Joyce’s mouth opened and for some inexplicable reason this came out: “Do you use each other’s breasts as pillows?” (Smith 2001, 289-290.)

Marcus Chalfenin ylemmydentunnosta kielivä asenne loukkaa Neena Begumia monella tasolla. Stereotyyppisen tiedon syvälle juurtuneesta merkityksestä kertoo seksuaalista stereotypiaa ilmentävä Chalfenin näkemys Iqbaleista ja laajemmin intialaisista ”eksoottisen tulisina” yksilöinä. Joyce Chalfenin kysymys taas viittaa seksuaalivähemmistöjen syrjintään. Lyhyt katkelma sisältää monia kulttuuriseen rajanmuodostukseen viittaavia strategioita, jotka sulkevat Chalfenit ja Iqbalin-Begumin sukuhaaran erilaisiin kulttuurisiin kategorioihin, joiden keskinäisestä hierarkkisesta asemasta ei tässä tapauksessa ole epäselvyyttä.

Marcus Chalfen ilmentää yksiulotteisesti virittynyttä älykkyyttä, minkä arvovaltaa nakertaa hänen stereotyyppisesti latautunut konservatiivinen maailmankuvansa. Erityisen voimakkaana erityispiirteenä Chalfenin näkemyksessä ilmenevät kolonialistisesta järjestyksestä kumpuavat seksuaaliset stereotyyppit. Irie Jones, joka työskentelee *White Teethin* tarinan loppuvaiheessa Chalfenin avustajana, joutuu seksuaalistereotypian kohteeksi Chalfenin kirjeessä Magid Iqbalille. Irie Jonesiin kohdistuva älyllinen väheksyminen ja fyysisen työn soveliaisuuden korostaminen muistuttavat suoraan kolonialismin asetelmasta.

You'll like her: she's a bright girl and she has the most tremendous breasts...[...] she's sharp in a way, but it's the menial work, the hard grafting, that she's good at—she'd make a lab assistant maybe, but she hasn't any head for concepts, no head at all (Smith 2001, 305).

Käsitteellinen ajattelu rinnastettiin koloniaalisessa järjestyksessä valkoisen rodun ominaisuudeksi. Älykkyyden abstrakti alue oli valkoiselle miehelle ominainen kenttä, kun taas tummaihoiset ihmiset katsottiin (osana luontoa) kyvyttömiksi abstraktiin ajatteluun. Tämä asetelma oli jälleen yksi pseudotieteellinen perustelu moraalisesti kestäättömälle koloniaaliselle järjestykselle.

5.3.2 Perheen sisäinen hajautuminen

Käsitteellisen ajattelun merkityksen korostaminen on voimakkaasti läsnä Chalfenin perheessä, jossa psykoanalyysi toimittaa satiirisesti lähes uskonnollista virkaa. Erityisesti Joyce Chalfen tulkitsee yksilöiden käyttäytymistä psykoanalyysin kautta, jakaen puolihuolimattomasti yksinkertaistavia henkilöiden olemusta leimaavia totuuksia psykoanalyysin terminologiaa pahoinpidellen. Joyce Chalfen kuvataankin kasvatukseen erikoistuneena henkilönä. Hän on eritoten puutarhanhoidon asiantuntija, jonka lastenkasvatuksellista onnistumista (erityisesti suhteessa Millat Iqbaliiin) *White Teeth* kuvaa ironisesti rinnastamalla Joycen tuhohyönteiseen.

Thrips have good *instincts*: essentially they are charitable, productive organisms which help the plant in its development. Thrips *mean well*, but thrips go too far, thrips go beyond pollinating and eating pests; thrips begin to eat the plant itself, to eat it from within. (Smith 2001, 263.)

Analogia Joyce Chalfenin ja ripsiäisen (thrip-hyönteisten suomenkielinen yleisnimitys)

välille muodostuu Joycen käyttäytymisen kautta. Millat Iqbal, josta kehittyy Joyce Chalfenille pakkomielle, näyttäytyy hänelle ADHD:n vaivaamana, vaikeista perheoloista tulevana yksilönä, joka Joycen näkemyksen mukaan voisi pelastua psykoanalyysin keinoin itsetuhoisesta elämäntavastaan. Joyce tarkoittaa hyvää pyrkiessään auttamaan Millatia, muttei onnistu kuin pahentamaan Millatin suhdetta vanhempiinsa. Millatin uskonnollisuus on asia, jota Joyce ei kykene käsittämään. Islam ja Millatin edustaman muslimikulttuurin ehdottomuus näyttäytyvät Joycelle täysin tunnistamattomina asioina, jotka hän tulkitsee vahingoittuneen psyyken reaktioiksi. Henkilöhahmojen keskinäinen suhde kuvaa satiirisesti länsimaisen ihmisen pyrkimystä tulkita islamilaista maailmaa oman epistemologisen maailmankuvansa kautta, saavuttaen parhaassa tapauksessa karkeasti yleistäviä huomioita.

