Palvoa jumalia – palvella ihmisiä

Etnografinen tutkimus urbaanista ja keskiluokkaisesta hindulaisuudesta Nepalissa

Pro gradu

Etnologia

Historian ja etnologian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syyskuu 2015

Martti Särkkä

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty	Laitos – Department
Humanistinen	Historian ja etnologian laitos
Tekijä – Author Martti Särkkä	
Työn nimi – Title Palvoa jumalia – palvella ihmisiä. Etnografinen tutkimus urbaanista ja keskiluokkaisesta hindulaisuudesta Nepalissa.	
Oppiaine – Subject Etnologia	Työn laji – Level Pro gradu
Aika – Month and year Syyskuu 2015	Sivumäärä – Number of pages 98

Tiivistelmä – Abstract

Pro gradu-työni aiheena on nepalilaisen hinduperheen uskonnollinen arki. Tarkastelen perheen uskonnollista arkea vasten kaupungistumisen ja keskiluokkaistumisen taustaa, sosiaalisia prosesseja, joissa tutkimani perhe on osallisena. Perhe kuuluu chhetri-kastiin, jonka uskonnon harjoittamista on tutkittu vähän. Nepalin vaurastuessa keskiluokka on merkittävä yhteiskunnallinen toimija, jota on niin ikään Nepalissa tutkittu verrattain vähän.

Tutkimukseni on etnografinen laadullinen tutkimus, joka paikantuu hermeneuttis-fenomenologiseen tutkimussuuntaukseen. Esittämäni tutkimuskysymykset ovat: Miten rituaalit ja moraali ilmenevät osana perheen uskonnon harjoittamista arjessa, ja mikä on niiden suhde? Miten rituaalit ja moraali näyttäytyvät osana dharmaa (hindulaisuudessa määriteltävää ”oikeaa” tai ”hyvää elämäntapaa”) nepalilaisessa chhetri-kastiin kuuluvassa keskiluokkaisessa ja urbaanissa hinduperheessä. Taustoitan perheenjäsenten käsitykset rituaaleista ja moraalista vasten laajempaa sosiokulttuurista ja yhteiskunnallista taustaa. Tarkastellessani aihetta olen perehtynyt urbaanin antropologian, keskiluokan ja uskonnollisten rituaalien ja moraalin tutkimukseen erityisesti Nepalin kontekstissa. Lisäksi olen tarkastellut kastin, etnisyyden ja luokan risteävyyttä eli intersektionaalisuutta Nepalissa.

Olen käyttänyt tutkimuksessani etnografista menetelmää. Tutkimuksen aineisto koostuu kuudesta perheenjäsenen haastattelusta, osallistuvan havainnoinnin kenttäpäiväkirjamerkinnöistä ja valokuvista. Aineiston analyysissä olen soveltanut grounded theory-menetelmää, jossa aineistoa teoretisoidaan luomalla suhteita aineistossa esiintyvien eri aiheiden ja käsitteiden välille.

Perheenjäsenten uskonnon harjoittamisessa rituaalit ja moraali muodostavat yhdessä dharman eli "hyvän" ja "oikean" elämäntavan kokonaisuuden. Rituaalien kautta (mm. jokapäiväinen kodin puja-rituaali, Dashain-juhla ja janai-rituaali) ylläpidetään suhteita jumaliin ja kosmiseen järjestykseen. Rituaaleilla on myös sosiaalista järjestystä ylläpitävä merkitys: ne vahvistavat yhteisiä perinteitä ja arvoja, luovat perheelle yhteistä identiteettiä ja ovat tärkeitä sosiaalisia kohtaamisia mahdollistavia tapahtumia. Perhettä yhdistävät muun muassa päivittäisen puja-rituaalin keskeisyys, usko karmaan keskeisenä moraalisena viitekehyksenä, perhekeskeiset arvot ja heikompiosaisten auttamisen sekä työnteon ja ahkeruuden arvostaminen. Suvun tai klaanin oma jumala Devi on koko perheelle keskeinen palvonnan kohde. Toisaalta henkilökohtaiset suhteet eri jumaliin sekä muun muassa suhtautuminen kastiin ihmisen asemaa määrittävänä tekijänä ja poikalapsen saamisen tärkeyteen jakavat perhettä. Urbaani, keskiluokkainen hindulaisuus on monimuotoista ja joustavaa, ja henkilökohtainen valinnanvapaus ja yksilöllisyys vaikuttaisivat olevan yleisempiä kuin maaseudun kylän elämässä. Vaikka perheenjäsenet ovat osa yhteisöä, he ovat myös yksilöllisiä uskonnollisia ja moraalisia toimijoita.

Asiasanat – Keywords	etnologia, etnografia, hindulaisuus, Nepal, kaupungistuminen, keskiluokka, rituaalit, moraali
Säilytyspaikka – Depository	Jyväskylän yliopiston kirjasto, JYX-julkaisuarkisto
Muita tietoja – Additional information	

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO....1
1.1. Tutkimuksen aihe....1
1.2. Nepalin yhteiskunnasta....2
1.3. Työn rakenne....4
2. TUTKIMUSKYSYMYS JA SEN TEOREETTINEN TAUSTA....5
2.1. Arjen hindulaisuuden tutkimus....5
Hindulaisuuden suuri ja pieni traditio kritiikin kohteina....7
2.2. Hindulaisuus urbaanin keskiluokan kontekstissa....8
Urbaani antropologia....9
Nepalin urbaani keskiluokka....11
Palvonta ja rituaalit muutoksessa....13
2.3. Hindulainen etiikka ja moraali....15
Etiikan antropologia....15
Dharma....17
Karma....19
2.4. Tutkimuskysymys....20
3. AINEISTO JA METODI....22
3.1. Nepalilainen yläkastinen ja keskiluokkainen hinduperhe....22
3.2. Etnografia....25
Tapaustutkimus....27
Aineisto....28
Aineistonkeruuprosessi....29
Aineiston analyysi....33
4. KASTI, ETNISYYS JA LUOKKA....35
4.1. Kastijärjestelmän taustaa....35
4.2. Varna ja jati....36
4.3. Kastien välinen työnjako ja rituaalinen puhtaus....37
4.4. Hierarkia ja ero....38
4.5. Kasti, etnisyys ja luokka Nepalissa....39
Kastin, etnisyyden ja valtion suhteesta....40
Luokka urbaanissa Nepalissa....44
Määrittelyyn liittyvä valta....45
4.6. Kasti perheenjäsenten näkemyksissä....47
4.7. Grhastha-ashrama eli perhekeskeinen elämäntapa....49
5. JUMALTEN PALVOMINEN JA RITUAALIT....51
5.1. Dharma eli "hyvä" tai "oikea" elämäntapa....51
5.2. Suhde jumaliin ja palvonta....52
Pujan keskeisiä elementtejä....53
Puja kotona....56
Rukoileminen, meditaatio ja resitoiminen....59
Puja eri yhteyksissä....60
Barta linnu, paastoaminen....62
Miesten ja naisten roolit rituaaleissa....62
5.3. Jumalat....63
Bhagawan euta ho! Yksi ja monta jumalaa....63
Aphno icchale, vapaus valita....65
Devi-jumalatar perheen jumalana, kul-devatana....66
5.4. Temppelissä....68
5.5. Pyhiinvaellus....71

5.6. Uskonnolliset juhlat....73
5.7. Rituaalit ja resurssit....76
6. MORAALI JA HYVÄ ELÄMÄ....77
6.1. Säännöt, rajat ja hyvä elämä....77
6.2. Karma ja jälleensyntymä....78
6.3. Seva garnu, toisten palveleminen....79
6.4. Työn tekeminen....80
6.5. Perheen perustamisen tärkeys....80
6.6. Sukupuoliroolit uskonnossa ja naisten asema....82
Choro chahincha, tarvitaan poika....83
Koulutuksen arvostaminen....83
7. URBAANI JA KESKILUOKKAINEN DHARMA....85
7.1. Yhteisön jäseniä ja yksilöllisiä toimijoita....85
7.2. Tutkimusprosessin arviointia....90
LÄHTEET....92
LIITTEET....97
Liite 1. Teemahaastattelun kysymykset....97
Liite 2. Taulukko perheestä....98

1. JOHDANTO

1.1. Tutkimuksen aihe

Etnologian pro graduni Palvoa jumalia – palvella ihmisiä on etnografinen tapaustutkimus rituaaleista, moraalista ja hyvän elämän käsityksistä nepalilaisessa hinduperheessä. Tarkastelen nepalilaisen hinduperheen uskonnollista arkea vasten kaupungistumisen ja keskiluokkaistumisen taustaa, sosiaalisia prosesseja, joissa tutkimani perhe on osallisena. Perhe on kotoisin alun perin maaseudulta mutta on viimeisen noin kahdenkymmenen vuoden aikana muuttanut vähitellen Nepalin pääkaupunkiin Katmanduun ja asettunut sinne asumaan. Monilla tutkimistani uskonnollisista käytännöistä on todennäköisesti tausta maaseudun elämäntavassa. Tämä tutkimus tarkastelee uskonnon harjoittamista perheen kaupungistuessa ja keskiluokkaistuessa tutkien perheen uskonnollista arkea sellaisena kuin se tällä hetkellä ilmenee.

Tutustuin tutkimuksen kohteena olevaan perheeseen jo vuosina 2003–2004 työskennellessäni yhdeksän kuukautta Nepalissa Kavren läänin vuoristoisella maaseudulla vapaaehtoisena englanninopettajana. Tuolloin yksi perheen pojista toimi yhteyshenkilönäni nepalilaisessa ihmisoikeusjärjestössä, joka järjesti minulle vapaaehtoistyöpaikan koulussa. Majoituin saman perheen tyttären ja hänen miehensä kotona kylässä, jossa he asuivat ja viljelivät maata. Tuossa pienessä kahdentoista talon muodostamassa kylässä, jossa kukaan ei puhunut englantia, sain ensikosketuksen Nepalin yhteiskuntaan ja kulttuuriin. Chhetri-kastia edustava hindulainen isäntäperheeni otti minut lämmöllä vastaan, ja osallistuin kylän elämään monin tavoin, muun muassa talon töissä auttaen ja lukuisina juhlapyhinä hauskaa pitäen. Tuolloin opin paitsi puhumaan ja ymmärtämään nepalin kieltä myös paljon arjen kulttuurista ja elämäntavasta. Seuraavan kerran vierailin Nepalissa vuosina 2006–2007, jolloin tein neljä kuukautta vapaaehtoistyötä Lamjungin lääninsairaalassa Besisaharin pikkukaupungissa Keski-Nepalissa. Myöhemmin olen viettänyt paljon aikaa myös Katmandun laaksossa, jossa tutkimani perhe nykyään asuu, ja tutustunut nepalilaisen urbaanin keskiluokan elämään, josta tämä tutkielma kertoo. Lisäksi olen matkustanut laajalti ympäri Nepalia ja tutustunut eri etnisiä ryhmiä, kasteja ja uskontoja edustaviin nepalilaisiin, mikä on edelleen rikastanut kuvaani Nepalista. Yhteensä olen vuosina 2003–2014 asunut Nepalissa noin 16 kuukautta ja olen muodostanut itselleni kuvaa tuosta kulttuurisesti hyvin monipuolisesta yhteiskunnasta ja sen kehityksestä.

Ajan mittaan perheestä on tullut minulle läheinen. Talvella 2013–2014 matkustin usean vuoden jälkeen Nepaliin tapaamaan ystäväperhettäni. Viettäessäni aikaa heidän Katmandun kodissaan sain idean tutkia hinduperheen arjen uskonnollisuutta. Kysyin varovasti heiltä, voisinko kirjoittaa perheen uskonnon harjoittamisesta etnologian pro gradu-tutkielmani. Perheen jäsenet suostuivat tähän, joten pian suunnittelin teemahaastattelurungon ja toteutin haastattelut perheen kanssa. Samalla vietin noin kuusi viikkoa perheen kotona Katmandussa vieraana ja tuona aikana keräsin osallistuvan havainnoinnin aineistoa kenttäpäiväkirjaani.

Tutkimukseni alkuvaiheessa tarkastelin perheen uskonnon harjoittamista laajasti ja holistisesti kiinnostuneena siitä, millaisia aiheita perheenjäsenet itse nostavat keskiöön uskonnon harjoittamisessaan. Myöhemmin aihe alkoi tarkentua rituaalien ja moraalin tarkasteluun hyvän elämän kontekstissa. ”Ei ainoastaan rituaaleista huolehtiminen, vaan myös toisten palveleminen kuuluu hyvään elämäntapaan” (nepaliksi: ”Puja maatrai garnu dharma pani hoina, seva garnuni dharmako kura ho”), totesi noin 70-vuotias tutkimani perheen isä Buba, kun keskustelimme uskonnon harjoittamisesta. Tuo Buban, perheenpään lausahdus havahdutti minut ymmärtämään, kuinka rituaalien suorittamisen lisäksi myös toisten ihmisten palveleminen ja moraalisesti oikeana pidetty toiminta on tärkeää tutkimani hinduperheen uskonnon harjoittamisessa ja hyvän elämän käsityksissä. Tämä oivallus vaikutti lopulta suuresti aineistolähtöisen pro graduni sisällön ja rakenteen muodostumiseen.

1.2. Nepalin yhteiskunnasta

Nepalin demokraattinen liittotasavalta on monikulttuurinen ja monikielinen maa, joka sijaitsee Etelä-Aasiassa. Sen pohjoispuolella sijaitsee Kiinaan kuuluva Tiibet sekä itä-, etelä- ja länsipuolella Intia. Nepal oli verrattain suljettu valtio vuoteen 1950 asti, jolloin autoritäärisesti pitkään Nepalia hallinnut Rana-suku menetti kansannousun myötä valtansa, ja Nepal avasi laajemmin rajojaan vuorovaikutukselle muiden valtioiden kanssa. Vuodesta 1960 vuoteen 1990 poliittiset puolueet olivat kiellettyjä, minkä jälkeen maa sai demokraattisen hallituksen, kuitenkin kuninkaan johdolla. Vuodesta 1996 vuoteen 2006 Nepalissa oli maoistien ja hallituksen välinen verinen sisällissota, jonka jälkeen Nepal muuttui monarkiasta tasavallaksi vuonna 2008. Viime vuosikymmenten suhteellisen nopeasta elintason kasvusta huolimatta Nepal kuuluu edelleen maailman köyhimpiin valtioihin, ja sosioekonomista kehitystä on hidastanut epävakaa poliittinen kehitys. Lisäksi Nepalin vuoristoinen maaperä on aiheuttanut haasteita perusinfrastruktuurin, kuten teiden rakentamiselle.

Valtaosa väestöstä on pienituloisia maanviljelijöitä, ja Katmandun laakso muodostaa maan ainoan suuren urbaanin keskittymän. (Bhattarai 2010, vii, 1–7; WHO 2015.)

Ekologisesti Nepal jakautuu pääasiallisesti kolmeen erilaiseen alueeseen. Pohjoisin osa on Himalajan vuoristoa, korkeimpana kohtana maailman korkein vuori Mt Everest (Sagarmatha) 8 850 metriä merenpinnan yläpuolella. Vuorilta valuvat sulamisvedet synnyttävät monet Nepalin suurista joista, ja vesi on yksi Nepalin tärkeimpiä (ja kiistellyimpiä) luonnonvaroja. Nepalin keskiosien kukkula- ja vuoristoseutu on korkeudeltaan noin 1 000–4 000 metriä. Myös Katmandun laakso, maan väestötihein alue ja maan poliittinen ja taloudellinen keskus sijaitsee tällä kukkula-alueella. Nepalin eteläosia hallitsee väestörikas Terain alanko, jossa on hedelmällisten viljelysmaiden lisäksi trooppista metsää. (Bhattarai 2010, 3–5.)

Nepalin väestö oli vuoden 2011 väestönlaskennan mukaan noin 26,5 miljoonaa ihmistä. Nepalin väestönkasvu on hidastunut nopeasti: vuosien 1991–2001 mittausjaksolla se oli 2,25 % vuodessa, mutta vuosien 2001–2011 aikana enää keskimäärin 1,35 % vuodessa. Nepalin väestö on huomattavan monimuotoinen. Nepalissa on 125 eri etnistä ryhmää, jotka puhuvat 123 eri kieltä. Uskonnoltaan väestöstä hinduja on noin 81 %, budhalaisia 9%, muslimeja 4 %, kirateja 3 %, kristittyjä 1,5 %, ja lisäksi esiintyy useita pienempiä paikallisia uskontoja. (Population Monograph of Nepal 2014.) Nepalin etninen kirjo on seurausta pitkäaikaisesta vuorovaikutuksesta pohjoisten tibeto-burmalaisten kansojen, erityisesti tiibetiläisten sekä eteläisten indo-arjalaisten, erityisesti Indo-Gangesin tasangon kansojen kanssa (Bhattarai 2010, 19).

Viimeisen kymmenen vuoden aikana Nepal on muuttunut sisällissodan runtelemasta monarkiasta ("maailman ainoa hindukuningaskunta", kuten Nepalia nimitettiin ennen vuotta 2008) tasavallaksi, joka opettelee parlamentaarisen demokratian käytäntöjä ja rakentaa uutta paremmin eri etniset ryhmät huomioivaa perustuslakia. Nepal on myös vaurastunut ja sen infrastruktuuri on kehittynyt. 2003 vieraillessani Nepalissa ensimmäistä kertaa suureen osaan maasta pääsi vain kävelemällä pitkin vuoristoisia polkuja, asumassani kylässä vesi kannettiin pitkän matkan päästä kaivosta, ja puhelimia oli vain suuremmissa asutuskeskittymissä. Nyt muun muassa teitä, vesipumppuja, kouluja, terveyskeskuksia ja tietoliikenneyhteyksiä on rakennettu ja kehitetty paljon. Voimakas kaupungistuminen on vaikuttanut yhteiskuntaan paljon, ja yhä suurempi osa maaseudun väestöstä

on muuttanut erityisesti Katmandun laaksoon paremman elintason ja uusien mahdollisuuksien toivossa. Viime vuosien keskeisiä yhteiskunnallisia ilmiöitä ovat olleet nopea ja melko hallitsematon kaupungistuminen, köyhyyden väheneminen, infrastruktuurin nopea kehittyminen ja siirtotyöläisyyden voimakas kasvu nepalilaisten (erityisesti miesten) muuttaessa ulkomaille töihin (Bhattarai 2010, 1–19, 97–98, 259–263). Absoluuttinen köyhyys väestössä on vähentynyt: Maailmanpankin kanssa yhteistyössä tehdyn säännöllisen tilastoinnin mukaan vuonna 1995 nepalilaisista 42 % luettiin köyhiksi, vuonna 2003 31 % ja 2010 enää 25 %. Köyhyys on kuitenkin jakautunut voimakkaasti alueellisesti siten, että urbaanit alueet ovat keskimäärin maaseutua varakkaampia. (Poverty in Nepal 2012, 15–18, 23–24).

Haasteita Nepalin kehitykselle asettavat muun muassa edelleen korkea syntyvyys ja lapsikuolleisuus sekä korkea lukutaidottomuus erityisesti naisilla, vaikkakin nämä kaikki ovat viime vuosina laskeneet melko nopeasti. Kehitys esimerkiksi koulutustasossa ja infrastruktuurissa on alueellisesti epätasa-arvoista, ja esimerkiksi Länsi-Nepalin vuoristoseudut ovat paljon jäljessä Katmandun laakson kehityksestä. (Bhattarai 2010, 1–15; WHO 2015.) Huhtikuun 25. päivänä 2015 Nepalissa sattui 7,9 magnitudin maanjäristys, jolloin noin 7 500 ihmistä kuoli ja jopa miljoonat joutuivat kodittomiksi. Teitä, kouluja, sairaaloita ja muuta infrastruktuuria vaurioitui pahasti, ja ulkomaisen avunkin turvin Nepalilla kestää pitkään päästä jaloilleen katastrofin jälkeen. (Helsingin Sanomat 2.5.2015.)

1.3. Työn rakenne

Luvussa yksi olen johdattanut lukijan tutkielmani aiheeseen. Luvussa kaksi esittelen tutkimuskysymyksen, sen teoreettisen taustan ja aikaisemmin tehtyä tutkimusta, jonka pohjalle tutkimuskysymykseni rakentuu. Luvussa kolme esittelen tutkimukseni menetelmät ja sen, kuinka käytännössä toteutin etnografisen tapaustutkimukseni. Luvussa neljä keskityn tarkastelemaan kastia, etnisyyttä ja luokkaa keskeisinä sosiokulttuurisina luokittelujärjestelminä liittyen hindulaisuuteen ja Nepalin yhteiskuntaan. Luvuissa viisi ja kuusi esittelen aineiston analyysini siten, että luvussa viisi keskityn tutkimani hinduperheen uskonnollisiin rituaaleihin ja luvussa kuusi perheen käsityksiin moraalista ja hyvästä elämästä. Viimeisessä luvussa seitsemän kokoan yhteen työni keskeiset löydökset, pohdin niiden merkitystä suhteessa aikaisemmin tehtyyn tutkimukseen ja esitän mahdollisia jatkotutkimusaiheita.

2. TUTKIMUSKYSYMYS JA SEN TEOREETTINEN TAUSTA

Pro gradu-työni aiheena on nepalilaisen hinduperheen uskonnollinen arki. Tutkin sitä, miten nepalilaisen chhetri-kastiin kuuluvan, kaupungistuneen ja keskiluokkaisen hinduperheen jäsenet harjoittavat uskontoaan arjessa. Näin ollen kysyn, mitkä ovat heille keskeisiä uskonnollisia käytäntöjä ja uskomuksia. Olen kiinnostunut heidän kokemuksistaan uskonnosta ja siitä, millaisia merkityksiä he antavat uskonnolle elämässään.

Tutkimukseni on etnografinen laadullinen tutkimus, joka paikantuu hermeneuttis-fenomenologiseen tutkimussuuntaukseen. Voidaan sanoa, että hermeneuttis-fenomenologinen lähestymistapa on keskeinen osa etnologista tiedonmuodostusta. Termi fenomenologia tulee kreikan sanasta ”phainomenon”, joka tarkoittaa ”sitä, mikä on” tai ”sitä, mikä ilmenee (sellaisenaan)”. Tieteellisenä lähestymistapana fenomenologiassa pyritään kuvaamaan tutkittava ilmiö ja erottamaan siinä olennainen epäolennaisesta. Usein fenomenologialle on myös keskeistä pyrkimys ymmärtää, mitä ilmiö merkitsee tutkittavalle yhteisölle tai yksilölle. (Laitila 2009, 71–72.) Hermeneuttisessa näkökulmassa lähtökohtana onkin juuri ymmärtäminen, yksilötason merkitysten yhdistäminen kokonaisuuteen (Haverinen 2009, 3). Tähän pyrin omassa työssäni taustoittamalla perheenjäsenten käsitykset rituaaleista ja moraalista vasten laajempaa sosiokulttuurista ja yhteiskunnallista taustaa. Erityisesti tarkastelen perhettä osana *chhetri*-kastia ja urbaania hindulaista keskiluokkaa.

Luvuissa 2.1–2.3. käsittelen aikaisemmin tehtyä tutkimusta arjen hindulaisuudesta yleisesti ja urbaanin keskiluokan kontekstissa, sekä hindulaisten rituaalien ja etiikan tutkimusta. Näin rakennan omaa tutkimuskysymystäni suhteessa aikaisemmin tehtyyn tutkimukseen. Luvussa 2.4. esittelen tehdyn tutkimuksen pohjalta rakentamani lopullisen tutkimuskysymyksen.