Joyce Chalfenin turhaan Millatiin kohdistama pakkomieltainen huolenpito, jonka taustamotiivina on seksuaalinen himo, repii Chalfenien perheen sisäistä harmoniaa. Lisäksi Magid Iqbalin paluu ja työskentely Marcus Chalfenin PR-konsulttina suuntaa Marcusin huomion perheestään enenevässä määrin työhönsä ja Magidiin, jota hän pitää ”sielunveljensä”. Joyce vieraantuu aviomiehensä, mutta huomionarvoisinta perheen hajoamisessa on Joshua Chalfenin reaktio, jota *White Teeth* keskittyy tarinan lopussa kuvaamaan tarkemmin. Joshua Chalfenin suhdetta äitiinsä voidaan kuvata murrosiän oidipuskompleksina, jolla tarkoitetaan pojan halua äitinsä yksityisomistukseen ja siitä syntyvää mustasukkaisuutena isää kohtaan, jonka taustalla on pelko siitä, että isä jota hän pohjimmiltaan kunnioittaa ja rakastaa, rankaisee häntä armottomasti (Stafford-Clark 1971, 90). Freudin mukaan oidipuskompleksin syntyminen juontaa varhaiseen lapsuuteen. Lapsuudessa syntyvän oidipuskompleksin rakenne on sama kuin murrosiän kompleksin: poikalapsi alkaa suhtautua erityisen hellästi äitiinsä, jota hän pitää omanaan ja jonka omistamisesta sekä huomiosta hän kilpailee isänsä kanssa (Freud 1981, 178). Tyttölapsen oidipuskompleksissa tytön huomio kohdistuu isäänsä. Joshuan kilpailijana äitinsä huomiosta ei kuitenkaan ole hänen isänsä, vaan Millat Iqbal, perheen ulkopuolinen henkilö. Millat valtaa Joyce Chalfenin mielessä kaiken huomion ja Joycen pakkomielle Millatiin alkaakin näkyä neuroottisena käyttäytymisenä. Esimerkiksi talon puhelinta ei saa käyttää, koska Millat saattaa yrittää soittaa juuri silloin. Joshua Chalfen, joka kokee äitinsä hyljänneen hänet, irtautuu perheestään ja liittyy anarkistiseen eläinaktivistiryhmä FATE:en (Fighting Animal Torture and Exploitation), joka vastustaa Marcus Chalfenin työtä geeniteknologian parissa. Stafford-Clark jatkaa

murrosiän oidipuskompleksista, että ”nuorukainen omaksuu kapinallisen asenteen ja esittää haasteita vanhempiensa arvovallalle, usein nimenomaan isänsä auktoriteetille” (Stafford-Clark 1971, 90). Joshuan toiminnan taustamotiivina näyttäytyy epätoivoinen rakkaus aktivistiryhmän johtavassa asemassa olevaa naista kohtaan, jonka ulkonäkö muistuttaa häiritsevästi nuorta Joyce Chalfenia. Joshuan hakeutuminen eläinaktivistiryhmään voidaankin osaltaan lukea äidin korvaamisena. Joshuan äiti-suhteen häiriytyneisyyttä alleviivaa hänen aktivistiryhmän johtavaan naiseen Joelyyn kohdistama yltiömäinen ja vaille täyttymystä jäävä seksuaalisuus. Mikäli oidipuskompleksiin viittaavat piirteet Joshua Chalfenin reaktiossa jätetään huomiotta, näyttäytyy hänen heräävä seksuaalisuutensa asiana, jolla on voima erottaa hänet entisestä minästään. Hänen huomionsa, joka aiemmin keskittyi pitkälti perheen piiriin, suuntautuu nyt ulkomaailmaan.

*White Teeth*in tarinan lopussa Joshua Chalfen ajautuu ristiriitaan, joka koskettaa ennen kaikkea hänen suhdettaan isäänsä. Onko uskollisuus perhettä vai aatetta kohtaan ensi sijalla? Joshuan ristiriita muistuttaa Millat Iqbalin kamppailua omassa uskossaan. Uskollisuuskysymys ilmentää Joshuan identiteetin ristiriitaista tilaa englantilaisuuden kategorian sisällä, mikä on osaltaan nähtävissä kansallisten kulttuurien sisäisen ristiriitaisuuden kuvauksena. Joshua Chalfen ajautuu pohjattomaan paradoksiin valitessaan ideologiansa mukaisen toimintatavan, joka ei välttämättä ole hänen omansa, vaan liikkeen johtavan naisen ideologiasta kumpuava toimintatapa. Joshua erottaa itsensä symbolisesti perheestään, joka ilmenee konkreettisesti voimakkaana kritiikkinä perheen traditioita, kuten sunnuntaiateriaa (jolla tarjoillaan lihaa) kohtaan. Lisäksi Joshuan perheestään eroamisen taustalla voi olla implisiittisenä tekijänä jonkinlainen etäinen suhde juutalaisuuteen, hänen etunimensä etymologia viittaa juutalaiseen kulttuuriin sukunimen ohella. Chalfenin suku on taustaltaan puolalaista Chalfenovskyn sukua. Marcus Chalfenin työ muistuttaa etäisesti eugeniikkaa, mikä olisi räikeässä ristiriidassa juutalaiseen taustaan nähden. Chalfenin perheessä suvun etnisellä taustalla ei kuitenkaan ole mainittavaa merkitystä; juutalaisuus on korvautunut chalfenismilla, joka on sekoitus tieteellistä positivismia, konservatiivista kulttuuri-elitismiä, itseriittoisuutta ja freudilaisuutta. Joshua liittyy isänsä työn vastustajiin. Hän ryhtyy suunnittelemaan isänsä työn julkaisutapahtuman sabotointia ja kieltää jäsenyytensä Chalfenin perheessä. Tämä on tulkittavissa isän kieltämisenä, jonka taustalla on kuitenkin toive saada isän kadonnut huomio kiinnitettyä takaisin itseensä, perheen

esikoispoikaan. Kuitenkin kertojan kuvatessa Joshuan sisäisyyttä, ilmenee, ettei tämä täysin ymmärtänyt mikä subjektiivinen merkitys hänen liittymisellään isänsä työtä vastustavaan ryhmään on. ”But he had never felt that he’d betrayed his father—the weight of what he was doing never really hit him—until he heard Chalfenism ridiculed out of Crispin’s mouth” (Smith 2001, 409). Joshuan uskollisuus perhettään kohtaan saa tämän epäilemään ratkaisuaan. Epätietoisuus, jonka uskollisuuskysymys Joshuassa synnyttää, voidaan nähdä tiivistyvän hänen isä-suhteeseensa. Joshuan suhde isäänsä ei ole kuten Millatin suhde Samadiin, joka perustuu Millatin pettymykselle omaan isäänsä ja pyrkimykselle olla tätä parempi ja puhtaampi muslimi. Tarinan loppu osoittaa, että Joshua arvostaa isäänsä, mutta kokee pettäneensä perheensä.

White Teeth romaanin loppu, jossa Joshua Chalfen muuttaa puolisonsa Irie Jonesin ja tämän isoäidin Hortense Bowdenin kanssa Jamaikalle, saattaa päätökseen kulttuurien ja erilaisten historioiden sulautumisen tematiikan. Irie Jones, Clara ja Archie Jonesin lapsi, on raskaana. Tulevan lapsen biologinen isä on joko Millat tai Magid Iqbal. Asiasta ei voi saada selvyyttä edes isyystestin avulla, koska Iqbalin kaksospojilla on sama DNA. Joshuasta on tullut Irien puoliso ja näin ollen tulevan lapsen kasvatti-isä. Irien lapsessa liittyvät kolme *White Teethin* kuvaamaa erilaista historiaa symbolisesti yhteen.

6 PÄÄTÄNTÖ

Olen keskittynyt analyysissäni kulttuurisen rajanmuodostuksen strategioihin suhteessa romaanin *White Teeth* henkilöhahmoihin. Olen pyrkinyt tuomaan esiin kulttuurisen rajanmuodostuksen historiallisen ulottuvuuden. Kulttuurit kantavat muassaan jälkiä menneiden sukupolvien maailmankatsomuksista ja laajemmista historiallisista asetelmista esimerkiksi stereotyypeissä.