2.1. Arjen hindulaisuuden tutkimus

Pro gradu-tutkielmani käsittelee hindulaisuuden jokapäiväisiä käytäntöjä ja uskomuksia sekä uskonnon harjoittajien niille antamia merkityksiä. Tutkin siis arjen hindulaisuutta, jota miljoonat hindut harjoittavat eri muodoissa. Tätä kuvastaa myös tutkimukseni lähestymistapa, etnografinen metodi, jolla olen hankkinut tietoa nepalilaisen hinduperheen uskonnon harjoittamisesta. Tätä näkökulmaa, hindulaisuuden jokapäiväisten käytäntöjen ja uskomusten tutkimusta kutsutaan

englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa usein käsitteellä ”popular hinduism” (Fuller 2004, 5). Tässä tutkielmassa olen kääntänyt käsitteen suomeksi sanalla "arjen hindulaisuus".

Hindulaisuus on yksi suurista maailmanuskonnoista ja sitä on tutkittu pitkään monista eri näkökulmista. Hindulaisuuden tutkimus voidaan karkeasti jakaa kahteen osa-alueeseen: antropologiseen, kenttätyöhön perustuvaan etnografiseen tutkimukseen ja uskonnollisten tekstien, keskeisten ja auktoriteetteinä pidettyjen, yleensä sanskriitinkielisten kirjoitusten tutkimukseen, jota voidaan kutsua tekstuaalisen tai filosofisen hindulaisuuden tutkimukseksi (Fuller 2004, 5). Tekstuaalisen ja filosofisen hindulaisuuden tutkimuksella on pitkä traditio humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä, ja sitä ovat harjoittaneet muun muassa indologit, sanskriitintutkijat ja uskontohistorioitsijat. Sen sijaan etnografiseen kenttätyöhön perustuva hindulaisuuden joka-päiväisten käytäntöjen ja uskomusten tutkimus (popular hinduism eli arjen hindulaisuus) on tutkimuskohteena suhteellisen tuore, ja suurin osa alan tutkimuksesta on tehty toisen maailmansodan jälkeisenä aikana Intian itsenäistymisen 1947 jälkeen. (Mts. 6.) Suurin osa maailman hindulaisista asuu Intiassa ja siksi suurin osa tehdystä tutkimuksesta koskee Intiaa. Nepalissa harjoitettavassa hindulaisuudessa on omat erityispiirteensä, joita käsittelen tässä tutkielmassa.

Fullerin mukaan hindulaisuuden pyhät tekstit ovat usein tärkeitä käytännön uskonnon harjoittamisessa ja toimivat auktoriteettinä erityisesti ylempikastisten uskonnollisissa käytännöissä ja uskomuksissa (mts. 6, 27). Kuitenkaan pyhissä teksteissä keskeiset teemat eivät aina ole keskeisiä tavallisten ihmisten uskonnon harjoittamisessa, eivätkä tekstit välttämättä tarjoa käytännön ohjeistusta uskonnon harjoittamiseen. Juuri tämän takia arjen hindulaisuuden tutkijat nojaavat tulkinnoissaan etnografiseen metodiin pelkän tekstien tutkimuksen sijaan. Etnologit, kulttuuri-antropologit ja sosiologit näkevät arjen hindulaisuuden ennen kaikkea sosiaalisena ja kulttuurisena konstruktiona. Kaikki hindut (ja myös muiden uskontojen edustajat) osallistuvat tämän konstruktion, hindulaisuuden luomiseen ja uusintamiseen uskontoa harjoittavina yksilöinä ja yhteiskunnan jäseninä järjestäessään yksilöllisiä kokemuksiaan kollektiiviseen, ymmärrettävään muotoon. Näin toimiessaan hindut rakentavat itselleen käsitettävän viitekehyksen, merkityksellisen maailman, jossa toimia vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa. Fullerin mukaan tutkittaessa hindulaisuutta sosiaalisena konstruktiona on välttämätöntä tutkia uskonnon keskinäisriippuvaista suhdetta yhteiskuntaan, jonka osa se on. (Mts. 6–7.)

Hindulaisuuden suuri ja pieni traditio kritiikin kohteina

Modernissa antropologisessa hindulaisuuden tutkimuksessa oli pitkään suosiossa näkemys, jonka mukaan hindulaisuus voidaan jakaa niin sanottuihin ylempään ja alempaan kerrostumaan. Tämän mallin mukaan yhteiskunnassa sosiaalisesti ylempänä olevien ryhmien uskonnolliset käytännöt ja uskomukset olisivat erilliset ja ylempiarvoiset kuin sosiaalisesti alempana olevien ryhmien käytännöt ja uskomukset. (Fuller 2004, 24.) Fuller ottaa esimerkiksi Srinivasin näkemyksen ”sankriittisesta hindulaisuudesta”, joka perustuu sanskriitinkielisiin uskonnollisiin teksteihin ja joka Srinivasin mukaan on koko Intian kattavaa, universaalia hindulaisuutta. Vastakohtana ”sankskriittiselle hindulaisuudelle Srinivas pitää paikallisia ja alueellisia, usein maaseudun kylissä esiintyviä hindulaisuuden variaatioita, ”ei-sanskriittista hindulaisuutta”. Srinivas listaa ”sanskriittisen hindulaisuuden” tunnusmerkeiksi muun muassa suurten jumalten, kuten Vishnun ja Shivan palvomisen, pan-hindulaisena pidetyn uskomuksen jokien pyhyydestä, keskeisten pyhiin-vaelluskohteiden ja klassisten eeposten, kuten Ramayanan ja Mahabharatan arvostamisen, uskon karman ja dharman käsitteisiin ja ajatuksen bramiinien roolista ylimpänä sosiaalisena ryhmänä. (Srinivas 1965, 75 Fullerin 2004, 24–25 mukaan.) Kuitenkin Fullerin mukaan esimerkiksi alun perin sanksriitiksi kirjoitetut Ramayana ja Mahabharata nauttivat suurta kansansuosiota eri kielille käännettyinä, usein suullisesti kerrottuina, ja niitä voidaan pitää elävinä uskonnollisina klassikoina ympäri Intiaa. Ongelma Srinivasin näkemyksessä tuntuukin olevan se, että ”sanskriittisen hindulaisuuden” lähempi tarkastelu osoittaa, että sille ei voida löytää tarkkoja opillisia sisältöjä, jotka erottaisivat sen ”ei-sanskriittisesta hindulaisuudesta”. (Fuller 2004, 26.)

Toinen hindulaisuuden kerrostuneisuutta korostava näkökulma tulee Redfieldiltä, joka esitteli käsitteet ”suuri” ja ”pieni traditio”. Redfieldin ja Singerin yhteisessä artikkelissa esittelemän näkemyksen mukaan kaupunkien lukutaitoisen yläluokan rooli on ollut keskeinen siinä, että maaseudun paikalliset kansanuskomukset ovat muuntuneet kiinteäksi ja systematisoiduksi uskonnolliseksi järjestelmäksi, ”suureksi traditioksi”. Tämä muutos on saatu aikaan älyllisellä, rituaalisella ja esteettisellä systematisoinnilla siten, että aikaisemmista hajanaisista uskonnollisista käytännöistä ja uskomuksista on luotu ”sivilisaation ydinkulttuuri”. (Redfield & Singer 1954, 63 Fullerin 2004, 25 mukaan.) Antropologisessa hindulaisuuden tutkimuksessa käsitettä ”suuri traditio” on Fullerin mukaan pidetty synonyyminä bramiinien puhtaimpana ja korkea-arvoisimpana pitämän ”sanskriittisen hindulaisuuden” kanssa ja ”pieni traditio” on rinnastettu ”ei-sanskriittiseen” kansanuskoon eri variaatioineen. Kuvatut erottelut ja uskonnolliset kerrostumat

voidaan kuitenkin nähdä ennemminkin teoreettisina ja ideologisina diskursseina kuin empiirisesti todennettuina faktoina, ja viime vuosikymmenten antropologinen hindulaisuuden tutkimus näyttäisikin hyväksyneen näkemyksen, jonka mukaan hindulaisuutta ei voida jakaa karkeasti kahteen eri kerrostumaan, joiden käytännöt ja uskomukset olisivat erilaiset. Tutkijat eivät ole pystyneet määrittelemään keskeisiä, yleisesti päteviä sisältöjä ja rakenteita näille ”kerrostuneille traditioille”, sillä eri uskonnollisten variaatioiden kirjo on suuri ja eri traditioiden suhteet toisiinsa ovat paljon mainittua teoriaa monimutkaisemmat. Siksi näkemys kahdesta traditiosta on Fullerin mukaan vanhentunut ja enimmäkseen hylätty antropologien keskuudessa. (Fuller 2004, 26–28).

Ymmärtääksemme hindulaisuutta meidän on tutkittava sen suhdetta ympäröivään yhteiskuntaan. Fullerin mukaan intialaisessa yhteiskunnassa keskeistä piirrettä, sosiaalista epätasa-arvoisuutta ilmaistaan, reflektoidaan ja uusinnetaan uskonnollisella kentällä siten, että yksilöt ja ryhmät pyrkivät vakuuttamaan muut siitä, että heidän uskonnolliset käytäntönsä ja uskomuksensa ovat parempia kuin toisten (mts. 27). Esimerkiksi hinduille pyhän Varanasin kaupungin bramiinit tekevät jyrkän erottelun kirjoituksiin perustuvan (*shastrik*) ja kansanomaisen (*laukik*) uskonnon välillä. Heidän näkemyksensä mukaan *shastrik* on ikuisesti voimassaolevaa, sen virallisuutta tai aitoutta ei voida kyseenalaistaa, ja se koskee kaikkia hinduja. *Laukik* taas kansanomaisine variaatioineen ei täytä näitä tunnuspiirteitä. (Parry 1985, 204–205 Fullerin 2004, 27 mukaan.) Fullerin mukaan hindut, erityisesti yläkastiset bramiinit saattavat itse tehdä jaon hindulaisuuden ”kahteen kerrokseen”, mutta tämä kertoo lähinnä heidän omasta tarpeestaan ja halustaan korostaa omaa ylemmyyttään ja arvovaltaisuuttaan uskonnollisella kentällä ja yhteiskunnassa laajemminkin (Fuller 2004, 26–27).

2.2. Hindulaisuus urbaanin keskiluokan kontekstissa

Tutkimukseni kohteena oleva hinduperhe on kokenut kaupungistumisen, vaurastumisen ja sosiaalisen nousun maaseudun maanviljelijäperheestä Katmandun keskiluokkaan. Näin ollen tutkin perhettä, joka on osallisena näitä laajemminkin Nepalissa vaikuttavia sosiaalisia prosesseja, kaupungistumista ja keskiluokkaistumista. Seuraavaksi esittelen aikaisemmin tehtyä tutkimusta urbaanista antropologiasta, Nepalin urbaanista keskiluokasta ja hindulaisista rituaaleista urbaanin keskiluokan kontekstissa.

Urbaani antropologia

Urbaanin ympäristön antropologinen tutkimus Etelä-Aasiassa on suhteellisen uusi tulokas, jos sitä verrataan vanhempaan klassiseen maaseudulla tehtyyn etnografiseen tutkimukseen. Donnerin (2008, 12) mukaan Etelä-Aasiassa tutkimusta tekevän antropologin on odotettu yleensä hankkivan kenttätyökokemuksensa maaseudulla, minkä jälkeen kaupungissa tapahtuva kenttätyö on voitu nähdä mahdollisena vaihtoehtona. Tiedeyhteisön keskuudessa urbaaniin antropologiaan on suhtauduttu varauksella, sillä perinteinen antropologinen kenttätyö maaseudun kyläyhteisössä on mahdollistanut suhteellisen rajatun ja koherentin tutkimuskohteen, jota tutkija on voinut tarkastella holistisesti. Kaupunkiympäristöön päätyneet kenttätyötä tehneet antropologit ovat usein tutkineet marginaalissa olevia köyhiä ryhmiä ja muun muassa näiden ryhmien suhdetta julkiseen tilaan ja valtion instituutioihin tai poliittiseen päätöksentekoon. Tällaiseen tutkimukseen voidaan nähdä liitetyn emansipoiva ja muutokseen pyrkivä intressi. Tätä taustaa vasten keskiluokan elämäntavan ja identiteetin tutkimista Etelä-Aasiassa ei aina ole pidetty ”todellisena”, ”hyvänä” tai ylipäätään kovin kiinnostavana kenttätutkimuksen aiheena. (Mts. 13.) Liechtyn (2003, 27) mukaan antropologinen keskiluokan tutkimus on toistaiseksi ollut vähäistä. Luokkaa tutkineet antropologit ovat aikaisemmin keskittyneet lähinnä työväenluokkaan ja eliittiin, ja vasta hiljattain keskiluokka on alkanut saada osakseen kasvavaa kiinnostusta (Liechty 2003, 27). Viime vuosikymmeninä kehitysmaissa räjähdysmäisesti kiihtynyt kaupungistuminen ja keskiluokan kasvu on myös muuttanut tutkimusintressejä, ja 1980-luvulta alkaen antropologit ovat kehittäneet uusia näkökulmia urbaanin ympäristön tutkimiseen. Tämä tutkimuksen ”urbaani käänne” pitää sisällään kaupungin tutkimisen muun muassa etnisyyden ja sukupuolen näkökulmista sekä kaupungin tutkimisen erilaisten kiistojen ja jakojen kohteena. (Donner 2008, 13.)

Urbaani antropologia tutkii paikallisia suhteita, kuten perheitä tai naapurustoja ja niiden muutosta suhteessa laajempaan sosiaaliseen ja taloudelliseen ympäristöön. Voidaankin nähdä, että esimerkiksi perhettä tutkiva antropologi tutkii väistämättä myös kaupunkiympäristöä kokonaisuutena, sitä miten perheessä ilmenevät kysymykset esimerkiksi luokasta, sukupuolesta ja vallasta kytkeytyvät yhteiskuntaan laajemmin. Kaupunkiympäristössä etnografista kenttätyötä tekevä tutkija etenee siis mikrotasolta makrotasolle. Kaupunkiympäristö asettaa myös erilaisia haasteita verrattuna maaseudun pieneen ja kiinteämpään kyläympäristöön. Kaupungin suuri koko ja monimuotoisuus sallii tutkijan perehtyä vain pieneen siivuun siitä sosiaalisten suhteiden ja rakenteiden verkostosta, joka kaupunki on. Usein tutkija saa tietonsa monesta eri lähteestä ja

muodostaa suhteita ihmisiin, jotka edustavat toisilleen vieraita ryhmiä, kuten perheen ja naapuruston jäseniä, ohikulkijoita tai viranomaisia. Kaupungissa tutkimus on myös väistämättä monipaikkaista. (Mts. 16). Donnerin kuvaama holismi, pyrkimys kuvata kaupunkiympäristöä kokonaisuutena osiensa kautta eroaa huomattavasti maaseudun kylässä tehtävän tutkimuksen holismista. Tämä luonne-ero ei vähennä holistisen pyrkimyksen arvoa, vaan viittaa ennemminkin mittakaava-eroon. Oma tutkimukseni katmandulaisen keskiluokkaisen hinduperheen uskonnon harjoittamisesta ei pyri kaikenkattavuuteen, vaan holistinen pyrkimys kuvastuu ennemminkin perheen elämäntavan taustoittamisessa laajempaan sosiokulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen kontekstiin. Monipaikkaisuus tutkimuksessani näkyy siinä, että olen tehnyt kenttätyötä perheen kahdessa eri kotitaloudessa, perheen ystävien luona, temppeleissä, naapurustossa, kadulla ja muun muassa uskonnollisten juhlien tapahtumaympäristöissä.

Donner (2008, 26–27) kuvaa globalisaation muuttavan keskiluokkaa Etelä-Aasiassa. Taloudelliset ja kulttuuriset muutokset vaikuttavat myös perhemalliin, jossa useampi sukupolvi on asunut yhdessä laajennetussa kotitaloudessa (engl. *joint/extended family*), joskaan tällainen laajentumaperhe ei aikaisemminkaan ole ollut universaali perhemuoto, vaan erityisesti varakkaiden etuoikeus (Säävälä 1998, 64–66). Tutkimani perhe ilmentää ydinperheen suosiota: perheen poika Arjun on naimisiin mentyään ostanut oman talon toisesta kaupunginosasta ja hän asuu vaimonsa ja lastensa kanssa nyt erillään vanhemmistaan. Perheenjäsenten roolit ovat muuttuneet muun muassa naisten koulutustason lisääntyessä ja naisten siirtyessä enenevässä määrin kotiäidin roolista palkkatyöhön. Koulutustason ja uusien työmahdollisuuksien myötä keskiluokan tulotaso ja ostovoima on kasvanut, ja markkinoille on ilmaantunut uusia kulutushyödykkeitä, joista edellinen maaseudulla vaatimattomissa oloissa kasvanut sukupolvi ei olisi osannut uneksiakaan. Samaan aikaan kuilu vauraiden ja köyhimpien välillä on kasvanut kaupungin sisällä ja kaupungin ja maaseudun välillä. Donner kuvaa Kalkutan keskiluokkaisia perheitä koskevassa tutkimuksessaan erityisesti Intian sosioekonomista muutosta, mutta muutokset ovat samansuuntaisia muissakin Etelä-Aasian urbaaneissa keskittymissä. (Donner 2008, 26–27). Yllä kuvatut muutokset koskettavat myös Katmandussa tutkimani perheen nyt aikuistunutta sukupolvea. Perheen koulutustaso on melko korkea, ja he kuluttavat rahojaan uudenlaisiin hyödykkeisiin. Kuitenkin keskiluokkaan kuuluva perhe elää myös ajoittain taloudellisessa epävarmuudessa. Vakaat ja pitkäaikaiset työsuhteet ovat harvassa, ja suurta perhettä rahoittaa enimmäkseen vain yksi tai kaksi säännöllistä palkkaa saavaa perheenjäsentä.

Nepalin urbaani keskiluokka

Tässä luvussa kuvaan Nepalin urbaanin keskiluokan historiallista taustaa, yhteiskunnan modernisaatioprosessia ja nepalilaisen keskiluokan nykytodellisuutta. Katmandun hedelmällinen ja suojaisa laakso oli ollut Nepalin poliittinen ja taloudellinen keskus jo pitkään ennen kuin vuonna 1768 Prithvi Narayan Shah kokosi valloituksillaan useat kuningaskunnat yhdeksi valtioksi ja teki Katmandusta Nepalin pääkaupungin. Katmandun vauraus on perustunut paitsi hedelmälliseen maaperään muinaisen järven pohjana myös sen keskeiseen sijaintiin tärkeällä kauppareitillä vuorten keskellä Intian ja Tiibetin sekä Kiinan välillä. 1700-luvun loppuun mennessä Katmandun laaksoon oli muodostunut urbaani yhteiskunta, jossa oli pitkälle kehittynyt kaupankäynti, taitavaa käsityöläisyyttä ja monimutkainen poliittinen ja taloudellinen järjestelmä. Vuosina 1846–1951 Nepalia hallitsi Rana-suku, jonka valtakautta leimasi autoritäärinen vallankäyttö, rajojen laaja sulkeminen ulkovalloilta ja kuningassuvun hillitön kuluttaminen, jossa ainoastaan eliitillä oli pääsy eurooppalaisiin kulutustuotteisiin, joita kuljetettiin Intiasta kantamalla vuorten ylitse Katmandun laaksoon. Kuilu eliitin ja rahvaan välillä oli valtava: tavallinen kansa lähinnä viljeli maata tuottaen suhteellisen omavaraisesti tarvitsemansa ja eli lähes täysin rahatalouden ulkopuolella. (Liechty 2003, 40–46.)

Nepalin urbaani keskiluokka alkoi kehittyä vähitellen vuoden 1951 kansannousun jälkeen, jolloin valtaan tullut kuningas Tribhuvan ja uusi demokraattisesti valittu hallitus alkoivat avata Nepalin rajoja systemaattisesti. Nepal loi virallisia suhteita muihin maihin, ja nämä maat perustivat edustustojaan Nepaliin. Seuraavina vuosikymmeninä köyhään Nepaliin virtasi ulkomaista apua, talous kasvoi, ja infrastruktuuria, kuten teitä, kouluja ja sairaaloita rakennettiin. Kaupankäynti muiden maiden kanssa lisääntyi ja ulkomaisia kulutushyödykkeitä tuotiin rajoittamattomasti maahan. Tämä avautumisprosessi johti suuriin taloudellisiin, poliittisiin ja kulttuurisiin muutoksiin. 1900-luvun puoliväliin asti Katmandun paikallistalous oli perustunut lähinnä maanviljelyyn ja pienimuotoiseen käsityöläistuotantoon. Vuotta 1951 seuranneina vuosikymmeninä ulkomaisen avun, kaupankäynnin, hallinnon keskittämisen, koulutuksen ja turismin myötä Nepalin ja erityisesti Katmandun paikallistalous muuttuivat voimakkaasti palkkatyöhön perustuvaksi. Tämä dramaattinen ja nopea muutos yhteiskunnan elinkeinorakenteessa loi sosiaalisen tilan, joka mahdollisti uuden keskiluokan synnyn. (Mts. 46–48.)

1970-luvulta 2000-luvun alkuun erityisesti neljä elinkeinosektoria kasvattivat Nepalin ja Katmandun alueen taloutta ja työllistivät suuren joukon ihmisiä luomalla heille aikaisempaa huomattavasti korkeamman tulotason ja käyttörahaa, mikä mahdollisti uudenlaisen kulutustason ja modernin elämäntavan, mitkä puolestaan voidaan nähdä edellytyksenä keskiluokan olemassaololle. Nämä neljä sektoria olivat kansainvälisiä avustus- ja kehitysyhteistyövaroja kanavoineet valtionhallinto ja kansalaisjärjestöt (ns. "kehityskoneisto"), voimakkaasti kasvanut turismi, valtava käsintehtyjen mattojen teollisuus ja siirtotyöläisyys, jossa ulkomailla (erityisesti Lähi-Idässä) työskentelevät nepalilaiset siirtotyöläiset lähettivät rahaa Nepaliin perheilleen. Paitsi että nämä sektorit kasvattivat taloutta niillä oli myös merkittävä kulttuurinen vaikutus. Kohtaamiset ulkomaalaisten kanssa Nepalissa ja työskentely ulkomailla loivat nepalilaisille uuden tietoisuuden Nepalin asemasta suhteessa muihin maihin ja vaikuttivat muun muassa siihen, millaista elämäntapaa alettiin pitää tavoiteltavana. Erityisesti keskiluokan identiteetin rakentamisessa ulkomaisilla vaikutteilla ja kuluttamisella on ollut keskeinen rooli. (Mts. 48–51.)

Nepalin muuttuessa nopeasti myös keskiluokka elää jatkuvan muutoksen keskellä. Tämä urbaanien köyhien ja rikkaan eliitin sekä perinteisen ja modernin elämäntavan väliin sijoittuva ryhmä kokee paitsi uusia mahdollisuuksia myös paineita ja suurta epävarmuutta sosiaalisesta ja taloudellisesta asemastaan. Inflaatio ja elinkustannusten nousu yhdistettynä keskinkertaisiin palkkoihin ja perheenjäsenten kasvaviin materiaalisiin ja kulutuksellisiin vaatimuksiin ovat johtaneet siihen, että monet keskiluokkaiset perheet sinnittelevät tullakseen toimeen useiden tulonlähteiden yhdistelmällä, kuten tekemällä useita töitä tai vuokraamalla perittyä omaisuutta. Keskiluokan ahdistusta lisää myös se, että perinteiset sosiaalista arvostusta määrittävät tekijät kuten ylempi kastiasema, koulutus tai valtion työpaikka eivät enää takaa arvostusta nyky-yhteiskunnassa, kun myös alempien kastien ja aikaisemmin marginaalissa olleiden etnisten ryhmien jäsenet voivat menestyä palkkatyöllä. Niinpä taloudellisesta asemasta ja sitä kuvaavasta elämäntavasta, Liechtyn sanoin "luokasta kulttuurisena käytäntönä", on tullut Nepalissa aikaisempaa keskeisempi tekijä, joka määrittää ihmisen sosiaalista asemaa. (Mts. 4–7, 52.) Luvussa neljä jatkan luokan käsittelyä, erityisesti suhteessa kastiin ja etnisyyteen, jotka ovat muita keskeisiä sosiokulttuurisia kategorioita nepalilaisessa yhteiskunnassa.

Palvonta ja rituaalit muutoksessa

Yhteiskunnan muuttuessa myös keskiluokan harjoittama uskonnollisuus muuttuu. Intian Bangaloreen keskittyvässä tutkimuksessaan Srinivas (2006, 321) on todennut Intian viime vuosien sosioekonomisen muutoksen muuttaneen keskiluokkaisten hindujen uskonnollisia käytäntöjä. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana vaurastunut ja kasvanut keskiluokka elää modernia elämää, jossa kuluttamisesta on tullut uusi keskeinen tekijä identiteetin muodostamisessa ja statuksen näyttämisessä. Uskonnolliset instituutiot, temppelit ja papit ovat vastanneet keskiluokan tarpeisiin muuttamalla uskonnollisia rituaaleja dynaamisemmiksi ja modernimmiksi. Perinteisiä rituaaleja on muun muassa lyhennetty, tehty näyttävämmiksi värivalojen ja äänitehosteiden avulla, ja keskeiseen *puja*-rituaaliin kuuluva *prasada*-uhrilahja on pakattu helppoon ja kätevään take-away-muotoon kotiin vietäväksi. Srinivasin mukaan temppelit toimivat markkinoiden ehdolla kilpaillen seurakunnan jäsenistä aivan kuin kauppias kuluttajista. Temppelit myös mainostavat omia rituaalejaan tehokkaiksi ja hyödyllisiksi verrattuna kilpailijoihin. Keskiluokan kannatuksen voittaneet temppelit ja niiden papit ovatkin vaurastuneet ja saaneet huomattavaa vaikutusvaltaa. Srinivasin mukaan papit luovat uutta kulttuurista kielioppia (engl. cultural grammar) muokkaamalla rituaaleja sellaisiksi, että ne puhuttelevat globalisoituvassa maailmassa eläviä moderneja hinduja, joita on Intiassa (vuonna 2006) jo yli sata miljoonaa. (Mts. 322–325.)

Srinivasin mukaan perinteinen rituaalien tutkimus on keskittynyt rituaalien pysyvään ja muuttumattomaan luonteeseen, kun taas todellisuudessa rituaalien muutos on jatkuvaa yhteiskunnan muuttuessa (mts. 325). Dirks (1994, 214) toteaa, että antropologiassa rituaalin on nähty kiteyttävän kulttuurin keskeisiä sisältöjä, myyttejä ja sosiaalista järjestystä. Kuitenkin Dirksin mukaan nämä ”keskeiset sisällöt” ovat sosiaalisia konstruktioita, joita yhtäältä uusinnetaan ja jotka toisaalta muuttuvat valtasuhteiden muuttuessa. Antropologian fokuksen siirtyessä yhä enemmän arkipäivän tutkimukseen järjestelmien tutkimuksen sijaan, on havaittu, että vastarintaa valtaa-pitäviä kohtaan, Dirksin sanoin ”kumouksellisuutta” (engl. Subversion), esiintyy jatkuvasti ja kaikkialla, eikä vähiten uskonnollisissa rituaaleissa. Koska auktoriteetti on aina ollut keskeinen osa rituaalia, rituaali on keskeinen valtataistelun näyttämö sekä olemassa olevan vallan puolesta että sitä vastaan. Dirksin eteläintialaiseen kylään sijoittuvassa tutkimuksessa on huomattu, että alempikastiset ja köyhät ovat protestoineet valtaapitävää bramiini-kastin papistoa vastaan kieltäytymällä antamasta palveluitaan (mm. käsityöt, rakentaminen, siivoaminen), jotka ovat välttämättömiä uskonnollisen juhlan rituaalien suorittamisen kannalta. Kylän tärkeä Aiyanar-

festivaali on myös peruttu useaan kertaan, kun eri ryhmät (kastit ja alakastit) eivät ole päässeet yksimielisyyteen rituaalin muodosta. Samasta syystä eri ryhmät ovat joskus järjestäneet omat juhlansa koko kylän yhteisen juhlan sijaan. (Mts. 214–231.) Srinivasin (2006, 329) mukaan moderneissa rituaaleissa luokka ja kasti kytkeytyvät toisiinsa myös yllättävillä tavoilla, kun papit ovat alkaneet muokata aikaisemmin vain yläkastisille sallittuja rituaaleja sopiviksi alempikastisille, vaurastuneille keskiluokan edustajille.

Kulutukseen ja poliittiseen valtataisteluun keskittyvien näkökulmien ohella rituaali nähdään myös edelleen käsitteenä, joka pyhittää ja merkitsee erityistä tilaa ja aikaa uskonnon kontekstissa (Dirks 1994, 214). Fuller (2004, 81–82) korostaa *puja*-rituaalin olevan hinduille keskeinen palvonnallinen menetelmä, jolla pyritään saavuttamaan henkilökohtainen yhteys jumalan kanssa. Puja-rituaalin rakenne on pääpiirteittäin sama kaikkialla (joskin myös Fuller kuvaa rituaalin muuttuneen ja tiivistyneen ajan myötä), mutta uskonnon harjoittajat tulkitsevat sitä eri tavoin. Yhtäältä *puja* on kunnioituksen, kiintymyksen ja antautumisen osoitus, toisaalta rituaali voidaan nähdä myös eräänlaisena neuvotteluna tai kaupankäyntinä jumalan kanssa, jossa uhrilahjat vaihdetaan toiveiden toteutumiseen. (Fuller 2004, 81–82.)

On huomattava, että keskiluokan kulutuskeskeiseltä vaikuttava elämäntapa materialistisine arvoineen ei välttämättä ole ristiriidassa uskonnollisuuden kanssa. Srinivasin (2006, 327–328) mukaan Bangaloressa informaatioteknologian noususuhdanteen synnyttämä kapitalismi ei ole johtanut maallistumiseen, vaan uskonnollisuus on jopa lisääntynyt ja ottanut uusia muotoja. Esimerkiksi vaurauden ja omaisuuden suojelemisen rukoileminen erityisesti *Lakshmi*-jumalattarelta (vaurauden jumalatar) ja *Ganesh*-jumalalta on lisääntynyt. Autokannan lisääntyessä autoille tehdään niin ikään oma *puja*-rituaali, ja autojen suojelijana toimii siihen erikoistunut jumala, siinä missä *Lakshmi* suojelee liikemiehiä ja *Saraswati* opiskelijoita kaikkialla hindulaisessa maailmassa, ja esimerkiksi *Bhimsen* suojelee karjaeläimiä Nepalin maaseudulla. Uudella urbaanilla keskiluokalla on edellisiä sukupolvia enemmän tavoitteita ja siksi myös paineita. Modernin kilpailu-yhteiskunnan urakeskeisyydessä yksilön vastuun voidaan nähdä korostuvan verrattuna aikaisempien sukupolvien yhteisökeskeisiin rooliodotuksiin, joissa yksilön paikka oli helpommin määriteltävissä osana yhteisöä ja perinteistä elämäntapaa. Tällaisessa tilanteessa keskiluokkaiset hindut etsivät turvaa ja suojelua uskonnosta, ja muun muassa temppeleiden sponsoroinnista on tullut suosittua, sillä sen uskotaan tuovan hyviä vaikutuksia elämään. Keskiluokkaiset hindut myös rukoilevat temppeleissä

yli koulukuntarajojen, ja vanhat *Shaivismi* (*Shivan* palvojat) ja *Vaishnavismi* (*Vishnun* palvojat) -lahkojen rajat eivät ole yhtä tarkkoja kuin ennen. Moderneille hinduille koulukuntaan kuulumista tärkeämpää on Srinivasin mukaan tunne tietyn uskonnollisen käytännön sopivuudesta itselle ja henkilökohtainen mielikuva siitä, minkä jumalan rukoileminen ja missä temppelissä vieraileminen on tehokasta. Yhtäältä korostetaan rituaalin tai rukoilemisen tuomaa henkilökohtaista positiivista tunnetta, toisaalta asiaa lähestytään eräänlaisena uskonnollisena shoppailuna, jossa pyhät hyödyt pyritään maksimoimaan tarkoitushakuisesti palvomalla tiettyjä jumalia ja suorittamalla tiettyjä rituaaleja suhteessa tiettyihin tarkoitusperiin. (Srinivas 2006, 327–328). Myös omassa nepalilaisen keskiluokkaisen hinduperheen tutkimuksessani on esimerkkejä mainitun kaltaisista uskomuksista ja käytännöistä, joita tulen työssäni käsittelemään.

2.3. Hindulainen etiikka ja moraali

Rituaalien rinnalla moraali on toinen keskeinen uskonnon harjoittamisen osa-alue, jota tarkastelen pro-gradu-työssäni osana *dharmaa* eli hindulaisuudessa määriteltävää ”oikeaa” tai ”hyvää elämäntapaa” Keskityn erityisesti siihen, miten uskontoon liittyvät moraaliset periaatteet ja valinnat ilmenevät arkipäivän elämässä, ja mitä tutkimani nepalilaisen hinduperheen jäsenet kertovat moraalista ja hyvän elämän periaatteista. Tässä yhteydessä tarkastelen joitakin keskeisiä hindulaiseen moraaliin liittyviä käsitteitä, erityisesti *dharmaa* ja *karmaa.* Ensin teen kuitenkin katsauksen viimeaikaiseen moraalin antropologiseen tutkimukseen.

Etiikan antropologia

Uskonnollisen moraalin ilmenemistä arkipäiväisissä käytännöissä on tutkittu etiikan antropologiassa. Etiikan antropologia on kulttuurin tutkimuksessa 2000-luvun alkuvuosina kehittynyt uusi suuntaus, jossa eettiset kysymykset sosiaalisessa vuorovaikutuksessa nostetaan tutkimuksen keskiöön ja niitä tarkastellaan filosofian ja antropologian vuoropuhelun kautta etnografiseen näyttöön perustuen (Lambek 2010, 3–4, ks. myös Barker 2007, 4). Moraalia antropologiassa on toki tutkittu ennenkin aina Malinowskin (1926) Trobriand-saarten heimoja käsittelevästä tutkimuksesta Evans-Pritchardin (1976) Azande-heimon noituutta käsittelevään teokseen, jotka molemmat ovat klassikoita. Moraali on kuitenkin harvoin noussut otsikkotasolle. Barkerin (2007, 4) mukaan moraalia on käsitelty esimerkiksi uskonnon, sukulaisuuden tai sosiaalisten rakenteiden käsittelyn ohessa. Barker väittää, että antropologit ovat olleet haluttomia tutkimaan moraalia keskeisenä sosiaaliseen elämään vaikuttavana tekijänä ja epäilee antro-

pologien pelänneen, että sen myöntäminen, että ”ihminen on pohjimmiltaan moraalinen olento”, ja sellaisena kiinnostava tutkimuksen kohde saattaisi myös antropologit korostetun eettisen tarkastelun kohteeksi, mikä saattaisi muun muassa paljastaa antropologien tekevän etnosentrisiä moraalisia arviointeja tutkimuksensa kohteena olevista ihmisistä (Barker 2007, 4).

Vastaväitteenä edelliselle kritiikille on esitetty, että antropologit ovat oikeastaan aina tutkineet moraalia, sääntöjä ja normeja (Fassin 2014, 230). Fassinin mukaan kuitenkin aina 2000-luvun vaihteeseen asti antropologinen moraalin tutkimus noudatti niin sanottua durkheimilaista paradigmaa, jossa etnografisen tutkimuksen tarkoituksena oli tuoda esille tutkitun ryhmän tai yhteisön normeja ja arvoja. Uuden etiikan antropologian keskeinen huomio edeltävään tutkimukseen verrattuna taas on, että ihmiset ovat vapaita eettisiä toimijoita silloinkin, kun he näyttävät vain noudattavan ryhmän tai esimerkiksi uskonnon asettamia moraalisia sääntöjä. Etiikan antropologiassa edellä mainittu väite ei ole jäänyt filosofiseksi spekuloinniksi, vaan sille löytyy runsaasti näyttöä tuoreista etnografista tutkimuksista (ks. esim. Howell 1997, Laidlaw 2002, Fassin 2014). Voidaankin puhua eräänlaisesta paradigman muutoksesta. Lambekin (2010, 2–4) mukaan tämä antropologian ”eettinen käänne” tuo yhteen antropologeja, jotka ovat teoretisoineet ja dokumentoineet etiikan keskeistä asemaa ihmiselämässä. Laidlawin (2002) jainalaisuutta käsittelevää artikkelia “For an anthropology of ethics and freedom” on pidetty alkusysäyksen antajana etiikan antropologian kehittymiselle. Laidlawin mukaan antropologiassa moraalia ei ole tutkittu systemaattisesti ja kriittisesti toisin kuin esimerkiksi sukulaisuutta, taloutta tai ruumiillisuutta, ja siksi moraalin tutkimukselta puuttuu historiallinen jatkumo, eikä se ole päässyt kehittymään (2002, 311–312). Etiikan antropologian rinnalla puhutaan myös "moraalin etnografiasta" (engl. ethnography of moralities), jossa niin ikään keskitytään moraaliin ja eettisiin kysymyksiin etnografisen tutkimuksen pohjalta (Howell, 1997). Fassinin (2014, 229–230) mukaan etiikan antropologialle on todella ollut tilausta, ja sitä kuvastaa se, että etiikan antropologia on yksi voimakkaimmin kasvavista alueista antropologisen tutkimuksen sisällä.

Lambekin (2010, 2–5) mukaan etiikan antropologia tutkii ”tavallista etiikkaa” (engl. ordinary ethics), ja ottaa lähtökohdaksi sen, että ihmisten moraaliset valinnat eivät aina perustu sääntöihin (uskonnollisiin tai maallisiin) vaan sopimuksiin, jotka muodostuvat arkipäiväisen sosiaalisen toiminnan jatkuvassa reflektoinnissa. Arkipäivän etiikka perustuu tässä suhteessa enemmän käytäntöön kuin tietoon tai uskoon, ja etiikan nähdään olevan oleellisesti yhteydessä arkipäivän

puheeseen, kieleen ja toimintaan. Lambek toteaa: "Arkipäiväinen on olennaisesti eettistä ja eettisyys olennaisesti arkipäiväistä" (engl. "Ordinary is intrinsically ethical and ethics intrinsically ordinary"), ja viittaa tällä eettisen harkinnan kuuluvaan oleellisesti ihmisten arkielämään. Lambekin mukaan etiikan antropologian tavoitteena ei ole nostaa etiikan tutkimusta omaksi erilliseksi tutkimusalueeksi tai koulukunnaksi antropologiassa vaan näyttää, mitä uutta voidaan oppia kulttuurista, kielestä, politiikasta, rakenteesta, toimijuudesta ja sosiaalisesta elämästä ylipäätään antropologian kohteena, kun kiinnitetään huomiota moraaliin yhtenä keskeisenä sosiaalista elämää ohjaavana tekijänä. Etiikan antropologian keskeisiä huomioita onkin, että eettisiin valintoihin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa liittyy epävarmuutta, ristiriitaisuutta ja monimerkityksisyyttä. (Lambek 2010, 2–7.)

Tutkimukseni pyrkii antamaan oman lisäpanoksensa eettisten kysymysten etnografiseen tutkimukseen arjen hindulaisuuden kontekstissa. Tutkimani perheen jäsenet puhuvat moraalista ja hyvästä elämästä ja kuvaavat minulle joitakin yleisiä hindulaiseen moraaliin liittyviä sääntöjä ja periaatteita. Kuitenkaan he eivät aina noudata näitä julkilausuttuja periaatteita tai he tulkitsevat ja soveltavat niitä omalla tavallaan ja omassa sosioekonomisessa ja kulttuurisessa ryhmässään sopivaksi katsotulla tavalla. Näyttäisikin siltä, että muun muassa kastijärjestelmään ja karmaan liittyviä periaatteita ja sääntöjä sovelletaan ja tulkitaan melko vapaasti. Käyttämistäni lähteistä lähinnä Fuller (2004) on tutkinut moraalia arjen hindulaisuudessa etnografisin metodein. Suuri osa hindulaiseen etiikkaan liittyvästä kirjallisuudesta on uskonnonfilosofian ja hindulaisuuden tekstuaalisen tutkimuksen alalta, joissa yleensä käsitellään keskeisiä eettisiä periaatteita vanhojen sanskriitinkielisten keskeisten teosten, kuten *Dharmasastran* pohjalta. Tämä on tietenkin tärkeää, ja sivuan tarpeellisessa määrin sitä itsekin. Kuitenkin etiikan antropologian tarjoama näkökulma näyttäisi parhaimmillaan mahdollistavan hedelmällisen vuoropuhelun filosofian ja etnografisen tutkimuksen välillä ja karkeasti sanottuna yhdistävän teorian ja käytännön eettisten kysymysten tutkimuksessa. Tällöin vaara harhautua esimerkiksi luulemaan, että kaikki hindut elävät arjessaan joidenkin yhtenäisten eettisten periaatteiden mukaan, on merkittävästi pienempi.

Dharma

Hindulaista etiikkaa tarkasteltaessa *dharmaa* ja *karmaa* pidetään usein keskeisimpinä käsitteinä. *Dharma* on monimerkityksinen, kontekstisidonnainen käsite, jolla voidaan tarkoittaa muun muassa järjestystä, lakia ja totuutta (Johnson 2009) tai etiikkaa, velvollisuutta ja oikeamielisyyttä (Whaling 2010, 94). Arkikielessä ja tutkimani perheen kanssa käydyissä keskusteluissa dharmalla viitataan

usein lisäksi ”oikeaan” elämäntapaan tai käytökseen ja yleisesti uskontoon. Filosofisessa tarkastelussa dharma voidaan nähdä kosmisena järjestyksenä, jota ylläpidetään erityisesti rituaalein ja joilla saavutetaan yhteys maailmankaikkeutta hallitseviin jumaliin. Tässä kosmisen järjestyksen merkityksessä dharma esiintyy jo *Rig Vedassa*, jota pidetään vanhimpana hindulaisena tekstikokoelmana. Toisaalta dharma nähdään keskeisesti sosiaalisena järjestyksenä, jota ylläpidetään erityisesti luokka- ja kastiasemaan (*varna*) sekä elämänvaiheeseen (*ashrama*) suhteessa olevien eettisten sääntöjen kautta. Dharmalla voidaan yhtäältä kuvata sitä, miten asiat ovat (kosminen järjestys) ja toisaalta sitä, miten niiden pitäisi olla, ja mitä tulee tehdä asiain tilan saavuttamiseksi (eettiset säännöt ja lait). (Johnson 2009, ks. myös Witzel 2003, 69.) Niinpä ”dharma on tie, oikea tie, jolla ylläpidetään maailmankaikkeuden yleistä järjestystä ja tasapainoa” (Rocher 2003, 102).

Dharmasutrat ovat mahdollisesti vanhimpia keskeisiä tekstejä, joissa kuvaillaan, kuinka ihmisten tulisi elää oikein suhteessa omaan sosiaaliseen ryhmäänsä, erityisesti luokkaan tai kastiin (*varna*). Myöhemmin säännöstö jalostui erityisesti tunnetussa *Dharmasastra*-tekstikokoelmassa (Rocher 2003, 102), jossa ohjeistettiin oikeanlaiseen käytökseen ja siihen, kuinka huolehtia rituaalisista ja sosiaalisista velvollisuuksista suhteessa luokkaan tai kastiin (*varna*) ja elämänvaiheeseen (*ashrama*), erityisesti ylimmän kastin eli bramiinien näkökulmasta. *Dharmasastra*-tekstikokoelmassa ohjeistettiin myös hallitsijaa siviili- ja rikoslain täytäntöönpanoon. Tässä suhteessa dharma nähtiin (ja voidaan edelleen nähdä) ohjeina, jotka ohjaavat ihmistä elämään tiettyyn luokkaan, kastiin, etniseen ryhmään, ammattiryhmään tai muuhun sosiaaliseen rooliin (mm. naisten dharma) kuuluvien sääntöjen mukaisesti ja täyttämään velvollisuutensa tuon ryhmän tai roolin edustajana. (Johnson 2009, ks. myös Rocher & Davis 2012, 201–205.)

Dharma voidaan nähdä myös yksilön hänelle synnynnäisesti kuuluvana elämäntapana tai velvollisuutena (*svadharma*), joka henkilön tulee täyttää (Johnson 2009). Yhdessä keskeisimmistä hindulaisista teoksista, *Bhagawad Gita*ssa *Arjuna* epäröi sotaan lähtemistä, sillä hän ei haluaisi vahingoittaa sukulaisiaan, joita vastaan hän on joutunut asettumaan. Tällöin *Krishna* neuvoo Arjunaa seuraavasti: ”On parempi täyttää oma synnynnäinen velvollisuutensa (tai tehtävänsä) (*svadharma*) huonosti, kuin toisen velvollisuus (tai tehtävä) hyvin”. Tällä Krishna viittaa Arjunan *kshatriya*-varnaan eli soturiluokkaan tai -kastiin, jonka jäsenenä Arjunan velvollisuus on toimia sotilaana tai laajemmin järjestyksen ylläpitäjänä ja hallitsijana. (Whaling 2010, 95.)

Yhtäältä dharma nähdään siis tiettyyn ryhmään kuuluville tarkoitettuna erityisenä eettisenä normistona, josta käytetään käsitettä *varnasramadharma* (jossa *varna* merkitsee luokkaa tai kastia ja *ashrama* elämänvaihetta) (Johnson 2009). Toisaalta dharma voidaan nähdä universaaleina, kaikille kuuluvina ja ”ikuisina” eettisinä periaatteina, jolloin käytetään käsitettä *sanatanadharma*. Vanhassa *Manun* lakikokoelmassa näihin periaatteisiin kuuluvat muun muassa väkivallattomuus, varastamisen välttäminen, puhtaus, totuudellisuus ja aistien hallinta. Eri hindulaisissa koulukunnissa on kiistelty paljon näistä universaalin etiikan sisällöistä, mutta ainakin teoriassa myötätuntoa, väkivallattomuutta, anteliaisuutta ja kiitollisuutta pidetään eettisesti ansiokkaina ominaisuuksina hindujen enemmistön parissa. (Whaling 2010, 94.) S*anatanadharman* periaatteet olivat alun perin maallisesta elämästä vetäytyneille askeeteille tarkoitettuja erityisiä moraalisia velvollisuuksia, mutta myöhemmin niistä tuli *Dharmasastra*-tekstikokoelmassa kaikille hinduille yleisiä eettisiä periaatteita (Johnson 2009).