Kulttuuristen rajojen syntyminen on tuotettu tietynlaisia esittämisen konventioita käyttäen, ja näiden konventioiden tuottama ”tieto” on pyritty luonnollistamaan, siis jähmettämään aloilleen staattiseksi rakenteeksi, joka turvaa kulttuurien keskinäisen valtasuhteen. Tällainen luonnollistettu tieto, jota olen analyysissäni nimittänyt essentialistiseksi kulttuuri- ja etnisyyksikäsitteeksi (ja joka voi ilmentyä implisiittisesti syvällä ihmisen tietoisuudessa), asettuu kulttuurisen rajanmuodostuksen välineenä kyseenalaiseksi siirtolaistaustaisten yksilöiden kokemuksesta kumpuavan hybridisen kulttuurisen identiteetin myötä. Hybridisyys kykenee haastamaan luonnolliselta vaikuttavat rajat.

Hybridisyys asettuu kohdetekstissäni vastustamaan essentiaalisia kulttuurisia rajoja, muttei kykene laajamittaisesti haastamaan stereotyyppisten esittämisen konventioiden rasistisuutta. Tämä rasistisuus voi elää todella syvään juurtuneena kulttuuriyhteisön jäsenien tietoisuudessa, kuten esimerkiksi Marcus Chalfenin henkilöhahmo osoittaa. Hybridisyyden ja essentiaalisen kulttuurikäsitteiden välinen dialogi on hyvin monisyinen, ja olen pyrkinyt nostamaan esiin tämän dialogin lukuisia puolia kohdetekstin analyysin myötä.

Kulttuurintutkimuksellisenä käsitteenä hybridisyys, jonka rooli on analyysini välineenä hyvin keskeinen, näyttäytyy käyttökelpoisena ja uudella tavalla vanhoja ajattelun rakenteita kyseenalaistavana konstruktiona, jonka sovellettavuus tutkimukseen on käsitteen kontekstualisoinnista riippuen hedelmällinen tai yleistävä. Omassa analyysissäni olen pyrkinyt käsittelemään hybridisyyttä kriittisesti. Käsite on mielestäni tuottanut positiivisia tuloksia, jotka eivät käy kohdetekstin henkeä vastaan. Hybridisyyden kautta saavutetut tulokset eivät pyri jähmettämään yksilöitä tai

henkilöhahmoja johonkin staattiseen kulttuuriseen identiteettiin. Staattiset identiteetit näyttävät analyysini myötä rakentuvan essentialistisissa kulttuurikäsitelyissä.

Hybridisyyden kenttä – abstrakti alue jossa kaksi toisilleen lähtökohtaisesti vierasta traditiota kohtaa synnyttäen uudenlaisen synteettisen tilan – on hyvin laaja. Joel Kuortin ja Jopi Nymanin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition* esiintyvät hybridisyyden paradigman viimeisimmät teoreettiset ja käytännön sovellukset, joita olen seurannut analyysissäni. Teoksen artikkelit ovat tarjonneet analyysini argumentaatiolle teoreettisia apuvälineitä, joita ilman analyysini tulokset olisivat jääneet vähemmän kattaviksi.

Tutkielmani käyttämä teoreettinen viitekehys on kokonaisuudessaan massiivinen, analyysini käsitteitä myöten. Vaikeuksia työprosessissa synnytti laajojen käsiteapparaattien hallinta. Erityisesti analyysin rajaaminen tiukasti kohdetekstin tasolle näyttäytyi ajoittain ongelmallisena, koska käyttämäni käsitteet kantavat muassaan erilaisia kulttuurisidonnaisia merkityksiä ja tuntuivat synnyttävän jatkuvasti uusia kysymyksiä, joille olisi helposti voinut omistaa lukuisia alalukuja. Tutkielmassa käyttämäni kulttuurin määritelmät ovat varsin perinteisiä, kun taas Stuart Hallin kulttuuriteoria on varsin tuore. Aika ajoin kulttuurin määritelmien ja käyttämäni kulttuuriteorian välille uhkasi syntyä sisäinen ristiriita. *White Teeth* kuvaa 1900-luvun lopun Englannin kulttuurista murrosta ja vanhojen kulttuuriajattelun rakenteiden kyseenalaistumista, joten tietynlainen kulttuurikäsitelyjen sisäinen ristiriita on läsnä myös kohdetekstissä, kuten olen pyrkinyt osoittamaan. Olen pyrkinyt ratkaisemaan tutkielmani kulttuurimääritelmiä uhkaavan sisäisen ristiriidan käyttämällä rajaavaa näkökulmaa asettaen mielessäni jatkuvasti etusijalle käsitteiden sovellettavuuden kohdetekstiini, kohdetekstin ja käsitteen suhde ja tulos mielessäni. Jätin myös käsitteiden laajuudesta syntyvät kohdetekstin ulkopuoliset kysymykset vähemmälle huomiolle, koska analyysini lähtökohta oli nimenomaan teoslähtöinen.