Karma

Dharmaan läheisesti liittyvä käsite *karma* käännetään yleensä teoksi tai toiminnaksi. Hindulaisuudessa jokaisella teolla katsotaan olevan seuraus tulevaisuudessa, joko tässä tai tulevassa elämässä. Teot voidaan jakaa hyviin (*punya*) tai pahoihin (*papa*), ja niiden mukaiset vaikutukset eli *karma* määrittävät henkilön tulevaisuuden ja jälleensyntymän laadun. Suhteellisen yleisenä on pidetty fatalistista uskomusta, jonka mukaan ylempään kastiin synnytään tai elämässä menestytään aikaisemman elämän hyvien tekojen johdosta. (Whaling 2010, 95–96.) Vastaavasti Nepalissakin kuulee sanottavan, että esimerkiksi kadulla kerjäävä vammainen henkilö on siinä asemassa johtuen edellisessä elämässä tekemistään pahoista teoista, siis menneisyyden huonosta karmasta. Toisaalta karman ja jälleensyntymän idean yhdessä muodostama kosmisen oikeuden periaate voidaan nähdä fatalistisuuden sijaan myös kannustavana. Karma antaa ihmiselle keinon vaikuttaa aktiivisesti omaan tulevaisuuteensa ja saavuttaa oikein elämällä jopa taivaallinen jälleensyntymä tai parhaimmillaan vapautuminen jälleensyntymien kierrosta kokonaan eli *moksha*. (Johnson 2009.)

Vaikka suurin osa hinduista todennäköisesti allekirjoittaakin karman käsitteen edellä kuvatussa laajassa merkityksessä eli yleisenä pitkän tähtäimen moraalisena viitekehyksenä (Johnson 2009), etnografinen tutkimus antaa viitteitä siitä, että karma ei välttämättä aina ole hinduille keskeisin hyvää tai huonoa onnea tai odottamattomia tapahtumia selittävä periaate. Fullerin (2004, 244) mukaan muita annettuja selityksiä onnettomuuksille kuten yllättävälle kuolemalle tai talon

sortumiselle ovat muun muassa planeettojen ja muiden taivaankappaleiden vaikutus, fyysinen tai psyykkinen sairaus, rituaalinen saastuminen, paha silmä, pahat henget (*bhut*), synti (*papa*) tai muu moraalinen kyvyttömyys. Nämä selitykset myös usein limittyvät ja risteävät keskenään. Fullerin mukaan muiden syiden ensisijaisuus voi johtua siitä, että karma nähdään usein liian ehdottomana ja ankarana, siihen ei aina koeta voitavan vaikuttaa, eikä esimerkiksi edellisten elämien aikana kertynyttä karmaa voida täysin tietää. Sen sijaan käytännöt, joissa voidaan aktiivisesti vaikuttaa omaan kohtaloon ja löytää konkreettinen syy ja parhaimmillaan mahdollinen vastalääke vastoinkäymisille ovat ihmisille helpompia hyväksyä. Esimerkiksi voimakkaiden jumalten kuten Shivan ja Vishnun palvonnallisilla rituaaleilla, aaveiden manaamisella ja astrologialla uskotaan olevan vaikutuksia, joilla negatiivinen tapahtuma voidaan ennalta ehkäistä tai sen karmisia vaikutuksia voidaan heikentää. Karman ideassa tämä ei yleensä ole mahdollista, vaan karmalla nähdään usein olevan väistämättömät ja peruuttamattomat seuraukset. Toisaalta eri filosofisissa koulukunnissa ja myös kansanomaisissa käytännöissä käsitykset karmasta vaihtelevat, ja joissain näkemyksissä ansioikkailla teoilla, tietyillä rituaaleilla ja muun muassa pyhää *Veda*-kirjallisuutta tuntemalla uskotaan voitavan kumota negatiivista karmaa eli pahojen tekojen seurauksia. Fullerin mukaan erityisesti alempikastiset, köyhät ja naiset ovat yleensä skeptisempiä karmaa kohtaan, sillä se osoittaa heidän olevan itse vastuussa huonosta asemastaan. Vastaavasti ylimmissä kasteissa karma on moraalisena viitekehyksenä suosituin, sillä se näyttäisi osoittavan, että henkilö on ansainnut hyvän asemansa menneisyydessä ja edellisessä elämässä tekemillään hyvillä teoilla. (Mts. 245–250.)

2.4. Tutkimuskysymys

Kuten olen edellä kuvannut, tutkin pro-gradu-työssäni sitä, miten nepalilaisen, chhetri-kastiin kuuluvan urbaanin ja keskiluokkaisen hinduperheen jäsenet harjoittavat uskontoaan arjessa. Tarkastelen, mitkä ovat heille keskeisiä uskonnollisia käytäntöjä ja uskomuksia. Olen kiinnostunut heidän kokemuksistaan uskonnosta ja siitä, millaisia merkityksiä he antavat uskonnolle elämässään. En ole löytänyt aikaisempaa Nepalin chhetri-kastin uskonnon harjoittamista käsittelevää etnografista tutkimusta, ja tutkimukseni pyrkii antamaan oman lisänsä Nepalin arjen hindulaisuuden tutkimukseen.

Lopullisen tutkimuskysymykseni muodostin tutustuttuani aikaisempaan arjen hindulaisuudesta tehtyyn tutkimukseen. Tutkimuskysymyksen muodostumiseen vaikutti myös merkittävästi alustava aineiston analyysini. Aikaisemmassa arjen hindulaisuuden tutkimuksessa rituaaleja ja moraalia on käsitelty enimmäkseen toisistaan erillään olevina uskonnon harjoittamisen alueina (esim. Dirks 1994, Rodrigues 2003, Srinivas 2006, Whaling 2010). Lisäksi hindulaista etiikkaa on käsitelty lähinnä tekstuaalisen tai filosofisen hindulaisuuden tutkimuksen piirissä, jossa on keskitytty sanskriitinkielisiin pyhiin teksteihin (Rocher 2003, Witzel 2003, Johnson 2009). Käyttämistäni lähteistä lähinnä Fuller (2004) on tarkastellut sekä hindulaisia rituaaleja että moraalia etnografiseen aineistoon perustuen.

Omassa kenttätutkimuksessani ja sitä seuranneessa alustavassa aineiston analyysissa molemmat, sekä rituaalit että moraali, nousivat perheen jäsenten kerronnassa yhdessä esille keskeisinä uskonnon osa-alueina. Tämä sai minut kiinnostumaan rituaalien ja moraalien suhteesta sekä siitä, miten käsitykset niistä yhdessä muodostavat perheen käsityksen hyvästä tai oikeasta elämäntavasta. Alustava näkemykseni on, että molemmat ovat keskeisessä roolissa, ja jättämällä toisen pois tarkastelusta ei voida täysin ymmärtää perheen käsityksiä uskonnon harjoittamisesta. Pyrin siis tarkastelemaan perheen uskonnon harjoittamista holistisesti kahteen aiheeseen, rituaaleihin ja moraaliin keskittyen. Näiden perusteella olen päätynyt tarkempaan tutkimus-kysymykseen, joka on seuraava:

Miten rituaalit ja moraali ilmenevät osana perheen uskonnon harjoittamista arjessa, ja mikä on niiden suhde? Miten rituaalit ja moraali näyttäytyvät osana *dharmaa* (hindulaisuudessa määriteltävää ”oikeaa” tai ”hyvää elämäntapaa”) nepalilaisessa chhetri-kastiin kuuluvassa keskiluokkaisessa ja urbaanissa hinduperheessä.

Vastatakseni tutkimuskysymykseen kuvailen ja analysoin perheen rituaalisia käytäntöjä ja moraali-käsityksiä siten, kun ne perheenjäsenten kerronnassa ja etnografisessa aineistossani esiintyvät. Keskeistä on, millaisia merkityksiä perheenjäsenet antavat uskonnollisille rituaaleille ja moraalille elämässään. Taustoitan perheenjäsenten käsitykset rituaaleista ja moraalista vasten laajempaa sosiokulttuurista ja yhteiskunnallista taustaa tarkastellen perhettä erityisesti osana nepalilaista *chhetri*-kastia ja urbaania hindulaista keskiluokkaa.

3. AINEISTO JA METODI

3.1. Nepalilainen yläkastinen ja keskiluokkainen hinduperhe

Tutkimukseni kohteena oleva perhe kuuluu *chhetri*-kastiin, mutta yksi perheen pojista on mennyt naimisiin ylempää *bramiini*-kastia edustavan naisen kanssa. Tutkimuksessani olen haastatellut kuutta aikuista perheenjäsentä: *chhetri*-kastiin kuuluvia Bubaa (isä) ja Mamia (äiti), aikuista tytärtä Lalitaa ja aikuisia poikia Bhimiä ja Arjunia. Lisäksi olen haastatellut Arjunin vaimoa Punitaa, joka kuuluu *bramiini*-kastiin. Kenttäpäiväkirjani muistiinpanot perheen uskonnon harjoittamisesta arjessa koskevat haastateltavien henkilöiden lisäksi myös osaksi perheen muita henkilöitä. (Ks. Liite 2. Taulukko perheestä.) Kaikki tutkimuksessa esiintyvät henkilöt esiintyvät peitenimillä. Perhe kuuluu alakastiin (*jati*), joka toimii myös perheenjäsenten sukunimenä. Anonymiteetin vuoksi en ilmoita perheiden alakastia.

Taustoiltaan chhetri-perhe on maaseudulta Kavren läänistä, Katmandun itäpuolelta. Vanhemmat Buba ja Mami (noin 70- ja 65-vuotiaita) ovat viljelleet maata kukkula-alueen kylässä ja kasvaneet aikana, jolloin esimerkiksi kunnollista tieverkostoa ja koulujärjestelmää ei käytännössä ollut olemassa Nepalissa. Siksi he eivät itse ole käyneet koulua. Buba on oppinut lukemaan itse, ja Mami on lukutaidoton. Buballa ja Mamilla on yhdeksän aikuista lasta (viisi poikaa ja neljä tytärtä), joista vanhin poika Balaram on noin 50-vuotias, ja nuorin tytär Lalita noin 27 vuotias. Kaikki lapset ovat syntyneet maaseudulla ja kasvaneet ainakin osan nuoruudestaan siellä ottaen osaa maatilan töihin. Buba ja Mami ovat kuitenkin pyrkineet kouluttamaan lapsensa, ja osa heistä osa on saanut muutaman vuoden peruskoulutuksen, mutta osa on opiskellut maisteriksi asti. Perhe omistaa maata kylässä (tarkkaa tietoa omaisuudesta minulla ei ole) ja he ovat saaneet jonkin verran tuloja maan vuokraamisesta.

Aikuistuttuaan osa lapsista on jäänyt maaseudulle viljelemään maata (pojat Bhim ja Balaram kotikylässä ja tytär Sabitri miehensä kotikylässä samalla seudulla), mutta osa on tehnyt töitä Katmandussa (tytär Gauri mm. toimistotöitä, tytär Lalita sairaanhoitajana, poika arjun juristina ja liikemiehenä ja tytär Nandika mm. kansalaisjärjestöissä). Kaksi lapsista asuu ulkomailla: pojat Dhatri Lontoossa (töissä rautateillä, naimisissa englantilaisen naisen kanssa) ja Gaurav Norjassa (töissä ravintolassa, aikaisemmin huolehti perheen maatilasta kylässä). Myöhemmin Buba ja Mami ovat muuttaneet Katmanduun (mm. terveyssyistä) ja asuvat nyt perheen omistamassa talossa

keskiluokkaisessa Congabun kaupunginosassa. Talo on rakennettu käsittääkseni Lontoossa asuvan Dhatrin ansaitsemilla rahoilla. Samassa kotitaloudessa asuvat myös Buban ja Mamin naimattomat tyttäret Lalita ja Gauri, jotka pitävät heistä huolta, sekä vaihtelevasti Buban ja Mamin eri lapsenlapsia, jotka käyvät koulua Katmandussa. Perhe on perustanut vaellusyrityksen 2000-luvun vaihteessa, ja useita vuosia perheen pojat Balaram, Bhim, Arjun ja Gaurav ovat tehneet sesonkitöitä vuoristo-oppaina turisteille Himalajan vaellusreiteillä. Balaram omistaa myös kuorma-auton Katmandussa, jota hän vuokraa kuljetuksiin. Arjun on oikeustieteen maisteri ja toimii omassa lakiasiaintoimistossaan sekä hallinnoi perheen vaellusyritystä. Kaikilla perheen lapsista on omia lapsia, paitsi nuorimmilla tyttärillä Lalitalla ja Gaurilla.

Arjun on mennyt naimisiin *bramiini*-kastia edustavan Punitan kanssa, ja he ovat hiljattain ostaneet oman talon Katmandun Baluwatarin kaupunginosasta, joka on keskiluokan suosiossa. Heillä on kaksi lasta, *Ambu*-tytär (7 v.) ja *Manish*-poika (5 v.). Punita on tällä hetkellä kotiäitinä, mutta on opiskellut aikaisemmin alemman korkeakoulututkinnon ja opiskelee nyt kotitöiden ohella oikeustieteen maisteriksi.

Alun perin haastattelin myös Punitan bramiinivanhempia, mutta jätin heidät lopulta pois tutkimuksestani, sillä päätin rajata työni aiheen chhetri-kastin perheen uskonnon harjoittamiseen. Arjunin vaimo Punita on kuitenkin mukana tutkimuksessa ja siksi on perusteltua kertoa hieman myös Punitan perhetaustasta. Punitan vanhemmat (n. 60- ja 55-vuotiaita) ovat *bramiini*-kastia ja asuvat omistamassaan talossa niin ikään Congabun kaupunginosassa Katmandussa. Punitan isä on uskonnollisesti oppinut ja on toiminut ajoittain *pujarina* eli uskonnollisia rituaaleja hoitavana pappina, mikä on perinteisesti bramiini-kastin miehille kuuluva tehtävä. Hän on myös liikemies, ja perhe omistaa pienen kaupan kotitalon alakerrassa sekä pienen lasiesineitä valmistavan tehtaan lähellä kotia. Punitan äiti vastaa enimmäkseen kaupan pyörittämisestä. Heillä on Punitan lisäksi kaksi aikuista poikaa, joista toinen, Krishna on opiskellut liiketaloutta, on naimisissa ja asuu vaimonsa ja vanhempiensa kanssa samassa kotitaloudessa. Toinen pojista, Deepak on naimaton ja opiskelee Iso-Britanniassa liiketaloutta. Punitan vanhemmat ovat syntyneet maaseudulla Katmandun pohjois-puolella, mutta muuttaneet myöhemmin Katmanduun. Punita ja hänen veljensä ovat syntyneet ja kasvaneet Katmandussa.

Tutkimassani perheessä keskeinen toimeentulonlähde on palkkatyö, josta osa on melko säännöllistä (mm. Lalitan työ sairaanhoitajana ja Arjunin työ lakimiehenä), ja osa epäsäännöllistä

(mm. vaellusyrityksen tulot turisteilta). Palkkatuloja täydentää molempien talojen (Congabu ja Baluwatar) alakerrassa vuokratuista pienistä asunnoista saatava tulo, kotikylän maatilan sato, sekä maaseudulla vuokratut peltomaat. Lontoossa asuvan ja työskentelevän Dhatrin lähettämä raha on myös vuosia ollut tärkeä tulonlähde perheelle. Vaikka perheen tausta on maaseudulla, nykyään elämäntapa on urbaania, ja perhe käyttää rahaansa välttämättömien perustarpeiden ohella moderneihin kulutushyödykkeisiin, kuten vaatteisiin, kodinkoneisiin ja viihde-elektroniikkaan. Arjun on hiljattain ostanut lainalla henkilöauton, joka on ensimmäinen perheessä. Toistaiseksi vain harvalla nepalilaisella on varaa omaan autoon, ja nähdäkseni autolla onkin paitsi käyttöarvoa, myös symboliarvoa, joka kertoo perheen vaurastumisesta ja keskiluokkaisesta asemasta. Tästä huolimatta perheellä on ajoittain rahasta puutetta, sillä lapsia on paljon, elinkustannukset (mm. ruoka ja koulumaksut) kasvavat koko ajan, ja Nepalissa asuvista perheenjäsenistä vain osalla on suhteellisen säännölliset ansiotulot. Katmandun urbaanille keskiluokalle tyypillisesti perheen tulot koostuvat useista toisiaan täydentävistä eri lähteistä (ks. esim. Liechty 2003, 52).

Perheellä on edelleen tiivis suhde kotikylään maaseudulla, jossa he omistavat kotitalon ja maata, ja osa perheenjäsenistä asuu edelleen kylässä maata viljellen ja karjaa hoitaen. Myös monet perheen harjoittamista uskonnollisista käytännöistä ovat todennäköisesti lähtöisin kylässä vietetystä elämästä. Aikaisemmin Nepalissa vapaaehtoistöissä ollessani (2003–2004) olen asunut Kavren alueen maaseudun kylässä (perheen tyttären Sabitrin ja hänen miehensä kotona) noin yhdeksän kuukautta, joten minulle on muodostunut jonkinlainen kuva chettrien harjoittamasta hindulaisuudesta Kavren maaseudulla. Niin ikään olen aikaisemmin viettänyt aikaa tutkimuksen kohteena olevan chhetri-perheen kotikylässä, joka myös sijoittuu Kavren kukkula-alueelle.

Laajasti katsottuna voidaan sanoa, että tutkimukseni kohteena oleva chhetri-perhe on kokenut kaupungistumisen, vaurastumisen ja sosiaalisen nousun maaseudun maanviljelijäperheestä Katmandun keskiluokkaan. Näin ollen tutkin perhettä, joka on osallisena näitä laajemminkin Nepalissa vaikuttavia sosiaalisia prosesseja: kaupungistumista ja keskiluokkaistumista. On kuitenkin otettava huomioon, että tämä suuri perhe on myös sisäisesti varsin heterogeeninen: osa perheen lapsista on hyvätuloisia ja korkeasti koulutettuja (erityisesti Arjun), osa tekee erilaisia pätkätöitä samalla, kun hoitaa ikääntyviä vanhempia (Lalita, Gauri), osa on kotiäitinä (Nandika), osa viljelee maata kylässä eikä saa juurikaan palkkatuloja (Balaram, Bhim, Sabitri) ja osa on palvelusektorin töissä ulkomailla (Dhatri ja Gaurav). Perheen poika Arjun on mennyt naimisiin Punitan kanssa,

jonka perhe edustaa Katmandulaista bramiini-keskiluokkaa.

Joulukuussa 2013–tammikuussa 2014 majoituin noin kuuden viikon ajan Arjunin ja Punitan kotona Baluwatarissa. Vietin heidän ja heidän lastensa kanssa paljon arkea yhdessä, ja suuri osa kenttäpäiväkirjani havainnoista onkin Arjunin ja Punitan kotoa. Välillä matkustelin muualla Nepalissa vierailemassa tuttavieni luona maaseudulla tai vaeltamassa vuorilla. Katmandussa vierailin säännöllisesti myös Arjunin vanhempien Buban ja Mamin luona Congabun talossa ja vietin siellä paljon aikaa keskustellen ja syöden hyvin. Tältä ajalta ovat peräisin haastattelut, kenttäpäiväkirjan muistiinpanot ja valokuvat, joita käytän aineistona tutkimuksessani.

3.2. Etnografia

Etnografia tarkoittaa sananmukaisesti kansankuvausta. Etnografian keskeisinä osina voidaan nähdä kenttätyö tietyssä tutkittavassa yhteisössä ja tutkittavan ilmiön kuvaus. (Aro 2002, 64.) Etnologiassa kulttuurin analyysin perinteisenä lähtökohtana on ollut etnografisen metodin harjoittaminen, jonka ytimenä voidaan pitää tiheää kuvausta (engl. thick description). Inhimillisen käytöksen tai toiminnan tiheä kuvaus selittää itse käytöksen lisäksi kontekstin, jossa käytös tapahtuu ja saa merkityksen. (Geertz 1973, 6–10.) Etnografiassa keskeisiä aineiston-keruumenetelmiä ovat muun muassa osallistuva havainnointi, haastattelut ja visuaaliset menetelmät, kuten valo- ja videokuvaaminen. Etnografian käytännön harjoittamisella on pitkään ollut vahva asema kulttuurintutkimuksessa, mutta metodia kriittisesti tarkasteleva tutkimus-kirjallisuus oli pitkään vähäistä. 1980-luvulla alkanut "metodologinen käänne" kulttuurin tutkimuksessa ja yhteiskuntatieteissä kasvatti kiinnostusta etnografista ja laadullista tutkimusta kohtaan yli tiederajojen ja tämä on tuottanut suuren määrän etnografiseen menetelmään keskittyvää kirjallisuutta ja muun muassa käyttökelpoisia metodioppaita. (Hammersley & Atkinson 2007, ix–x.)

Etnografiseen menetelmään kuuluu ihmisten toiminnan tutkiminen arkipäiväisessä kontekstissa, johon kenttätutkimuksen sana "kenttä" yleensä viittaa. Etnografinen tutkimus on usein tapaustutkimusta, jossa tutkija keskittyy yleensä suhteellisen pieneen määrään tapauksia, usein yhteen tapahtumapaikkaan tai ihmisryhmään. Aineistonkeruu on paitsi monimenetelmäistä, yleensä myös ainakin osittain strukturoimatonta. Tällä tarkoitetaan sitä, että aineistonkeruu ei noudata alusta loppuun suunniteltua ja valmisteltua kaavaa. Esimerkiksi haastattelut ovat usein

melko epämuodollisia keskusteluja, ja osallistuvassa havainnoinnissa paikka, aikataulut tai läsnäolevat ihmiset saattavat muuttua ennalta tietämättä. Strukturoimattomuus tiedonkeruussa tarkoittaa myös oleellisesti sitä, että ihmisten toiminnan ja kerronnan tulkitsemisessa käytettävät kategoriat eivät ole ennalta määrättyjä (esim. kyselylomakkeen tai havainnointisuunnitelman kautta), vaan kategoriat syntyvät aineiston analyysin prosessissa. Tutkija soveltaa "avointa" näkökulmaa niin, että aluksi hänellä on mielessään jokin sosiaalisen elämän osa-alue, jota hän lähtee kartoittamaan, ja tiedonkeruun ja alustavan aineiston analyysin edetessä tutkimuksen fokus alkaa tarkentua. Lopulta aineiston analyysi käsittää ihmisten toimintaan ja institutionaalisiin käytäntöihin liittyvien merkitysten tulkitsemisen ja sen saattamisen paikallisiin tai mahdollisesti laajempiin yhteyksiin. Tuloksena syntyy suullisia kuvauksia, selityksiä ja teorioita, joissa määrällinen tai tilastollinen analyysi on toissijaisessa roolissa. (Hammersley & Atkinson 2007, 1–3.)

Osallistuvaa havainnointia (engl. participant observation) on pidetty etnologian ja kulttuuri-antropologian arkkityyppisenä tutkimusmenetelmänä. Sitä voidaan myös pitää omana tutkimus-strategianaan, sillä se pitää sisällään useita eri menetelmiä. Klassisessa muodossaan osallistuvaa havainnointia harjoittava tutkija viettää pitkän ajan asuen tutkimiensa ihmisten kanssa ja osallistuen heidän arkielämäänsä. Tällä tavoin tutkija saa mahdollisimman kokonaisen ja tarkan kuvan ja ymmärryksen tutkittavien ihmisten elämästä, ryhmän sosiaalisesta rakenteesta ja kulttuurisista merkityksistä, jotka liittyvät ryhmään. Aikaisemmin tämänkaltaista pitkäaikaista kenttätyötä ”vieraan kulttuurin” parissa pidettiin tutkijalle eräänlaisena välttämättömänä kokemuksena ja ”siirtymäriittinä”, jolla antropologi ansaitsi tieteellisen uskottavuutensa. (Davies 2008, 77–78.) Myöhemmin naiivit ja romantisoidut tarinat "eristyneiden yhteisöjen" pariin pääsyn saaneesta tutkimusmatkailijasta ovat jääneet historiaan, ja osallistuvaa havainnointia käytetään nykyään hyvin monenlaisissa ympäristöissä ja tutkimusaiheissa, esimerkiksi organisaatioiden, koulutuksen ja julkisen terveydenhuollon tutkimuksessa. Etnologian ja kulttuuriantropologian ohella sosiologialla on pitkä traditio etnografisen menetelmän tyyppisessä työskentelyssä alun perin "yhteisötutkimuksen" nimellä, jossa keskityttiin yhdysvaltalaisiin ja länsieurooppalaisiin kyliin ja kaupunkeihin. (Hammersley & Atkinson 2007, ix–x, 1–2.)

Osallistuvaa havainnointia harjoittavat tutkijat käyttävät kentällä tiedonhankintamenetelmänään usein puolistrukturoitua teemahaastattelua. Puolistrukturoidussa haastattelussa haastattelijalla on

yleensä mielessään joukko kysymyksiä tai väljiä teemoja, jotka hän haluaa haastattelun aikana käydä läpi. Keskustelun voidaan kuitenkin antaa rönsyillä myös uusiin ja aiheista poikkeaviin suuntiin. Haastattelun aikana haastattelija voi painottaa joitakin aiheita ja jättää osan aiheista vaikka kokonaan käsittelemättä, jos aihe ei vaikuta relevantilta haastateltavan kohdalla. Haastattelija usein myös luo uusia kysymyksiä ja tekee tarkentavia kysymyksiä keskustelun aikana. Olennaista puolistrukturoidussa haastattelussa on se, että haastateltava henkilö saa kertoa aiheesta omin sanoin, vastaukset ovat avoimia, ja että hänelle tärkeät näkemykset sekä aiheet saavat keskustelussa painoarvoa. Haastattelijan ennakkokäsitykset ja -oletukset eivät saisi rajoittaa keskustelua ja vastauksia. (Davies 2008, 81, 105–106.)

Tapaustutkimus

Flyvbjergin (2007, 390) mukaan tapaustutkimuksella (engl. *case study*) tarkoitetaan yleensä tiettyä ilmiötä kuvaavan esimerkkitapauksen yksityiskohtaista tarkastelua. Yhteiskuntatieteissä suhteellisen yleisen käsityksen mukaan tapaustutkimuksella saavutettavaa tietoa ei voida yleistää, eikä sillä siksi ole itsessään arvoa muuten kuin ehkä laajempaa kyselytutkimusta edeltävänä pilottitutkimuksena tai osana suurta samantyyppisten tapausten tutkimuksen sarjaa. Tapaustutkimuksen tuottamaa käytännöllistä ja kontekstisidonnaista tietoa on siksi usein pidetty vähemmän arvokkaampana kuin kontekstista riippumatonta, "objektiivista" ja yleistettävää, alun perin luonnontieteen tietokäsitykseen pohjaavaa teoreettista tietoa. (Flyvbjerg 2007, 390–391.) Etnografinen tutkimus on kuitenkin yleensä juuri tapaustutkimusta, niin myös oma keskiluokkaisen hinduperheen uskonnon harjoittamista tutkiva pro-gradu-tutkielmani, ja siksi pyrin tässä asettamaan kyseenalaiseksi edellämainittuja tapaustutkimuksen validiutta ja luotettavuutta kyseenalaistavia väitteitä.

Flyvbjergin (2007, 391–393) mukaan tutkittaessa ihmistä kaikki tieto on kontekstisidonnaista, ja universaali yleistäminen ja ennustamaan pyrkivä tutkimus ei yksinkertaisesti ole mahdollista. Viimeaikaiset fenomenologiset oppimisen tutkimukset osoittavat, että ihmisen oppimisessa yksittäisillä tapauksilla (engl. case) on suuri rooli. Flyvbjergin mukaan oppimisen alkutasolla osaaminen perustuu yleensä yleisiin teorioihin, sääntöihin ja kaavoihin. Yhteistä kaikille eri alojen huippuasiantuntijoille vaikuttaisi kuitenkin olevan se, että he soveltavat kokemustaan useista tuhansista konkreettisista tapauksista. Näyttäisikin siltä, että juuri kontekstisidonnainen tieto ja kokemus ovat asiantuntijuuden ytimessä. (Mts. 2007, 391–393.)

Tapaustutkimuksessa tapauksen valinta on tärkeää. Huolellisesti ja strategisesti valittu tapaus lisää huomattavasti mahdollisuutta tutkimuksen tuottaman tiedon yleistettävyyteen. Toisaalta muodollisesta yleistämisestä ja tutkimustulosten tiivistämisestä on tullut itseisarvoinen osa tutkimuskulttuuria, ja myös tapaustutkimuksen tekijät tekevät sitä pelätessään muuten menettävänsä tieteellistä uskottavuuttaan. Tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä. (Mts. 401.) Bourdieun (1977, 8, 15) mukaan yleistämällä voidaan menettää mahdollisuus ymmärtää jotain oleellista tutkitusta sosiaalisesta todellisuudesta. Bourdieun mukaan sääntöjen ja teorian luomiseen pyrkivä yleistäminen ei ole välttämätön osa todellista asiantuntijuutta, "virtuositeettia", joka pohjaa juuri kokemusperäiseen tietoon lukemattomista tapauksista ja siitä johdettuun "väistämättömään improvisointiin". Flyvbjergin (2007, 395, 402) mukaan muodollinen yleistäminen on yliarvostettua, kun taas "esimerkin voima" on aliarvostettua. Siinä missä suurien otosten etu on laajuus, tapaustutkimuksen vahvuus on syvyys. Flyvbjergin mukaan tapaustutkimuksen tekijä "tutkii ilmiöitä suoraan sen sijaan, että lukisi karttoja niistä" (engl. ”exploring phenomena first-hand instead of reading maps of them”). (Mts. 395, 402.)

Tapaustutkimuksen narratiiveja ei tarvitse yrittää summata ”tutkimustuloksiksi” tai tehdä isompia yleistyksiä. Sen sijaan Flyvbjergin mukaan yksi mahdollisuus on jättää tutkimuksen tulokset ”avoimeksi”. Tämä onnistuu kuvailemalla ja avaamalla tutkittavien ihmisten tarinat rikkaina ja elävinä, myös keskenään ristiriitaisina, kuten sosiaalinen todellisuus ja elämä itse. Näin lukija voi myös itse tehdä tulkintansa tutkimuksesta ja siitä, mitä tutkittu tapaus edustaa. Toisin sanottuna tutkijan ei tarvitse kertoa yhtä totuutta, joka olisi kaikille sama. Flyvbjergin mukaan "narratiivi itsessään on vastaus", ja hyvät tutkimukset tulisi lukea narratiiveina kokonaisuudessaan, eikä vain tiivistelmää tutkimustuloksista. (Mts. 400, 402.)

Aineisto

Tutkimukseni aineisto koostuu haastatteluista, osallistuvan havainnoinnin kenttäpäiväkirja-merkinnöistä ja valokuvista. Haastattelin kuutta perheenjäsentä ja nauhoitin haastattelut digitaalisella nauhurilla. Viittä perheenjäsentä haastattelin jokaista kerran, ja haastattelut olivat kestoltaan 17–43 minuuttia. Perheenpäätä Bubaa haastattelin kolme kertaa, ja haastattelut olivat kestoltaan 8–48 minuuttia. Yhteensä haastattelu-aineistoa oli 3 tuntia 58 minuuttia. Toteutin haastattelut itse nepalin kielellä, ja kahdessa haastattelussa (Arjun ja Punita) keskustelimme myös osittain englanniksi. Nauhoitettuani haastattelut käänsin ne itse suomen kielelle ja kirjoitin niistä

litteraatiot, joita ryhdyin analysoimaan. Puhtaaksi kirjoitettua tekstiä oli yhteensä 52 sivua (fontti Calibri, kirjasinkoko 12, riviväli 1.15). Osallistuvan havainnoinnin muistiinpanot kirjoitin muistikirjaan, jonka sisältöä en ole kirjoittanut puhtaaksi. Käsinkirjoitettuja muistiinpanoja (koko n. A6) on 116 sivua. Lisäksi otin kymmeniä valokuvia, joita käytän osana aineistoani ja myös työni kuvituksessa. Kokonaisuudessaan aineisto on omassa hallussani.

Aineistonkeruuprosessi

Hammersley & Atkinsonin (2007, 41) mukaan pääsy tutkittavan yhteisön pariin asettaa yhden suurimmista haasteista tutkijalle. Tämä tulee tutkijalle usein yllätyksenä, ja luottamuksellisten ja läheisten suhteiden saavuttaminen tutkittavien kanssa on haaste, jonka kanssa tutkija joutuu eri tasoilla kamppailemaan kenttäjaksoa edeltävistä neuvotteluista aina tutkimuksen loppuun saakka. Omalla kohdallani olin etuoikeutettu tutkimaan jo pitkään tuntemaani ja minulle läheistä perhettä. Tämä minimoi tutkittavien luo pääsyyn liittyvät haasteet, mutta toi eteeni uudenlaisia kysymyksiä. Koska perheenjäsenet ovat ystäviäni, ja tein suurelta osin tutkimusta heidän kotonaan, olen pyrkinyt toteuttamaan tutkimukseni mahdollisimman rehellisesti, heitä kunnioittaen ja sensitiivisesti, sillä minulle tärkeintä on hyvän suhteemme jatkuminen myös pitkään pro gradu-tutkielmani jälkeen. Kuulan (2006, 61–62) mukaan tutkittaville henkilöille on aina kerrottava perustiedot tutkimuksesta ja sen toteuttajista sekä tutkittavilta kerättyjen tietojen käyttötarkoitus. Eettisenä periaatteena tässä on tutkittavien itsemääräämisoikeuden kunnioittaminen: ihmisillä on oltava mahdollisuus päättää itse, haluavatko he osallistua tutkimukseen ja myös mahdollisuus vetäytyä tutkimuksesta sen missä tahansa vaiheessa. Periaatteesta käytetään englannin kielessä termiä "informed consent", joka voidaan kääntää esimerkiksi "tietoiseksi suostumukseksi", mikä kuvaa hyvin periaatteen luonnetta. (Kuula 2006, 61–62; Hammersley & Atkinson 2007, 210.) Saatuani ajatuksen perheen tutkimisesta esitin sen perheenjäsenille ja kerroin, mistä pro gradu-tutkielmassa on kyse. Tämän jälkeen kysyin jokaiselta haastattelemaltani perheenjäseneltä erikseen suostumuksen. Yksityisyydensuoja ja siihen liittyvä tutkittavien henkilöiden anonymisointi on yksi laadullisen tutkimuksen tärkeimmistä eettisistä edellytyksistä (Kuula 2006, 200–204). Tämän olen pyrkinyt varmistamaan antamalla tutkittaville peitenimet ja jättämällä kertomatta tarpeettoman tarkkoja yksityiskohtia henkilöiden asuinpaikoista tai muita tietoja, joista heidät voitaisiin tunnistaa.

Toteutin tutkimukseni nepalin kielellä, jota osaan sujuvasti. Kahdessa haastattelussa keskustelimme osittain myös englanniksi. Myös muut epämuodolliset keskustelut, joita kävin aineistonkeruun aikana toteutin lähes yksinomaan nepaliksi. Omaa nepalin kielen tasoani on vaikea määritellä objektiivisilla mittareilla, sillä en ole opiskellut kieltä muodollisesti, vaan olen oppinut kielen nepalilaisten kanssa aikaa viettäen, asuen ja keskustellen. Tämä oppimisprosessi alkoi vuosina 2003–2004 tehdessäni vapaaehtoistyötä Kavren läänin alueella ja asuessani paikallisen perheen luona yhdeksän kuukautta kylässä, jossa kukaan ei osannut englantia. Vuosien mittaan Nepalissa käydessäni olen oppinut kieltä lisää ja nykyään kykenen ilmaisemaan itseäni nepaliksi ja ymmärtämään nepalilaisia hyvin. Kielitaitoni on suullinen, en siis osaa lukea enkä kirjoittaa nepalia siinä käytetyillä devanagari-aakkosilla. Nepalin kielen taitoni on kuitenkin merkittästi vaikuttanut siihen, että vuorovaikutus nepalilaisten kanssa on kohdallani yleensä melko mutkatonta, ja he ottavat minut usein positiivisesti vastaan. Kielitaito on vieraan kulttuurin ymmärtämisen ja kenttätyössä tutkittavien luo pääsyn kannalta ehkä keskeisin haaste, jonka olen ilokseni onnistunut ylittämään. Monet merkittävät antropologit, kuten Malinowski, Boas ja Levi-Strauss ovat jo varhain kirjoittaneet kielen ja kulttuurin keskinäisriippuvaisesta suhteesta (ks. esim. Hymes 1964). Chomskyn (1976, 4) mukaan ”kieli on mielen peili”. Kielen käsitteiden ja kielissä esiintyvien eroavaisuuksien ymmärtäminen antaa meille näkemyksen kulttuurisidonnaisista ajatusmalleista ja niin sanotusta ”maalaisjärjestä” tai arkisesta ajattelusta (engl. *common sense*). Lisäksi kielen rakenteiden opiskeleminen mahdollistaa universaalien abstraktien periaatteiden löytymisen, jotka ovat ominaisia koko ihmislajille ja sen käyttäytymiselle. Kieli on perustavanlaatuinen osa kulttuuria ja ihmisen sosiaalista vuorovaikutusta. (Chomsky 1976, 4.)

Suoritin haastattelut haastateltavien kotona Congabun ja Baluwatarin taloissa. Pyrin sopimaan ajankohdan etukäteen, jotta haastattelutilanne olisi mahdollisimman rauhallinen. Tavoitteenani oli haastatella jokaista henkilöä kahden kesken, mutta kaikissa tapauksissa tämä ei toteutunut. Esimerkiksi viettäessäni aikaa Buban ja Mamin kotona Congabussa läsnä oli yleensä useita ihmisiä, ja olisi ollut epäluontevaa poistua tilasta yhden haastateltavan kanssa toiseen huoneeseen. Tämä koski erityisesti perheen naispuolisia jäseniä. Vaikka olenkin läheinen perheen kanssa, nepalilaisessa kulttuurissa pidetään yleensä epäsopivana sitä, että mies ja nainen, jotka eivät ole sukulaisuussuhteessa keskenään oleskelevat kahdestaan suljetussa tilassa. Esimerkiksi haastatellessani perheen tytärtä Lalitaa läsnä olivat myös hänen vanhempansa ja yksi veljistä. Aluksi tilanne tuntui varmasti kaikista vähän omituiselta, sillä kysymykseni oli kohdistettu vain Lalitalle, ja

muut kuuntelivat vieressä ja saattoivat välillä myös tarjota omia vastauksiaan kysymyksiin. Tähdensin heille, että haluan kuulla nimenomaan, mitä Lalita asiasta ajattelee, ja lopulta haastattelusta tuli mielestäni hyvä. Lalita kertoi myös melko henkilökohtaisella tasolla suhteestaan uskontoon ja esimerkiksi tiettyihin jumaliin huolimatta muiden perheenjäsenten läsnäolosta.

Bellin (1993, 1–2) mukaan tutkijan sukupuoli on yksi tärkeä ulottuvuus etnografisessa kenttätyössä, sillä tutkija muodostaa suhteita tutkittaviin ja oppii näkemään, ajattelemaan ja olemaan toisessa kulttuuriympäristössä henkilönä, joka edustaa tiettyä sukupuolta, ikää, seksuaalista suuntautumista, uskomuksia, koulutustasoa, etnisyyttä ja luokkaa. Nämä edellämainitut ominaisuudet vaikuttavat tutkijan subjektiiviseen kokemukseen tutkimuksen kohteesta. (Bell, Caplan & Karim 1993, 1–2). Tutkijan sukupuoli vaikuttaa muun muassa tutkijan kiinnostuksen kohteisiin ja siihen, millainen pääsy tutkijalla on oman sukupuolensa ja vastaavasti vastakkaisen sukupuolen edustajien arkipäivän kentälle ja kokemusmaailmaan. Postmoderni feministinen tutkimus on 1970-luvulta lähtien kritisoinut myös etnografista tutkimusta länsimaalaisten valkoisten miesten valta-asemasta. Tämä on johtanut kasvaneeseen refleksiivisyyteen, jossa tutkijat ovat yhä tietoisempia taustastaan ja toiseudestaan suhteessa tutkittaviin ihmisiin. (Bell, Caplan & Karim 1993, 7, 19–21) Omassa tutkimuksessani olen haastatellut kuutta perheenjäsentä, joista kolme on miehiä ja kolme naisia. Läheisestä suhteestani perheen kanssa on ollut hyötyä, sillä olen miespuolisena tutkijana saanut keskustella melko vapaasti ja avoimesti myös naispuolisten perheenjäsenten kanssa, mikä Nepalin kaltaisessa yhteiskunnassa ja kulttuuriympäristössä voisi muuten osoittautua hankalaksi.

Toteuttamissani haastatteluissa käsittelin seuraavia osin toisiinsa limittyviä teemoja: puja-rituaali kotona, rukoilu ja palvonta, suhde eri hindujumaliin, temppelissä käynti, pyhiinvaellus, uskonnolliset juhlat, kasti, moraali, hyvä elämä, uskonnollisten käytäntöjen ja tradition oppiminen, sekä uskonnon merkitys itselle (ks. Liite 1. Teemahaastattelun kysymykset). Koska metodina oli puolistrukturoitu teemahaastattelu, keskustelu laajeni usein käsittelemään myös muita ennalta määräämättömiä ja kiinnostavia aiheita.

Erityisesti perheenpään, noin 70-vuotiaan Buban kanssa vietin paljon aikaa keskustellen epämuodollisesti uskonnosta. Hänen kerrontansa oli hyvin rikasta, ja sain luvan nauhoittaa käymiämme keskusteluja. Välillä esitin hänelle kysymyksiä, sillä halusin käydä myös hänen

kanssaan läpi samat teemat kuin muidenkin haastateltavien kanssa. Keskustelumme oli luontevaa ja kaukana muodollisesta haastattelutilanteesta, jolla on selkeä alku ja loppu. Pidin keskustelujamme hyvin antoisina, ja tutkimukseni kannalta ne olivat hyvin informatiivisia.

Aluksi haastateltavat jännittivät nauhurin käyttöä, mutta keskustelun edetessä he yleensä unohtivat sen pian. Haastattelujen edetessä opin myös kysymykseni ulkoa, jolloin minun ei juurikaan tarvinnut vilkuilla kysymyspaperia, mikä teki tilanteesta edelleen luontevamman. Osa keskusteluista Buban kanssa käytiin Congabun talon kattoterassilla, jolloin tuuli ja liikenteen äänet heikensivät äänitteen laatua. Myöhemmin ystäväni Suomessa käsitteli noita äänitteitä heikentämällä niistä häiritseviä taajuuksia, jolloin puhe kuului selkeämmin, ja sain lopulta siitä hyvin selvää. Siitä huolimatta muutama lause Buban haastatteluissa jäi arvoitukseksi.

Osa haastateltavista piti kysymyksiä melko vaikeina, sillä selvästikään he eivät olleet tottuneet reflektoimaan ääneen suhdettaan uskontoon. Heille oli helppoa kertoa niin sanottuja julkisia tietoja uskonnon harjoittamisesta, kuten mitä eri rituaaleja he suorittavat, tai mitä uskonnollisia juhlia perheessä juhlitaan. Keskustelun syventyessä siirsin fokusta enemmän heidän henkilökohtaisiin kokemuksiinsa, ja lopulta he kertoivat minulle melko avoimesti henkilökohtaisesta suhteestaan uskontoon. Olen kuitenkin tietoinen siitä, että osa heille itsestäänselvistä uskonnollisista käsitteistä tai ilmiöistä oli minulle ennestään melko vieraita, ja siksi niiden merkitys haastatteluissa saattoi jäädä liian vähäiseksi suhteessa niiden ansaitsemaan arvoon. Tämä on yleinen kulttuurintutkimuksen haaste, sillä toisesta kulttuuritaustasta tuleva tutkija ei voi koskaan täysin tavoittaa tutkimuksen kohteena olevan henkilön kokemusta ja merkitysmaailmaa. Huolellisesti tehdyn taustatyön ja hyvän eläytymiskyvyn avulla tutkija voi kuitenkin päästä lähelle, joskaan ei täysin sisälle tutkittavansa mielenmaisemaan.

Lähelle pääsemisessä auttaa osallistuva havainnointi. Ilman osallistuvaa havainnointia tiedonkeruuni olisi jäänyt hyvin vaillinaiseksi. Se, mitä näin, kuulin, tunsin, haistoin ja maistoin perheen kanssa vietettyjen viikkojen aikana antoi minulle haastattelujen lisäksi paljon kokemukseen perustuvaa lisäinformaatiota perheen uskonnon harjoittamisesta. Punita herätti minut usein tehtyään aamuisen *puja*-rituaalin, teki minulle ja perheenjäsenilleen otsaan punaisella värillä siunaavan *tika*-merkin ja antoi meille syötäväksi rituaalissa siunatut *prasada*-uhrilahjat, kuten

mandariinin tai leivonnaisen paloja. Budhanilkanthan Vishnun temppelissä käydessämme seurasin perheenjäsenten käyttäytymistä ja nautin yhdessä heidän kanssaan pyhässä paikassa vallitsevasta hartaasta, mutta iloisesta ilmapiiristä. Matkustettuani perheen kanssa Itä-Nepaliin isosedän 84-vuotisjuhlaan, sain todistaa suurta sukujuhlaa, jossa yli kaksisataa vierasta iloitsivat isosedälle ja hänen vaimolleen tehdystä hienostuneesta rituaalista, jonka myötä heidän uskotaan kuoleman jälkeen vapautuvan jälleensyntymien kierrosta. Kenttäpäiväkirjaan olen kirjannut merkintöjä ja pohdintoja muun muassa näistä tapahtumista sekä lukuisista epämuodollisista tutkimusaiheeseeni liittyvistä keskusteluista, joita kävin eri ihmisten kanssa Nepalissa viettämänäni aikana.

Ottamani valokuvat ovat niin ikään auttaneet minua palauttamaan mieleeni tapahtumia aineistoa analysoidessani. Tavallaan haastatteluaineisto, kenttäpäiväkirjan muistiinpanot osallistuvasta havainnoinnista ja valokuvat ovat toimineet toisiaan täydentäen siten, että jokainen niistä on antanut lisää tietoa yhden aineistolajin väistämättä vaillinaiseksi jäävään kuvaan tutkimastani ilmiöstä. Pidänkin aineistoani rikkaana ja aineistoa analysoidessani olen kokenut ainoastaan runsaudenpulaa.