Sovelsin analyysissäni myös Sigmund Freudin kulttuurista tekemiä huomioita pyrkien avaamaan *White Teeth*in henkilöhahmojen yksityistä maailmaa ja kulttuurien subjektiivista merkitystä yksilön minuuden tuotannolle. Psykoanalyttista lukutapaa olisi ollut mahdollista soveltaa laajemmin tekstin analyysiin, mutta tässä tapauksessa

pyrin kiinnittämään psykoanalyttisen lukutavan tiukasti kulttuurikysymyksen ympärille. Psykoanalyttisen lukutavan laajempi soveltaminen analyysissä olisi edellyttänyt lukutapojen erottamisen toisistaan, koska kysymyksessä olisi silloin ollut kaksi itsenäistä tutkimuslinjaa. Tätä ratkaisua en nähnyt erityisen hedelmällisenä tutkielmani sisäisen koherenssin kannalta. Valitsemani lukutavan ja kohdetekstin välinen suhde on kuitenkin mielestäni tuottanut ymmärrettäviä tuloksia, joilla on selkeää tietoa lisäävä suhteensa kirjallisuudentutkimuksen perinteeseen.

7 LÄHDELUETTELO

Primaarilähde:

Smith, Zadie (2001) *White Teeth*. New York: Vintage Books.

Sekundaarilähteet:

Altman, Janet Gurkin (1982) *Epistolarity. Approaches To a Form*. Columbus: Ohio University Press.

Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Suom. Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino. (Alkuteos *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso 1983.)

Beesley, Simon, Joughin, Sheena (2001) *1900-luvun kirjallisuus*. Suom. Paappanen, Päivi. Helsinki: Gummerus Kustannus Oy. (Alkuteos *History of Twentieth Century Literature*. London: Octopus Publishing Group Ltd. 2000.)

Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.

Chopra, Rajesh Indian Freedom Fighters: Mangal Pandey.
<<http://www.liveindia.com/freedomfighters/mangalpandey.html>>, 12.2.2008.

Culler, Jonathan (1985) *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Second printing. London and Healey: Routledge and Kegan Paul.

Eeva, Sara (2003) ”Paikantamisen problematiikka osana kreolinaisen kulttuuri-identiteettiä Jean Rhysin romaanissa *Wide Sargasso Sea*.” Teoksessa *Vieraaseen kotiin. Kulttuurinen identiteetti ja muuttoliike kirjallisuudessa*. Toim. Ahokas, Pirjo ja Kähkönen, Lotta. Turku: Turun yliopisto.

Englanti-Suomi suursanakirja (1994). Kuudes painos. Helsinki: WSOY.

Forster, E. M. (1963) *Aspects of the Novel*. Hammondswoth: Penguin Books Ltd.

Freud, Sigmund (1972) *Ahdistava kulttuurimme*. Suom. Puranen, Erkki. Helsinki: Weilin+Göös. (Alkuteos *Das Unbehagen in der Kultur*. London: Imago Publishing Co. Ltd., 1948.)

Freud, Sigmund (1981) *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Puranen, Erkki. Jyväskylä: Gummerus. (Sisältää alkuteokset *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse & Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. London: Imago Publishing Co. Ltd., 1940.)

Gadamer, Hans-Georg (2005) *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suom. Nikander, Ismo. Toinen painos. Tampere: Vastapaino.

Genette, Gérard (1987) *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Translated by Lewin, Jane E. Third printing. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Alkuteos "Discours du récit" in *Figures III*. Paris: Editions du seuil 1972.)

Godivala, Dimple (2007) "Postcolonial Desire." Teoksessa *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Edited by Kuortti, Joel and Nyman, Jopi. Amsterdam: Rodopi B.V.

Hall, Stuart (1992) *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. Grossberg, Lawrence et al. Tampere: Vastapaino.