Aineiston analyysi

Aloitin aineistoni analyysin lukemalla tekemäni haastattelut ja kenttäpäiväkirjan läpi. Sitten jaoin litteroimani tekstiaineiston teemahaastattelun alkuperäisten teemojen perusteella siten, että koodasin eri teemoihin liittyvät aiheet eri väreillä, esimerkiksi puja-rituaaliin ja rukoilemiseen liittyvät tekstinkohdat turkoosilla ja kastiin liittyvät kohdat sinisellä. Loin omia värikoodeja aiheille, jotka eivät suoraan sisältyneet näihin teemoihin. Värikoodattuani keskeiset tekstin osat kirjoitin niiden sisällöstä tiivistelmät, siis aloin tiivistää aineistoani. Sen jälkeen luin tiivistelmiä useaan kertaan läpi ja tarkastelin niitä kriittisesti. Samaan aikaan haastatteluaineiston analyysin kanssa luin kenttäpäiväkirjan muistiinpanoja keskusteluista ja tapahtumista, jotka syvensivät haastatteluita ja antoivat uusia näkökulmia haastattelun aiheisiin. Ottamani valokuvat auttoivat minua palauttamaan mieleen tapahtumia ja olivat suurena apuna esimerkiksi rituaalien yksityiskohtien hahmottamisessa.

Lukiessani aineistoa toistuvasti läpi aloin löytää uusia aiheita henkilöiden narratiiveista ja dokumentoimieni tapahtumien sisältä. Yhtäältä löysin koodaamistani teemoista kiinnostavia alateemoja, toisaalta löysin eri teemoja yhdistäviä kokonaan uusia kategorioita. Kirjasin ylös narratiiveissa tyypillisiä aiheita, ja eräänlaisia kattokäsitteitä, joiden alle moni aiheista tuntui

sijoittuvan. Vaikka pyrin analyysissani systemaattisuuteen, uusien merkitysrakenteiden löytyminen oli lopulta varsin intuitiivinen tapahtuma, joka seurasi aineiston toistuvasta läpikäymisestä. Esimerkkejä löytyneistä merkitysrakenteista olivat valinnanvapauden keskeisyys henkilökohtaisessa uskonnon harjoittamisessa ja dharman käsitteen käyttö narratiiveissa rituaaleja ja moraalia yhdistävänä kattokäsitteenä ja uskontoon pohjaavan hyvän elämän käsitysten viitekehyksenä. Muun muassa näistä uusista löydöistä ja oivalluksista tuli lopulta tulkintani hedelmiä, tutkimukseni johtopäätöksiä.

Aineiston analyysissäni sovelsin grounded theory-menetelmää. Grounded theory (suomennettu joskus ankkuroiduksi teoriaksi) ei nimestään huolimatta ole teoria vaan aineistolähtöinen tutkimusstrategia ja analyysimenetelmä, jonka avulla voidaan käsitellä monenlaisia laadullisia aineistoja. Siinä aineistoa pyritään teoretisoimaan luomalla suhteita aineistossa esiintyvien eri aiheiden ja käsitteiden välille. (Lähdesmäki et al. 2009.) Grounded theory kehitettiin alun perin sosiologiassa niin sanotun Chicagon koulukunnan piirissä, mutta sitä on sovellettu myöhemmin myös kulttuurin tutkimuksessa ja etnografisen metodin yhteydessä. Keskeistä on, että aineiston keruu ja analyysi tapahtuvat osittain samanaikaisesti, ja aineistoa abstrahoidaan alustavassa aineiston analyysissa löytyneiden teemojen kautta. (Charmaz & Mitchell 2001, 160.) Grounded theoryssa aineiston teoretisointi tapahtuukin systemaattisesti aineistoa koodaten, luokitellen ja vertaillen. Vaikka menetelmä on aineistolähtöinen, tutkijan aikaisempaa tietovarantoa, kokemuksia ja tulkintaa jäsentävää välineistöä ei voida sulkea pois vaan ne vaikuttavat analyysiin. Tämä ei myöskään ole tarkoituksenmukaista, sillä se irroittaisi tehdyn tutkimuksen aikaisemmin tehdyistä tutkimuksista ja aiheesta käydyistä tieteellisistä keskusteluista. (Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006.) Aineistolähtöisyyden tai induktiivisuuden sijaan grounded theoryssa voidaankin puhua eräänlaisesta induktiivisen ja deduktiivisen päättelyn välimuodosta, abduktiosta. Abduktiossa tutkijan ajattelulla on keskeinen rooli, mutta siinä hyväksytään se, että ajattelu ja tulkinta eivät synny tyhjiössä ilman teoreettista välineistöä. Subjektiivisuus tunnustetaan väistämättömänä osana tutkimusta. (Eskola & Suoranta 2008, 17–19, 79–83; Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006.)

4. KASTI, ETNISYYS JA LUOKKA

Tutkimukseni keskiössä oleva perhe edustaa chhetri-kastia. Chhetri on paitsi kasti myös etninen ryhmä. Lisäksi tutkimani perhe edustaa katmandulaista keskiluokkaa. Sosiokulttuurisista kategorioista he siis kuuluvat kastiin, etniseen ryhmään ja luokkaan, ja nämä määritelmät risteävät ja limittyvät keskenään monessa tilanteessa. Tässä luvussa käsittelen kastin, etnisyyden ja luokan risteävyyttä eli intersektionaalisuutta nepalilaisessa yhteiskunnassa. Aluksi käsittelen melko laajasti kastia ja kastijärjestelmää, sillä ne ovat tärkeä osa nepalilaista yhteiskuntaa ja kulttuuria, ja pidän aihetta tutkimukseni kontekstualisoinnin kannalta tärkeänä.

4.1. Kastijärjestelmän taustaa

Kastijärjestelmä on keskeinen alun perin hindulainen hierarkinen järjestelmä, joka osaltaan määrittää ihmisen asemaa yhteiskunnassa muun muassa Nepalissa ja Intiassa. Kastijärjestelmä vaikuttaa ihmisten elämäntapaan, sillä eri kastien jäsenille on perinteisesti määritelty erilaisia tehtäviä, velvollisuuksia ja rajoituksia. Aikaisemmassa ”Dharma”-luvussa (s. 17) olen kuvannut, kuinka näitä velvollisuuksia on määritelty erityisesti vanhassa Dharmasastra-tekstikokoelmassa. Kyseisissä kirjoituksissa eri kasteille määriteltiin erilaisia velvollisuuksia suhteessa työnjakoon, rituaaleihin, moraaliin ja ylipäätään sosiaaliseen kanssakäymiseen muiden ryhmien kanssa. (Rocher 2003, 102 ja Rocher & Davis 2012, 201–205.) Oma tutkimukseni tarkastelee rituaaleja ja moraalia keskeisinä osina dharmaa eli ”oikeaa elämäntapaa”. Perinteisesti yksilön dharma on perustunut suurelta osin kastiin, ja siksi esittelen tässä luvussa kastijärjestelmää yhtenä keskeisenä hindun asemaa määrittävänä tekijänä.

Haastattelemistani henkilöistä perheen isä (Buba) ja äiti (Mami) sekä heidän kaksi aikuista poikaansa (Arjun ja Bhim) ja aikuinen tytär (Lalita) määrittelevät itsensä chhetreiksi ja kuuluvat sukunimensä mukaan erääseen alakastiin, jota en tässä mainitse anonyymiteetin suojaamiseksi. Arjun on mennyt naimisiin ylintä bramiini-kastia edustavan Punitan kanssa. Kastienvälinen avioliitto on edelleen eräänlainen tabu Nepalissa ja sellaisen solmivat saattavat kohdata häirintää ja jopa väkivaltaa (Advocacynet 12.2.2009). Ortodoksihindujen piirissä erityisesti avioliittoa, jossa nainen on miestä ylempää kastia on pidetty erityisen epäsopivana (Sen, 2005, 19). Hiljattain Nepalin valtio on kuitenkin alkanut rohkaista ihmisiä kastienvälisiin avioliittoihin antamalla 100 000 Nepalin rupian avustuksen uusille kastienvälisille aviopareille (Nepalnews 27.2.2014).

Suurin osa kastista tehdystä tutkimuksesta koskee intialaista yhteiskuntaa, niin myös useat lähteistäni. Nepalilainen kastijärjestelmä perustuu osittain intialaiseen kastijärjestelmään, mutta siinä on omat erityispiirteensä, jotka liittyvät Nepalin historialliseen ja kulttuuriseen kehitykseen.

Kastijärjestelmän syntyhistoriaan liittyy paljon kiistelyä ja tietoa siitä on olemassa vähän. Kshiti Mohan Senin (2005, 17) mukaan hindulainen kastijärjestelmä pohjaa intialaisen yhteiskunnan etniseen ja ”rodulliseen” monimuotoisuuteen, ja kastijärjestelmän synnyttämä luokittelu on tietyn historiallisen ajanjakson tuottama sosiaalinen kompromissi. Kiistellyn teorian mukaan Keski-Aasian alueelta kotoisin oleva arjalaisten paimentolaiskansa valloitti suuren osan nykyisen Intian alueesta, ja alueen alkuperäiset kansat, joista yhtenä keskeisenä mainitaan Indus-joen laakson sivilisaation dravidit, joutuivat valloittajien alistamiksi. Vähitellen alueelle muodostui eri yhteisöjen, uskomusten edustajien ja ammattiryhmien sosiaaliseen luokitteluun perustuva kastijärjestelmä, jossa arjalaiset valloittajina muodostivat ylimmät yhteiskuntaluokat. "Rodun" lisäksi kastijärjestelmässä muodostui keskeiseksi sen sosioekonominen puoli, sillä työnjakoon perustuva kastijako muodosti yhteiskuntaan vahvan sosiaalisen kerrostuneisuuden. Kastijärjestelmän ylläpito on perustunut erityisesti kastien sisäisen avioliiton käytäntöön eli *endogamiaan* ja sitä kautta kastiaseman perimiseen syntymässä. Kastien välisen avioliiton on nähty järkyttävän tätä tasapainoa. (Sen 2005, 17–20.) Sosiaalista todellisuutta järjestävänä hierarkisena rakenteena kastijärjestelmä on edelleen voimakas osa sekä intialaista että nepalilaista nyky-yhteiskuntaa.

4.2. Varna ja jati

Fullerin (2004, 3–4) mukaan hindulaisuuteen ja intialaiseen yhteiskuntaan kuuluu keskeisesti hierarkisen epätasa-arvon periaate, joka näkyy paitsi kastijärjestelmässä myös esimerkiksi alempien jumalten suhteissa ylempiin jumaliin, naisten ja miesten välisissä suhteissa, lapsen ja aikuisen, oppilaan ja opettajan sekä muun muassa työntekijän ja työnantajan välisissä suhteissa. Kastijärjestelmän eräänlainen ideaalimalli, ihmiset neljään luokkaan eli *varnaan* jakava luokittelu perustuu *Rig Vedan Purusha Suktaan* (Rig Veda on ensimmäinen ja tärkein neljästä *Vedasta*, jotka ovat vanhimpia hindulaisia tekstejä, arvioitu syntyajankohta n. 1 500–1 000 eaa.). Purusha suktan mukaan aikojen alussa jumalat loivat maailmankaikkeuden uhraamalla muinaisen ihmisen, *Purushan*. Purushan suusta muodostuivat *bramiinit*, käsistä *kshatriyat*, reisistä *vaishyat*, ja jalkateristä *shudrat*. Bramiinit ovat varna-luokittelussa ylin kasti, joiden perinteinen rooli on ollut toimia uskonnollisia rituaaleja hoitavina pappeina sekä opiskella ja opettaa uskonnollisia tekstejä

(erityisesti Vedoja). Kshatriyat ovat toimineet kuninkaina, sotilaina ja hallinnon edustajina suojellen yhteiskuntaa ja tukien taloudellisesti uskonnollisten rituaalien suorittamista. Vaishyat ovat huolehtineet muun muassa maataloudesta, kaupankäynnistä, ja monista perinteisistä käsityöläis-ammateista, ja shudrat ovat toimineet kolmen ylemmän kastin palvelijoina. Neljän varnan tarkemmat tehtävät ja velvollisuudet on koottu *Dharmashastraan*, joka on ajan myötä kehittynyt, pääosin bramiinien ylläpitämä ja kirjoittama uskonnollislaillinen kirjoituskokoelma. Fullerin mukaan tämä varna-luokittelu edustaa kirjoitusten auktorisoimaa ideaalista mallia kastijärjestelmälle, mutta kastijärjestelmän sosiaalinen todellisuus intialaisessa yhteiskunnassa on aina ollut koko lailla monimutkaisempi. (Fuller 2004, 12–13, ks. myös Rocher & Davis 2012, 201–205.)

Käsite *kasti* kääntyy useimmissa intialaisissa ja myös nepalin kielessä sanaksi *jati*. Jati taas tarkoittaa lajia, tyyppiä tai samankaltaisuutta. Hinduille tämä jati voi eri yhteydestä riippuen tarkoittaa varnaluokittelun mukaista pääryhmää (bramiini, kshatriya, vaishya tai shudra), tai jotain lukuisista alakasteista, joihin hindut jakautuvat muun muassa klaanien, sukujen, paikallisyhteisöjen ja etnisyyden mukaan. Yksilön identifioituminen jatiin ja sen määrittely saattaa joskus riippua myös asiayhteydestä ja sosiaalisesta tilanteesta. Jati on siis huomattavasti monimerkityksisempi käsite kuin esimerkiksi englanninkielisessä kirjallisuudessa esiintyvä yleiskäsite *caste,* suomeksi kasti. (Fuller 2004, 13).

4.3. Kastien välinen työnjako ja rituaalinen puhtaus

Vaikka myös muut kuin hindut sisältyvät kastiluokitteluun, on kastijärjestelmä Fullerin (2004, 14) mukaan kuitenkin perustavanlaatuisesti hindulainen instituutio. Kastia ei yleensä voi vaihtaa: siihen synnytään ja siinä pysytään kuolemaan saakka. Kastijärjestelmän on perinteisesti ajateltu määrittävän työnjakoa eri ryhmien välille, ja käytännössä monet perinteiset käsityö- ja palveluammatit, kuten ompelijat, pyykkärit ja puusepät ovat olleet kastisidonnaisia. On harvinaista, että toisten kastien jäsenet ottaisivat hoitaakseen näitä tehtäviä. Kuitenkin Fullerin mukaan on huomattavasti yleisempää, että henkilö ei toteuta kastinsa määrittelemää perinteistä ammattia vaan tekee työkseen jotain muuta. Esimerkiksi maanviljelyä ovat harjoittaneet käytännössä kaikkien varna-luokkien edustajat, ja monet modernit työtehtävät ovat käytännössä kastista riippumattomia. Kuitenkin käytännössä moniin työtehtäviin (esimerkiksi hallinnon virkamiehiksi) on saatettu rekrytoida henkilöitä tietyistä kasteista. (Fuller 2004, 14).

Yksi paljon huomiota saanut kastihierarkiaa selittävä periaate on rituaalisen puhtauden ja saastuneisuuden vastakohtaisuus ja niiden välinen vuorovaikutus, jota Dumont analysoi kastin tutkimukseen merkittävästi vaikuttaneessa teoksessaan Homo Hierarchicus (Dumont 1980, 46-60). Kyseisen teorian mukaan bramiineja pidetään rituaalisesti puhtaimpana kastina, ja kastittomia *harijoita* eli *daliteja* saastuneimpina (Fuller 2004, 15). Daliteja kutsutaan myös nimellä *avarna,* mikä viittaa asemaan *varna*-jaon ulkopuolella ja alinta kastia shudraa alempana (Whalin 2009, 74). Bramiinien ja kastittomien väliin sijoittuvat ryhmät arvioidaan niiden suhteellisen puhtauden mukaan. Rituaalinen saastuneisuus on lähtöisin muun muassa kehon tuotteista ja eritteistä (sylki, siemenneste, kuukautisveri, ulosteet, virtsa ja hiukset) ja niitä kontrolloidaan muun muassa säännöllisellä peseytymisellä. Saastaisuutta kontrolloidaan myös siten, että tietyt alakastiset ammattiryhmät hoitavat saastuttavimmat tehtävät, kuten hiustenleikkuun, pyykkäämisen ja esimerkiksi ulosteiden siivoamisen. Näin nämä alakastiset velvollisuuksineen itse asiassa ylläpitävät bramiinien ja muiden yläkastisten rituaalista puhtautta ja samalla hierarkista asetelmaa, jossa bramiinit sijoittuvat ylimmäksi. Myös kastien sisäinen avioliitto, ja monet ruokailuun liittyvät säännöt ovat keinoja suojella kastin (erityisesti bramiinien ja muiden ylempien kastien) rituaalista puhtautta. (Fuller 2004, 15).

4.4. Hierarkia ja ero

Gupta (2000, 3,21) on käsitellyt kastia sosiaalisen kerrostuneisuuden järjestelmänä, jota määrittävät yhtä lailla eri ryhmien välinen hierarkia ja ryhmien väliset erot. Guptan mukaan kastijärjestelmää on braministisen mallin mukaan pidetty virheellisesti muuttumattomana ja yhtenäisenä hierarkisena järjestelmänä vallitsevassa akateemisessa tutkimuksessa. Tämä johtuu erityisesti siitä, että kastin tutkimus on enimmäkseen perustunut bramiinien kirjoittamiin vanhoihin sanskriitinkielisiin teksteihin, kuten Dharmasastraan. Vallitsevassa näkökannassa eri ryhmien on katsottu poikkeavan toisistaan suhteessa rituaaliseen puhtauteen, ja ryhmät on asetettu keskinäiseen hierarkiaan näiden erojen perusteella (ks. ylempänä Dumont 1980). Kastijärjestelmän näkeminen jäykkänä hierarkkisena järjestelmänä ei Guptan mukaan kuitenkaan selitä sosiaalisessa todellisuudessa ilmeneviä lukuisia variaatioita tai yhteiskunnallista muutosta, kuten eri kastiryhmien kapinointia järjestelmää vastaan ja kastien välistä liikkuvuutta, joita on aina esiintynyt. Huomioitaessa ryhmien väliset erot voidaan paremmin selittää muutosta, epävakautta ja yhteiskunnan dynaamisuutta ottaen kuitenkin huomioon myös kastin hierarkkinen, järjestävä luonne. (Gupta 2000, 21.)

Guptan mukaan intialaiselle yhteiskunnalle on ominaista, että eri ryhmien välisiä eroavaisuuksia (mm. ihonvärin, kielen tai perinteiden perusteella) korostetaan, ja että näitä eroja pyritään säilyttämään. Nämä erot toimivat hierarkian perustana, mutta eri ryhmät ovat hyvin erimielisiä siitä, miten ryhmien tulisi olla hierarkkisessa suhteessa keskenään. Edes bramiinien ylin asema ei ole universaalisti tunnustettu, sillä muun muassa tietyt intialaiset kshatriya-soturikastit pitävät itseään bramiineja ylempinä. Kokonaisuudessaan kasteja on tuhansia, ja niiden välinen hierarkkinen asetelma on kaikkea muuta kuin selkeä, pysyvä, tai universaalisti tunnustettu. (Mts. 35–36.) Lukuisin etnografisin esimerkein Gupta osoittaa, että eri jatit (kastit tai alakastit) eroavat ja erottautuvat tietoisesti toisista jateista muun muassa perinteiden, alkuperäkertomusten ja uskonnollisten käytäntöjen kautta ja tuntevat ylpeyttä omasta erityisyydestään. Eri jateilla on omat käsityksensä paikastaan kastihierarkiassa, mikä saattaa usein poiketa huomattavasti toisten, läheistenkin jatien käsityksistä. Esimerkiksi Guptan mukaan Intiassa yleensä alakastisina pidetyt *loharit* ja *patharwatit* eivät ota ruokaa vastaan bramiineilta, sillä he pitävät sitä saastuttavana. Samoin *kurichanit* rappaavat talonsa seinät uudestaan maalla ja lannalla, jos bramiini koskettaa taloa. Nämä esimerkit kyseenalaistavat bramiinien kiistattoman ylimmän aseman. Guptan mukaan sosiaalinen todellisuus osoittaakin, että yhden hierarkian sijaan kastijärjestelmä koostuu useista toistensa kanssa kilpailevista hierarkioista. (Mts. 77–81.)

4.5. Kasti, etnisyys ja luokka Nepalissa

Jati on Nepalissa tärkeä tekijä sosiaalisessa kanssakäymisessä, ja esimerkiksi suvut sopivat usein järjestettyjä avioliittoja tietyn toisen suvun ja samalla tietyn jatin kanssa. Nepalin chhetri-kasti koostuu suuresta määrästä eksogamisia klaaneja, joihin suvut kuuluvat, ja jotka yhdessä muodostavat endogamisen yksikön, chhetrit. Toisin sanottuna chhetrit solmivat avioliittoja toisen klaanin chhetrien kanssa, mutta eivät oman klaaninsa sisällä. Fürer-Haimendorfin (1957, 247) mukaan Nepalissa kastien sisäinen endogamia ei ole ollut yhtä ehdoton kuin Intiassa, ja erityisesti chhetri-miehet ovat usein menneet naimisiin myös alempikastisten naisten kanssa menettämättä välttämättä sosiaalista asemaansa tai rituaalista puhtauttaan. Myös tietyissä bramiinien alakasteissa on Nepalissa esiintynyt avioliittoja alempikastisten, esimerkiksi tamang- tai newari-naisten kanssa. (Mts. 247, 251.) Päinvastainen tilanne, jossa alempikastinen mies nai ylempikastisen naisen on kuitenkin harvinaisempi ja sosiaalisesti sanktioidumpi. Tutkimani perheen piirissä tapahtunutta rakkausavioliittoa chhetri-miehen ja bramiini-naisen välillä pidettiinkin molemmissa suvuissa aluksi haastavana tilanteena.

Nepalin kastijärjestelmään on vaikuttanut väestön huomattava monimuotoisuus. Nepalin väestö oli vuoden 2011 väestönlaskennan mukaan noin 26,5 miljoonaa ihmistä. Nepalissa on 125 eri etnistä ryhmää, jotka puhuvat 123 eri kieltä. Nepalissa etnisyys rinnastetaan usein kastiin sekä virallisessa että epävirallisessa kielessä, ja nepalin kielessä molemmista käytetäänkin yleisesti sanaa jat tai jati. Suurimpia etnisiä ryhmiä ovat chhetrit (17 %), kukkula-alueen bramiinit eli bahunit (12 %), magarit (7 %), tharut (7 %), tamangit (6 %) ja newarit (5 %). Uskonnoltaan väestöstä hinduja on 81 %, buddhalaisia 9 %, muslimeja 4 %, kirateja 3 %, kristittyjä 1,5 %, ja lisäksi esiintyy useita pienempiä paikallisia uskontoja kuten prakriti ja bön. (Population monograph of Nepal 2014.) Nepalin etninen kirjo on seurausta pitkäaikaisesta vuorovaikutuksesta pohjoisten tibeto-burmalaisten kansojen, erityisesti tiibetiläisten sekä eteläisten indo-arjalaisten, erityisesti Indo-Gangesin tasangon kansojen kanssa. Nepalia hallitsivat chhetreihin kuuluvat hindulaiset kuningassuvut noin 240 vuoden ajan, kunnes vuonna 2008 sisällissodan päättymisen jälkeen Nepal muuttui virallisesti maalliseksi tasavallaksi. (Bhattarai 2010, 19.) Kastijärjestelmä on laissa kielletty (Suomen ulkoasiainministeriö 2014), mutta se vaikuttaa laajalti ihmisten kanssakäymiseen ja yhteiskunnan rakenteeseen muun muassa kastien sisäisen avioliittokäytännön kautta. (Nepalin etnisistä ryhmistä ks. myös Gellner 1997.)

Nepalissa eri etnisiin ryhmiin ja uskontokuntiin (ei-hindulaiset) kuuluvat on luokiteltu omiin alakasteihinsa, jotka usein toimivat myös etnisen ryhmän yleisnimenä. Tiibetinbuddhalaiset *sherpat* saattavat vastata jatia kysyttäessä olevansa sherpoja, mikä yleisesti käsitetään heidän etnisenä ryhmänään, mutta on myös usein henkilön sukunimi. Samoin esimerkiksi Nepalin kukkula- ja vuoristoalueella asuvat tiibetinsukuiset *tamangit* (jotka harjoittavat buddhalaisuutta, vanhaa bön-uskontoa ja shamanismia), vastaavat usein jatikseen tamang. Nepalissa ei-hindulaiset ryhmät ovat kastihierarkiassa varsin alhaalla, ja esimerkiksi valtion instituutioiden poliittisessa päätöksen-teossa heillä on perinteisesti ollut vähän valtaa. Kuitenkin heillä saattaa muista syistä olla yhteiskunnassa vaikutusvaltaa, sillä esimerkiksi tamangit ja Katmandun laakson alkuperäisinä asukkaina pidetyt *newarit* ovat säilyttäneet historiallisesti keskeisen roolinsa kaupankäynnissä.

Kastin, etnisyyden ja valtion suhteesta

Lecomte-Tilouine (2009) on kirjoittanut Nepalin valtion ja etnisen monimuotoisuuden historiasta ja nykyisyydestä selkeästi ja kattavasti. 1700-luvulla vuoristoisen Nepalin eri kuningaskunnat yhdistettiin yhdeksi kansakunnaksi ja valtioksi. Valtaapitävät loivat hierarkkisen järjestelmän, jossa

kaikki lukuisat eri etniset ryhmät asetettiin rajattuun määrään sosiokulttuurisia kategorioita, joita kutsuttiin Intian kastijärjestelmän lailla sanalla jati (kirjaimellisesti ”laji”). Samaan jatiin kuuluvia koskivat samat säännöt, eikä etnisten ryhmien sisäistä monimuotoisuutta tai sisäisiä hierarkioita muun muassa alueen, vaurauden, klaanin tai muun alaryhmän perusteella huomioitu. Pyrki-myksenä oli yksinkertaistaa nepalilaista yhteiskuntaa ja tehdä kansasta helpommin hallittava. (Lecomte-Tilouine 2009, 291–293.) Nepalin valtaapitäviksi etnisiksi ryhmiksi muodostuivat ”Parbatiyat” eli kukkula-alueen hindulaiset ryhmät, jotka koostuivat bramiineista (nepaliksi bahun), kshatriyoista (nepaliksi chhetri) ja thakureista. Nepalin yhdistämisestä suurelta osin vastuussa ollut ensimmäinen kuningas Prithvi Narayan Shah (1723–75) oli chhetri, kuten myös kaikki hänen jälkeensä tulleet ja hänestä polveutuneet kuninkaat. (Gellner 1997, 3–4.)

Vuonna 1853 säädetyllä Muluki Ain-lailla tarkennettiin edelleen eri ryhmien oikeuksia ja velvollisuuksia liittyen muun muassa ammattiin, uskontoon, endogamiaan eli ryhmän sisäiseen avioliittoon ja moniin muihin sosiaalisiin oikeuksiin ja velvollisuuksiin. Osittain järjestelmä tuki yhteiskunnan ohjattua hindulaistumista ja ylempikastisten bramiinien ja chhetrien asemaa, mutta toisaalta osalle etnisistä ryhmistä sallittiin melko huomattavaa autonomiaa. (Lecomte-Tilouine 2009, 300.) Muluki Ain jakoi nepalilaiset neljään eri luokkaan, jotka sisälsivät lukuisia eri alaryhmiä (Sharma 1977, 282; ks. myös Bista 1991, 43). Ylimpään luokkaan kuuluivat lähinnä hindulaiset *bramiinit, chhetrit* ja *thakurit*. Kahteen seuraavaan luokkaan kuului suuri määrä Nepalia pitkään asuttaneita, erityisesti tibetoburmalaisia etnisiä ryhmiä. Näistä osa, muun muassa *magarit, gurungit* ja *newarit*, olivat edistyneitä maanviljelijöitä ja kauppiaita, ja heille suotiin melko paljon itsenäistä päätösvaltaa. Alempaan luokkaan kuului ”kehittymättömiä ja orjuutettavia” etnisiä ryhmiä, kuten *bhotyat, chepangit* ja *mechet*, sekä eräänlaisia anomalioita kuten harvalukuiset *musalmanit* (muslimit) ja *mlechchhat*, joilla todennäköisesti tarkoitettiin eurooppalaisia. Neljänteen eli alimpaan ryhmään kuuluivat kastittomat, kuten *kaamit, damait* ja *sunarit*, joiden kanssa ylempikastiset eivät voineet olla missään tekemisissä, sillä heidän kosketustaan pidettiin saastuttavana. (Sharma 1977, 281–285.) Alun perin pienenä kuningaskuntana kehittynyt Nepalin kansallisvaltio pyrki jateihin perustuvan sosiaalisen luokittelun kautta eräänlaiseen ”yhtenäisyyteen moninaisuudessa” (engl. unity in diversity), miksi Nepalia onkin myöhemmin kutsuttu. Muluki Ainin ja muiden säädösten avulla valtio kontrolloi vahvasti nepalilaisten sosiaalista kanssakäymistä aina vuoteen 1951 asti. (Lecomte-Tilouine 2009, 300, 303.)

1960-luvulla laki kumosi virallisesti jateihin perustuvan luokittelujärjestelmän. 1962 esitelty Panchayat-reformi perustui uuteen viralliseen valtion ideologiaan, jonka mukaan nepalilainen yhteiskunta koostui yhdenvertaisista ja samanlaisista ihmisistä, yhdestä kansasta, jossa kaikilla oli ”yksi kieli, yksi asu, ja yksi maa” (nepaliksi *ek bhasha, ek bhesh, ek desh*). Tämä oli vallankumouksellinen muutos valtion virallisessa katsantokannassa. Tämä virallisesti tasa-arvoon pyrkivä järjestelmä johti kuitenkin tasapäistämiseen. ”Nepalilaiseksi yhtenäiskulttuuriksi” valikoitui kukkula-alueen ylempikastisten hindukansojen, lähinnä chhetrien ja bramiinien kieli, kulttuuri ja elämäntapa, ja tämä kulttuurinen hegemonia vahvisti näiden ryhmien jo ennestään voimakasta asemaa nepalilaisessa yhteiskunnassa. Panchayat-järjestelmä pyrki eräänlaiseen luokkien ja erojen eliminoimiseen yhteiskunnassa, ”sosiaaliseen vallankumoukseen ilman luokkataistelua”. Yhtenäisen nepalilaisen kansallisidentiteetin nimissä Panchayatin myötä kiellettiin poliittiset puolueet ja ammattiliitot useiksi vuosikymmeniksi, etnisten ja kastiryhmien yhdistykset kiellettiin, sekä pyrittiin toteuttamaan maareformi, jossa kukaan ei virallisesti saanut omistaa tiettyä pinta-alaa suurempaa maapalaa. Tätä ajanjaksoa (1960-luvun alusta 1980-luvun loppuun) monet tutkijat ovat myöhemmin pitäneet absoluuttisen monarkian aikana, sillä poliittisten puolueiden kieltämisen ja edellä mainitun kulttuurihegemonian myötä valta keskittyi chhetri-kastiin kuuluvalle kuningashuoneelle. (Mts. 304, 307.)

Vuoden 1990 perustuslaissa Nepalin valtio määriteltiin paitsi ”hindulaiseksi kuningaskunnaksi”, myös termillä *bahujatya*, mikä voidaan kääntää monietniseksi tai monikastiseksi. Perustuslain mukaan ”nepalilaiset riippumatta uskonnosta, rodusta, kastista tai heimosta yhdessä muodostivat kansakunnan”. (Mts. 323–324.) Tämä oli suuri muutos yhtenäisestä kansallisesta kulttuuriidentiteetin määrittelystä kohti kulttuurista pluralismia. Jo Muluki Ain-kastilain myötä käyttöön tullut jati oli kuitenkin edelleen keskeinen sosiaalisia ryhmiä määrittävä käsite. Seuraavina vuosina etninen aktivismi johti kuitenkin siihen, että hallitus omaksui mallin, jossa väestö jaettiin jatien lisäksi *janajateihin* eli Nepalin (”sorrettuihin”) etnisiin vähemmistöihin, heimoihin tai alkuperäiskansoihin. Näihin luettiin joidenkin arvioiden mukaan lopulta jopa suurin osa väestöstä (poisluettuna lähinnä ylimpien kastien bramiinit ja chhetrit, joiden katsottiin kuuluvan virallisiin jateihin) ja suuriakin ryhmiä, kuten magarit, joita on noin puolitoista miljoonaa. Tällä hetkellä etninen aktivismi Nepalissa on laajaa, ja etnisyydestä on tullut eräänlainen universaali paradigma, jolla vaaditaan oikeuksia niin julkisilla kuin yksityisilläkin elämän alueilla. Janajateihin kuuluvat vähemmistöt näkevät usein itsensä vastavoimana etnisiä ryhmiä kolonisoineelle ja sortaneelle

valtiolle. Useat näistä ryhmistä ovat vaatineet itselleen ja alueilleen itsehallintoa ja laajempia oikeuksia. Nepalissa etnisessä aktivismissa yleinen teema onkin vaatimus etnisiin itsehallinto-alueisiin perustuvasta liittovaltiosta. (Mts. 291–293, 307–308.) Lisäksi etniseen aktivismiin on kuulunut vastarinta bramiineja kohtaan sekä sanskriitin kielen ja hindulaisuuden vastustaminen ylempikastisten harjoittamana kolonialismin, hindulaistamisen ja sanskritisaation muotona. Etniset ryhmät ovat rakentaneet etnistä identiteettiään muun muassa esittämällä viralliselle historialle vaihtoehtoisia alkuperäkertomuksia kansansa vaiheista, ja korostamalla esimerkiksi omaa ”alkuperäistä” uskontoaan tai perinteistä luontosuhdettaan ”valtaapitävistä hindukansoista” poikkeavina. Mielenkiintoista on, että useat vaikutusvaltaisimmista etnisistä aktivistiteista kuuluvat koulutettuun urbaaniin ja moderniin keskiluokkaan (Mts. 312–315, 318–319.)

Maolaisten kansannousun myötä sisällissotaan (1996–2006) joutuneessa Nepalissa muodostui jälleen uudenlaisia ryhmäjakoja. Maolaisten kommunistisessa ideologiassa kastit (tai jatit) eivät joko esiintyneet lainkaan, tai kasti nähtiin jäänteenä feodaalisesta menneisyydestä. Etniset ryhmät tai kansat kuitenkin nähtiin valideina sosiaalisina tekijöinä. Maolaiset jakoivat kansan ”sosiaalisiin luokkiin” (*varga*), joiden määrää tai piirteitä ei selkeästi esitetty. Yleisimmin kansa jaettiin kahteen luokkaan: sortajiin ja sorrettuihin. Sortajiin kuuluivat kaikki valtion edustajat, kuten viranomaiset, poliisit ja sotilaat perheineen, mutta myös yleisesti paikalliset, vaikutusvaltaiset ja varakkaat henkilöt, kuten liikemiehet tai suurmaanomistajat. Sorrettuihin kuuluivat usein etniset ryhmät, joiden poliittista ja taloudellista valtaa pidettiin vähäisenä. Maoistien tekemä jako oli ensisijaisesti poliittinen, mutta maoistit harjoittivat myös laajaa sosiaalista kontrollia muun muassa puuttumalla useiden etnisten ryhmien perinteisiin käytäntöihin, esimerkiksi endogamiaan tai rituaalisen puhtauden käytäntöihin ruokailussa, jos he pitivät niitä kastiasemaa ylläpitävinä. Kommunististen maolaississien ja monarkistisen hallituksen välisessä sodassa kuoli kymmenen vuoden aikana yli 16 000 nepalilaista. (Mts. 322.)

Sisällissodan päättymisen (2006) jälkeen Nepal muuttui vuonna 2008 monarkiasta tasavallaksi, jota on hallittu väliaikaisen perustuslain turvin. Siitä lähtien pian kymmenen vuoden ajan Nepalissa on pyritty rakentamaan eri etniset ryhmät paremmin huomioivaa perustuslakia. Kesäkuun kahdeksantena päivänä 2015 neljä suurinta puoluetta pääsivät alustavaan sopimukseen tulevasta perustuslaista. Sopimuksessa Nepalista on luonnosteltu kaksikamarista pääministerijohtoista

tasavaltaa, joka olisi todennäköisesti kahdeksasta osavaltiosta muodostuva liittovaltio. Tätä pidetään tähän mennessä konkreettisimpana saavutuksena perustuslakineuvotteluissa. Sopu on aiheuttanut myös vastustusta: esimerkiksi hindunationalistit ovat vaatineet, että monarkia palautettaisiin, ja Nepalista tehtäisiin jälleen hindulainen valtio. (Nepali Times 8.6.2015; Helsingin sanomat 20.7.2015.)

Viime vuosikymmeninä nepalilaisiin kohdistuvat ryhmäjaot ja niiden pohjalla olevat ideologiat ovat muuttuneet moneen kertaan (Lecomte-Tilouine 2009, 325). Siksi niin virallisessa kuin epäviral-lisessakin kielenkäytössä etnisen ryhmän, kansan ja jatin tai kastin käsitteet risteävät ja niitä käytetään usein ilman selkeitä rajanvetoja.

Luokka urbaanissa Nepalissa

Erityisesti urbaanissa ympäristössä luokasta on tullut Nepalissa kastin ja etnisyyden rinnalle keskeinen sosiaalista asemaa määrittävä tekijä. Ammentaen sekä marxilaisesta että weberiläisestä luokkateoriasta ja tehtyään vuosikymmeniä etnografista tutkimusta Nepalissa Liechty (2003) kuvaa uutta katmandulaista keskiluokkaa ja ”keskiluokan elettyä kokemusta”, niitä keinoja, joilla keskiluokkaa konstruoidaan eri etnografisilla kentillä. Näitä ovat muun muassa porvarillinen kulutuskulttuuri, kasvava median viihdekulttuuri ja nouseva nuorisokulttuuri. Liechtyn mukaan edellä mainitut uudet kulttuurinmuodot eivät ole vain nousevan keskiluokan tuotteita tai sivuvaikutuksia vaan ne ovat itse asiassa keskeisiä sosiaalisia prosesseja, joiden kautta nouseva keskiluokka luo ja uusintaa itseään sosiokulttuurisena entiteettinä. Uusi keskiluokka on keskeinen välittävä sosiaalinen kerros nepalilaisen yhteiskunnan historiallisen eliitin ja urbaanin alaluokan, alempien kastien ja köyhälistön välillä. Keskiluokka tavallaan luo uutta kulttuurista tilaa ja niin tehdessään se joutuu käymään läpi monenlaista moraalista, aineellista ja ideologista ponnistelua. (Liechty 2003, xiii-xv, 6–7.)

Nepalilainen keskiluokkainen kulttuuri kumpuaa Liechtyn (2003, xi, 4) mukaan kahdesta usein keskenään ristiriitaisina pidetystä lähteestä: perinteestä ja modernista. Keskiluokka kamppailee identiteetin rakentamisessaan takapajuisena ja köyhänä pidetyn ”kolmannen maailman” Nepalin ja uusia elämäntavan, kuluttamisen ja vaurauden mahdollisuuksia sisällään pitämän modernin (yleensä urbaanin) Nepalin välillä. Liechtyn mukaan ”katmandulaiset ovat voimakkaasti tietoisia

siitä, että he elävät radikaalilla tavalla uutta aikakautta”. Vuoden 1951 (tuolloin toteutettiin demokraattinen reformi, joka päätti Nepalin valtion pitkän suhteellisen eristyneisyyden ulkovaltoihin) jälkeen nepalilaiset ovat todistaneet valtavaa muutosta: ensimmäiset autotiet rakennettiin Nepaliin, ja puhelimet ja myöhemmin kehittyneet tietoliikenneyhteydet mullistivat kommunikaation. Turismi, lentoliikenne, ulkomaiset kulutushyödykkeet sekä viihde-elektroniikka ja -teollisuus ovat tuoneet ”maailman” Nepaliin ja muuttaneet laajalti nepalilaisten arkielämää. (Mts. xi, 4.)

Omien havaintojeni mukaan usein nepalilaisessa keskiluokkaisessa perheessä vanhempi sukupolvi on elänyt suuren osan elämästään maaseudulla viettäen suhteellisen vaatimatonta ja perinteistä elämäntapaa maata viljellen. Myöhemmin perhe tai osa perheestä on muuttanut kaupunkiin työn tai opiskelun perässä aikana, jolloin Nepal on jo saanut paljon kulttuurisia ja taloudellisia vaikutteita ulkomailta, toisin sanottuna modernisoitunut globalisaation vaikutuksesta. Nuorempi sukupolvi on päässyt kokemaan monia Liechtyn kuvaamia modernin elämäntavan mukanaan tuomia ilmiöitä. Monilla nyt aikuistuneista nepalilaisista onkin tavallaan toinen jalka ”perinteessä” ja toinen jalka ”modernissa”. Liechty väittää, että vaikka kasti, etnisyys ja sukulaisuus ovat edelleen nepalilaisille keskeisiä sosiaalisia kategorioita, luokan käsite selittää parhaiten uusia sosiokulttuurisia muotoja ja sosiaalisen elämän arkipäivän käytäntöjä, jotka nyt dominoivat urbaania elämää Katmandussa. Raha- ja markkinatalouden määrittäessä yhä vahvemmin arkea luokan taloudellinen ja moraalinen logiikka on Liechtyn mukaan kastin taloudellista ja moraalista logiikkaa vaikuttavampi. Uudet kulutustottumukset ja elämäntyylit voidaan nähdä osana uutta keskiluokan kulttuurista kuvastoa, jolla esitetään omaa luokka-asemaa ja sosiaalista statusta. (Mts. 5, 8, 13–16.) Keskiluokan kasvu kytkeytyy Nepalissa vallitsevaan kehityksen ja modernisaation ideologiaan siinäkin mielessä, että monet keskiluokan edustajista ovat tavalla tai toisella (järjestöjen, yritysten ja valtion instituutioiden tehtävissä) mukana kehitysyhteistyössä ja kansainvälisessä kaupassa, Liechtyn sanoin ”globaalissa kehityskoneistossa”, jossa taloudelliset panokset voivat olla todella suuria (mts. 7).

Määrittelyyn liittyvä valta

Yksi merkittävimmistä etnisyyttä Nepalissa tutkineista antropologeista David Gellner (1997, 8) tekee osuvan huomion kuvatessaan etnisyyden käsitteen ja nationalismin suhdetta: Kun jokin ryhmä on riittävän suuri voidakseen dominoida jotain tiettyä poliittista aluetta, sitä kutsutaan

yleensä kansaksi (engl. *nation*). Silloin kun puhutaan vähemmistöstä, se luokitellaan yleensä etniseksi ryhmäksi tai yhteisöksi. Edellä olen kuvannut myös Nepalin hallituksen toimineen näin luokitellessaan vallasta syrjässä olleet ryhmät, aikaisemmin ”alemmat kastit” nykyään etnisiksi ryhmiksi tai etnisiksi vähemmistöiksi, janajateiksi. Gellnerin mukaan osa tutkijoista luokittelee kuitenkin kaikki kulttuurisilta piirteiltään toisistaan erottuvat ryhmät etnisiksi ryhmiksi, myös enemmistöryhmät. Vuoden 1991 jälkeen Nepalissa perinteisesti poliittista ja kulttuurista valtaa pitäneet hinduryhmät chhetrit, bramiinit (bahunit) ja thakurit ovat huomanneet olevansa vähemmistöjä muodostaen yhdessä noin 40 % kasvavasta ja kulttuurisesti monimuotoisesta Nepalin väestöstä. Chhetreihin ja bramiineihin on pitkään suhtauduttu ylimpinä kasteina, ja sellaisiksi he ovat myös itse identifioituneet, mutta hiljattain osa näiden ryhmien edustajista, erityisesti bramiinit, ovat alkaneet korostaa myös omaa etnistä identiteettiään. Gellner väittää, että tämä oli taustalla vuonna 1993, kun Kongressi-puolueen johtama hallitus teki sanskriitin kielestä pakollisen oppiaineen kouluissa. Seuraavana vuonna Radio Nepal (Nepalin yleisradioyhtiö) alkoi kuitenkin lähettää uutisia kahdeksan etnisen vähemmistön eli janajatin (rai, gurung, magar, limbu, bhojpuri, awadhi, tharu ja tamang) äidinkielellä, mikä oli tuohon aikaan radikaali askel kohti kulttuurista pluralismia ja etnisten ryhmien aseman virallista tunnistamista (Mts. 6, 8–9.)

Gellnerin esimerkit kuvastavat oivallisesti Nepalin etniseen kysymykseen liittyvää keskeistä elementtiä: määrittelyyn liittyvää kamppailua vallasta. Eri aikoina toteutetut valtion viralliset luokitukset (kastiin ja etnisyyteen perustuvat), toisiaan seuranneet perustuslait ja viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana kasvanut etninen aktivismi osallistuvat kaikki sosiokulttuuriseen määrittelyyn, jossa pyritään osoittamaan kunkin ryhmän asema suhteessa toiseen. Oman lisänsä tähän kategorisointiin tuo luokka, jonka merkitys ihmisten aseman määrittelyssä on kasvanut Nepalin modernisoituessa ja kytkeytyessä viime vuosikymmeninä yhä tiiviimmin globaalin markkinatalouden järjestelmään, minkä myötä muun muassa uusi kulutuskulttuuri ja uudenlaiset elämäntyylit ovat luoneet uuden keskiluokan. Luokkaa Nepalissa ja ylipäätään antropologiassa on vielä toistaiseksi tutkittu vähän (Liechty 2003, 9, 27). Kastin, etnisyyden ja luokan risteävyys eli intersektionaalisuus nepalilaisessa yhteiskunnassa on monimutkainen vyyhti, johon tämä tutkielma ei pysty antamaan perusteellista selvyyttä.

4.6. Kasti perheenjäsenten näkemyksissä

Kastiasema on nepalilaisessa yhteiskunnassa edelleen keskeinen yksilöä ryhmän jäsenenä määrittävistä tekijöistä. Tutkimani perhe kuuluu chhetri-kastiin, poikkeuksena Arjunin vaimo Punita, joka on vanhempiensa tavoin ylempikastinen bramiini. Seuraavassa käsittelen perheenjäsenten näkemyksiä kastista.

Perheen isä Buba kertoo, että kastijärjestelmä on luotu kauan sitten. Hän kertoo että chhetrit ja bahunit (bramiinit) eivät saa syödä alempikastisen, kuten kaamin, damain, bhoten, magarin, gurungin tai madhin valmistamaa ruokaa. Buba kertoo, että tämä käytäntö on vähän hankala, mutta hän itsekin noudattaa sitä. Buba perustelee käytäntöä: ”Sanotaan, että heidän tekemänsä ruoka ei ole hyvää”. Buba sanoo, että kastista riippumatta kaikkia apua tarvitsevia ihmsiä pitää kuitenkin auttaa ja alempikastisia saa koskea, ”jopa kantaa”. Mutta heidän valmistamansa ruokaa ei sovi syödä. Hän kertoo, että vastaavasti chhetrejä ylemmät *upadiya-bramiinit* (bramiinien alaryhmä) eivät syö hänen perheensä valmistamaa ruokaa, vaikka he vierailevat säännöllisesti heidän kotonaan suorittamassa tiettyjä uskonnollisia rituaaleja.