Hall, Stuart (1997) "Introduction." Teoksessa *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Edited by Hall, Stuart. London: Sage Publications Ltd.

Hall, Stuart (2005) *Identiteetti*. Suom. ja toim. Herkman, Juha ja Lehtonen, Mikko. 5. painos. Tampere: Vastapaino

Hosiaislouma, Yrjö (2003) *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.

Huddard, David (2007) ”Hybridity and Cultural Rights: Inventing Global Citizenship.” Teoksessa *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Edited by Kuortti, Joel and Nyman, Jopi. Amsterdam: Rodopi B.V.

Jehovan todistajat (1993) *Jehovan todistajat. Jumalan valtakunnan todistajia*. Suom. ei mainittu. Vantaa: Jehovan todistajat. (Alkuteos *Jehovah's Witnesses. Proclaimers of God's Kingdom*. New York: Watchtower Bible and Tract Society of New York 1993.)

Kuortti, Joel, Nyman, Jopi (2007) ”Introduction: Hybridity Today.” Teoksessa *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Edited by Kuortti, Joel and Nyman, Jopi. Amsterdam: Rodopi B.V.

Kähkönen, Lotta (2003) ”Valkoisuus kriisissä: rotu, sukupuoli ja luokka Joyce Carol Oatesin novellissa ’White Trash’.” Teoksessa *Vieraaseen kotiin. Kulttuurinen identiteetti ja muuttoliike kirjallisuudessa*. Toim. Ahokas, Pirjo ja Kähkönen, Lotta. Turku: Turun yliopisto.

Makkonen, Anna (1991) *Romaani katsoo peiliin. Mise en abyme -rakenteet ja tekstienvälisyys Marko Tapion Aapo Heiskasen viikatetanssissa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

The Moving Here Partnership (The National Archives) (2008) Moving Here: 200 years of migration in England.

<<http://www.movinghere.org.uk/galleries/histories/asian/asian.htm>>, 10.2.2008.

O’Grady, Kathleen (2002) ”White Teeth: A Conversation with Author Zadie Smith.”

<<http://bailiwick.lib.uiowa.edu/wstudies/ograde/zsmith2004.htm>>, 3.1.2008.

Haastattelu julkaistu myös *Atlantis: A Women's Studies Journal*, Vol. 27.1 (Fall 2002): 105-111.

The Oxford English Dictionary. Prepared by Simpson, J.A. and Weiner, E.S.C. Second edition. Oxford: Clarendon Press 1989.

Rantonen, Eila (1999) ”Länsimaisten kuvien rotunaiset.” Teoksessa *Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Toim. Airaksinen, Jaana ja Ripatti, Tuula. Tampere: Vastapaino.

Renan, Ernest (1990) ”What Is a Nation?” Teoksessa *Nation and Narration*. Edited by Bhabha, Homi K. London: Routledge.

Rimmon-Kenan, Shlomith (1999) *Kertomuksen poetiikka*. Suom. Auli Viikari. 2. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. (Alkuteos *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. London: Methuen 1983.)

Rushdie, Salman (1992) *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-91*. Painoksen numeroa ei ilmoitettu. London: Granta Books.

Said, Edward W. (2001) *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Suom. Savolainen, Matti. Helsinki: Loki-Kirjat. (Alkuteos *Representations of the Intellectual*. London: Vintage Books 1994).

Song, Miri (2003) *Choosing Ethnic Identity*. Cornwall: MPG Books Ltd.

Stafford-Clark, David (1971) *Mitä Freud todella sanoi*. Suom. Puranen, Erkki. Toinen painos. Porvoo: WSOY. (Alkuteos *What Freud Really Said*. 1965. Kustantajaa ei mainittu.)

Sykkö, Marika (2002) *English Born and Bred, Almost. Rewriting Ethnicity, Nationhood and Cultural Identity in Hanif Kureishi's 'The Buddha of Suburbia' and Zadie Smith's 'White Teeth'*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Söderholm, Stig (1987) *Näkökulmia Rockkulttuuriin*. Helsinki: Otava.

Turunen, Pasi (2005) *Vartiotorni. Valtakunta uudessa valossa*. Toinen uudistettu painos. Helsinki: Kuva ja sana.

Waller, John H. Indian Mutiny of 1857: Siege of Delhi.

<http://www.historynet.com/magazines/military_history/3026126.html>, 12.2.2008.

Webster's Ninth New College Dictionary. Springfield: Merriam-Webster Inc. 1986.