Perheen äidin Mamin mukaan chhetrit eivät ole alhaista eivätkä ylhäistä kastia vaan siltä väliltä. ”Ylhäällä bramiinit, alhaalla *matwalit, bhotet*, keskellä chhetrit.” Kuvauksen bhote on puhekielinen yleiskäsite (jossain määrin halventava) tiibetinsukuisista etnisistä ryhmistä, kuten tamangeista, sherpoista ja gurungeista, joiden katsotaan kuuluvan Matwali-luokkaan. Kotikylässä maanviljelijänä asuva Bhim kuvaa chhetrien olevan ”vahvoja, vahvempia kuin bahunit (bramiinit)... pystyvät tekemään kovia töitä, voittamaan vaikeuksia, tappelemaan ja sotimaan.” Chhetri-kastin nähdäänkin yleisesti Nepalissa edustavan kshatriya-varnaa eli perinteistä soturikastia.

Kaupunkilaiset ja korkeammin kouluttautuneet Arjun, Punita ja Lalita kyseenalaistavat kastijärjestelmää. Arjunin mukaan jatilla ei ole hänelle merkitystä, ja kastikäytäntö on lähtökohtaisesti väärin eikä sitä tulisi olla. Arjun kertoo kastijärjestelmän perustuneen alun perin työnjakoon, mutta myöhemmin siitä on tullut laajemmin vaikuttava instituutio, käytäntö ja laki. Arjunin siskon Lalitan mukaan kastiin liittyvä syrjintä on väärin, sillä ”kaikki ihmiset ovat yhtä ja tasa-arvoisia”. Lalita kertoo, että chhetrit eivät saisi ottaa vastaan vettä muilta kasteilta, ja että tätä käytäntöä noudatetaan heillä kotona. Kuitenkin töissä (Lalita työskentelee sairaanhoitajana) käytäntö ei hänen mukaansa toimi, vaan hän juo kaikkien tarjoamaa vettä ja auttaa sairaita kastiasemasta

riippumatta. Lalitan mukaan syömistä ja juomista rajoittavia sääntöjä noudatetaan lähinnä maaseudulla, mutta Katmandussa ollaan tekemisissä niin monien jatien kanssa, että ihmisten on oltava valmiita syömään, juomaan ja asioimaan kaikkien ihmisten kanssa.

Arjunin vaimo Punita on bramiini poikkeuksena Arjunin chhetri-perheeseen. Hänen mielestään kastilla ei nykyään enää ole merkitystä, mutta ennen se on ollut tärkeä yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitämiseksi. Punitan mukaan kastijärjestelmä ei ole välttämätön, sillä kaikki ovat ensisijaisesti ihmisiä. Punitan mukaan työtehtävät ovat ennen jakautuneet kastin mukaan, mutta nykyään kaikki voivat tehdä kaikkia töitä. Ainoa poikkeus on Punitan mukaan se, että edelleenkin vain bramiinit voivat toimia hindulaisia rituaaleja suorittavina pappeina, *pujareina*.

Perheenjäsenten käsityksissä kastista voidaan nähdä eroja vanhan ja uuden sukupolven sekä maaseudun ja kaupungin välillä. Maaseudulla kasvaneet ja eläneet Buba, Mami ja 45-vuotias kylässä asuva poikansa Bhim suhtautuvat kastiin perinteisemmin yksilön asemaa määrittävänä tekijänä. Nuoremmat (27–38 v.), korkeammin koulutetut ja kaupungissa suurimman osan elämästään eläneet Arjun, Punita ja Lalita suhtautuvat kastiin vähätellen, liberaalisti ja kyseenalaistaen. He antavat ymmärtää, että kastiasema ei määrittele heitä ja toivovat että kastiasema ei nyky-yhteiskunnassa määrittelisi ihmisten elämää ylipäätään. He suhtautuvat kastijärjestelmään historiallisena jäänteenä, josta tulisi päästä eroon. Arjunin ja Punitan kriittinen suhtautuminen kastiin on ymmärrettävää myös sen takia, että he ovat solmineet kastienvälisen rakkausavioliiton ympäristön paineista huolimatta. Kriittisyys kastijärjestelmää kohtaan on siis myös puolustus heidän valitsemaansa elämäntapaa kohtaan. Kastin sisäinen avioliittokäytäntö (endogamia) on ollut perheessä vallitseva, ja tietääkseni Arjun on suvusta ensimmäinen, joka on mennyt naimisiin toista kastia edustavan henkilön kanssa.

Nepalin maaseudulla kylät ovat yleensä järjestyneet kastiaseman ja etnisyyden mukaan. Kylässä, josta perhe on kotoisin, asuu lähes yksinomaan kahta ylintä kastia, chhetrejä ja bramiineja. Alemmat kastit, kuten tibeto-burmalaiset tamangit asuvat omissa kylissään, ja kastittomat taas omissaan. Katmandussa tilanne on kuitenkin erilainen, sillä sekä Baluwatarin että Congabun kaupunginosissa asuu ihmisiä lähekkäin hyvin monista kasteista. Varallisuus ja luokka vaikuttaisivat määrittävän kastia enemmän asuinpaikkaa, ja esimerkiksi Arjunin ja Punitan naapurustossa asuu

paljon alempikastisia, mutta heidän laillaan keskiluokkaisia (ja myös heitä varakkaampia) ihmisiä. Sekä Congabun ja Baluwatarin taloissa perhe on vuokrannut alakerran asunnot alempia kasteja edustaville ihmisille, ja kastiasemaa tärkeämpänä on ilmeisesti pidetty vuokralaisten luotettavuutta ja varmaa vuokran saantia. Perheenjäsenten ystävistä suurin osa vaikuttaisi kuitenkin olevan ylemmistä kasteista, kuten chhetreistä ja bramiineista ja uskonnoltaan hinduja, ja niinpä arjessa perheenjäsenet seurustelevat eniten samassa kastiasemassa olevien henkilöiden kanssa. Poikkeuksiakin on, ja ystäviä on myös alemmista kasteista, joskin vähemmän. Buban ja Mamin kotona vierailevat ihmiset ovat kuitenkin lähes poikkeuksetta chhettrejä tai bramiineja, mikä saattaa johtua Buban ja Mamin muita perheenjäseniä perinteisemmästä suhteesta kastiin. Heidän mielestään muiden kastien kanssa voi kyllä olla tekemisissä, mutta heidän valmistamaansa ruokaa tai tarjoamaansa vettä ei tule nauttia. Arjun on lakimiehenä ollut paljon tekemisissä alempi-kastisten ja kastittomien kanssa. Hän on esimerkiksi työskennellyt vuosia kotikylänsä vieressä olevan kastittomien kylän köyhien asukkaiden hyväksi. Arjun pitää kastittomien huonoa asemaa nepalilaisessa yhteiskunnassa suurena ongelmana ja haluaa tehdä työtä asian muuttumiseksi.

4.7. Grhastha-ashrama eli perhekeskeinen elämäntapa

Kastiaseman rinnalla hindulaisuudessa määritellään myös neljä *ashramaa* eli elämänvaihetta yksilön elämäntapaa määrittävinä tekijöinä (Whaling 2010, 76). *Grhastha-ashrama* on ominaisuus, jonka Buba nostaa kerronnassaan esille yhtenä perhettä määrittävänä tekijänä. Klassisen *Varnasramadharma*-kokoelman (jossa määritellään neljän eri *varnan* eli ”luokan” tai kastin velvollisuudet) mukaan ihmiset voidaan jakaa neljään eri *ashramaan*, jotka yhtäältä voidaan nähdä yksilön vapaasti valittavissa olevina elämäntapoina, ja toisaalta (kuten myöhemmässä *Dharmasastra*-kokoelmassa on esitetty) elämänvaiheina, jotka jokaisen hindun tulee suorittaa tietyissä vaiheissa elämäänsä (Johnson 2009). Floodin (2003, 103) mukaan *grhastha-ashrama* tarkoittaa talonomistajan tai kotitalouden ylläpitäjän elämäntapaa (engl. householder), johon kuuluu avioliitossa eläminen, perheenpään eli miehen vastuu talosta ja perinteisesti sitä ympäröivästä maatilasta ja karjasta sekä perheen perustaminen ja perheestä huolehtiminen. Keskeisenä velvollisuutena pidetään poikalapsen kasvattamista, sillä pojan tehtävänä on aikanaan hoitaa vanhempien kuolinrituaalit. Perinteisesti *grhastha-ashramaa* katsotaan edeltävän *brahmacarya-ashraman* eli selibaatissa elävän nuoren uskonnonopiskelijan elämänvaiheen. *Grhastha-ashraman* aktiivisen perhe- ja työvaiheen jälkeen seuraava mahdollinen elämänvaihe on *vanaprasthya-ashrama,* jossa vanheneva mies vetäytyy metsään tai lähelle kotiaan erakkomajaan

uskontoa harjoittamaan. Viimeisenä elämänvaiheena pidetään *samnyasa-ashramaa* eli maailmasta luopuneen askeetin elämäntapaa. On huomattava, että *ashrama*-luokituksen roolit on tarkoitettu ensisijaisesti miehille. Naisten ainoana keskeisenä siirtymäriittinä elämänvaiheesta toiseen mainitaan häät eli aviovaimon rooliin siirtyminen. (Flood 2003, 103.) *Ashrama*-luokitusta on pidetty erityisesti ylimpien kastien elämää ohjeistavaksi järjestelmäksi (Johnson 2009.) Erityisesti vaeltavan askeetin elämäntapa (*samnyasa-ashrama*) on edelleen näkyvä osa nepalilaista ja intialaista yhteiskuntaa. Käytännössä kuitenkin suurin osa (nepalilaisista) hinduista elää (ja on todennäköisesti aikaisemminkin elänyt) perhe-elämää kotitaloudessa, kuten ihmiset muuallakin maailmassa.

Buba korostaa, että hänen perheensä kuuluu *grhastha-ashramaan:* ”Me olemme *grhasthoja”.* Buba sanoo, että *grhasthat* eivät vetäydy maailmasta metsiin tai vaella ympäriinsä, kuten *sadhut* (pyhät miehet, *samnyasa-ashraman* edustajat), vaan asettuvat aloilleen asumaan. Buban kerronnassa korostuu, että tärkeää on perustaa perhe, viljellä maata tai tehdä muuta työtä. Muistan, kuinka joitakin vuosia sitten vietin aikaa Buban kanssa eräässä Etelä-Nepalin Terain alueen kylässä hänen sukulaistensa luona vierailemassa. Kylän raitilla kohtasimme Buban kanssa joukon vaeltelevia sadhuja, ja Buba heittäytyi keskusteluun heidän kanssaan uskonnosta. Buba kyseenalaisti kohteliaasti, mutta kuitenkin avoimesti sadhujen kerjäävän ja vaeltavan elämäntavan muun muassa kysymällä heiltä, missä heidän vanhempansa ovat, ja eikö heidän tulisi pitää vanhemmistaan huolta. Jälkeenpäin Buba kertoi minulle, ettei hän usko vaeltavan askeetin elämäntavan vievän ihmistä lähemmäksi jumalaa. Buban mukaan maailmasta luopumista tärkeämpää on elää oikein tässä (maallisessa) maailmassa muun muassa työtä tehden ja perheestä ja lähimmäisistä huolehtien. Nämä ovat keskeisiä grhastha-ashraman elämäntavan määrittäjiä. Keskustelussa sadhujen kanssa Buba loi vastakkainasettelua kahden elämäntavan, ”maailmassa elämisen” ja ”maailmasta luopumisen” välillä korostaen ja puolustaen omaa grhastha-ashramaansa. Tulkitsen Buban näkemystä siten, että hän ei aseta näennäisesti (tai verrattaessa *sadhun* elämään) maallista elämää vastakkain uskonnon kanssa vaan näkee grhastha-ashraman omana ja perheensä tienä, jota pitkin lähestyä jumalaa. Buban kerronnassa voi myös nähdä eräänlaista kilpailuasetelmaa liittyen siihen, mikä tapa elää hindulaisuudessa on paras tai oikea.

5. JUMALTEN PALVOMINEN JA RITUAALIT

5.1. Dharma eli "hyvä" tai "oikea" elämäntapa

Kuten olen kuvannut, tutkin chhetri-kastia edustavan, urbaanin ja keskiluokkaisen hinduperheen uskonnon harjoittamista arjessa. Tarkemmin rajaan tarkasteluni perheen harjoittamiin uskonnollisiin rituaaleihin ja käsityksiin moraalista ja hyvästä elämästä. Olen kiinnostunut heidän kokemuksistaan uskonnosta ja siitä, millaisia merkityksiä he antavat rituaaleille ja moraalille elämässään. Tähän pyrin vastaamaan aineistoni perusteella, joka koostuu kuuden perheenjäsenen puolistrukturoiduista haastatteluista, osallistuvan havainnoinnin muistiinpanoista eli kenttäpäiväkirjasta ja valokuvista.

Tutkimani nepalilaisen chhetri-perheen kerronnassa *dharma* muodostui keskeiseksi käsitteeksi. Perheenjäsenet käyttivät käsitettä dharma toistuvasti, hyvin laajalti ja monissa yhteyksissä keskustellessamme eri uskontoon liittyvistä teemoista. Dharma on monimerkityksinen, alun perin sanskriitinkielinen termi, jolla voidaan tarkoittaa muun muassa uskontoa, elämäntapaa, moraalista järjestelmää tai järjestystä merkityksessä kosminen järjestys tai sosiaalinen järjestys. (Johnson 2009; ks. myös tämän tutkielman luku "Dharma" s. 20.)

Perheenjäsenten kerronnassa dharma ja sen harjoittaminen (*dharma garnu*, sananmukaisesti ”tehdä dharmaa”) ilmentävät käsityksiä hyvästä elämästä ja hinduille "oikeasta" tai "hyvästä" elämäntavasta. Tätä "oikeaa" elämäntapaa määrittävät yhtäältä suhde jumaliin palvonnallisten rituaalien muodossa ja toisaalta moraalisesti hyväksyttävä ja arvostettava toiminta, kuten vähäosaisten auttaminen, työn tekeminen hyvin ja sosiaalisten normien noudattaminen omassa sosiaalisessa viiteryhmässä (keskiluokka, chhetri-kasti ja grhastha-ashram) ja suhteessa muuhun yhteiskuntaan ja sosiaalisiin ryhmiin. Tässä luvussa 5. "Jumalten palvominen ja rituaalit” tarkastelen perheen palvonnallisia rituaaleja ja suhdetta hindujumaliin. Luvussa 6. ”Moraali ja hyvä elämä” tarkastelen perheen käsityksiä moraalista ja hyvästä elämästä urbaanissa hindulaisessa ja keskiluokkaisessa kontekstissa.

5.2. Suhde jumaliin ja palvonta

Hindulaisuuden voidaan nähdä poikkeavan muista maailmanuskonnoista siinä, että se ei tee ihmisen ja jumalan välille ehdotonta erottelua. Hindulaisessa polyteismissä yksi keskeinen ajatus on, että kaikki lukuiset jumalat ovat lopulta eri muotoja yhdestä jumalasta, *Brahmanista*, joka on hindulaisen filosofian absoluuttinen jumaluus (myös luojajumalana pidetty). Samoin ihmiset ja kaikki olemassa oleva voidaan nähdä edustavan eri muotoja Brahmanista. (Fuller 2004, 30–31.) Senin (2005, 29) mukaan suhteessa uskonnon harjoittamiseen hindulaisuus jättää yksilölle vapauksia valita oman tiensä. Yhteyttä jumalaan voidaan tavoitella työn ja hyvien tekojen kautta (*karma*), meditaation, filosofisen tiedon ja opiskelun kautta (*jnana*) tai palvonnalle omistautumisen (*bhakti*) kautta, ja painopisteet näiden välillä vaihtelevat (Sen 2005, 29). Käytännössä hindulaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa näkyvä ja tavallisten uskovaisten keskuudessa tärkeä tapa harjoittaa uskontoa, on palvonnallinen rituaali *puja*. Pujassa yksilö pyrkii muodostamaan suhteen jumaluuteen osoittamalla häntä kohtaan kunnioitusta ja kiintymystä. Pujassa yksilö lopulta saavuttaa yhteyden ja tulee yhdeksi palvomansa absoluuttisen jumalan kanssa. (Fuller 2004, 57, 72; ks. myös Flood 2003, 6–7.)

Palvelemalla jumalaa ja osoittamalla kunnioitusta ja kiintymystä häntä kohtaan pujassa, uskonnon harjoittaja samalla myötävaikuttaa maailmankaikkeuden järjestyksen, dharman ylläpitämiseen. Erityisesti hindulaisen pantheonin suurten jumalten *Vishnun* (maailmankaikkeuden ylläpitäjä) ja *Shivan* (maailmankaikkeuden tuhoava ja uudistava voima) ja heidän eri muotojensa palvonnalla nähdään olevan tärkeä merkitys tämän järjestyksen ylläpitämisessä. Vishnun ja Shivan kosmosta hallitsevan rajattoman voiman nähdään toisaalta olevan etäällä maallisesta maailmasta ja tavallisten ihmisten arkisista asioista, ja siksi monet hindut pyrkivät muodostamaan henkilö-kohtaisen suhteen muihin jumaliin, joilta voidaan pyytää apua oman elämän konkreettisissa haasteissa esimerkiksi sairastuttaessa tai taloudellista menestystä toivottaessa. (Fuller 2004, 32–36.) Suosittuja jumalia ovat muun muassa *Lakshmi* (Vishnun puoliso, hyvän onnen ja vaurauden jumalatar, yhtenä hahmonaan lehmä), *Saraswati* (viisauden, taiteiden ja oppineisuuden jumalatar), *Ganesh* (elefanttipäinen Shivan poika, vastoinkäymisten jumala), *Hanuman* (apinapäinen jumala, jolla on valtavat fyysiset voimat) ja erityisesti Pohjois-Intiassa (ja Nepalissa) suosittu *Durga* (hurja ja voimakas jumalatar). (Fuller 2004, 34, 40–42, 45.)

Hindujumalten pantheon on laaja, ja jumalten suhteet toisiinsa ovat monimutkaiset. Hindut saattavat palvoa eri aikoina eri jumalia tarkoituksesta riippuen, perhekohtaisten perinteiden mukaisesti, henkilökohtaisista syistä ja esimerkiksi tiettyjen juhlien yhteydessä. Yleensä hindutemppelit on omistettu tietylle jumalalle, mutta kotialttarilla tai pujahuoneessa on yleensä esillä kaikkien keskeisten jumaluuksien kuvat tai patsaat.

Tutkimassani perheessä esiintyy jonkin verran vaihtelua uskonnollisissa käytännöissä. Esimerkiksi Arjun pitää itselleen läheisimpänä jumaluutena Devi-jumalatarta eri muodoissaan (mm. *Durga* ja *Kali*), ja on tehnyt pyhiinvaelluksia tämän temppeleihin eri puolilla Nepalia. Hänen vaimonsa Punita paastoaa tiistaisin Ganeshin kunniaksi, johon hänellä on läheinen suhde, ja jonka hän toivoo auttavan vammaista tytärtään. Arjunin aikuinen sisko Lalita on opiskellessaan sairaanhoitajaksi palvonut Saraswatia toivoen saavansa parempia tuloksia kokeista, ja Punitan vanha äiti kertoo löytäneensä voimaa (*shakti*) elämäänsä suuresta jumalasta Shivasta, joka on auttanut häntä hädän hetkellä.

Pujan keskeisiä elementtejä

Puja eli palvonta on keskeinen rituaali jokapäiväisessä hindulaisuudessa ja se suoritetaan päivittäin miljoonissa kodeissa sekä pappien toimesta temppeleissä. Temppelissä tai kotialttarin ääressä palvonta kohdistuu jumalia edustaviin patsaisiin tai kuviin, joita kutsutaan *murtiksi.* Nämä objektit ovat yleensä ihmisen tekemiä, ihmishahmoisia (antropomorfinen), joskus eläinhahmoisia (theriomorfinen) jumalan kuvia tai luonnon muovaamia objekteja. Esimerkiksi Shivaa edustava fallistinen symboli *linga* voi olla luonnossa oleva kivi, ja erityinen fossiili *shalagrama* symboloi Vishnua. Näitä objekteja pidetään yleensä pyhinä vasta kun niille on suoritettu rituaali, joka tuo jumalallisen voiman niihin. (Fuller 2004, 57–58, ks. myös Flood 2003, 7.)

Uskonnolliset tekstit määrittelevät puja-rituaalin sisältöä ja rakennetta ja niissä esiintyy variaatioita samoin kuin käytännön rituaalin toteutuksessa. Yleisesti pujan voidaan kuitenkin kaikkialla nähdä muodostuvan sarjasta seuraavanlaisia jumalalle toteutettavia palveluksia ja uhrauksia: Ensin jumala kutsutaan esiin murtiin. Seuraavaksi jumalalle tarjotaan vettä jalkojen, pään, vartalon ja suun pesemiseen. Pujan ytimen muodostavat seuraavat vaiheet: murti kylvetetään, se puetaan, sille tarjotaan hyvää tuoksua suitsukkeella, se koristellaan kukilla, sille näytetään valoa öljylampulla, ja sille tarjotaan ruokaa, kuten hedelmiä tai makeisia. Lopuksi jumaluudelle

osoitetaan kunnioitusta kumartamalla tai mahdollisesti prostraatiolla (syvä kumarrus, makuulle heittäytyminen) ja kiertämällä alttarin tai temppelin ympäri. Sitten se hyvästellään. (Fuller 2004, 67.)

Fullerin mukaan rituaalia, jossa kaikki edellä mainitut osat toteutetaan pidetään parhaimpana, mutta käytännössä pujaa tehdään myös yksinkertaisemmissa muodoissa. Esimerkiksi jumalan esiinkutsumisen jälkeen on yleistä tarjota ainoastaan ruokaa ja valoa öljylampulla jumalalle ja sen jälkeen päättää rituaali kunnioittavin elein ja hyvästellen. Vieläpä Fullerin mukaan on varsin yleistä, että rituaali suoritetaan ainoastaan näyttämällä jumalalle valoa palavalla kamferipuun liekillä (josta tulee myös miellyttävä tuoksu). Hindut käyttävät tästä lyhyestä lamppurituaalista nimeä *arati*, ja sitä pidetään usein synonyyminä pujalle tai pujan ytimenä. (Fuller 2004, 68.) Myös tutkimani perheen kohdalla perheen äiti Punita teki usein iltaisin ja aamuisin vain tämän lyhyen lampunpolttorituaalin samalla rukoillen, ja kutsui sitä nimellä arati. Ajan niin salliessa hän suoritti säännöllisesti myös pujan pidemmän kaavan kautta, jossa esiintyivät yllämainitut keskeiset rituaalin osat, jumalan kuvan kylvettäminen, koristelu ja palveleminen eri muodoissaan.

Puja on siis rituaali, jolla hindu osoittaa kunnioitustaan ja kiintymystään jumalia kohtaan. Hindun tehdessä pujaa kotona tai vieraillessa temppelissä, yksi tärkeimmistä asioista on jumalan (tai murtin, joka edustaa jumalaa) näkeminen tai katsominen, *darshana*. Darshana tarkoittaa oikeastaan katseiden vaihtoa, sillä myös jumala katsoo häntä katsomaan tullutta ihmistä silmin, jotka ovat aina auki. Darshana tuo palvojalle hyvää onnea ja vointia, armoa ja hengellistä meriittiä, erityisesti jos henkilö menee temppeliin aikaisin aamulla, juuri kun jumalat ovat heränneet. (Fuller 2004, 57-58.) Olen itse ollut usein nepalilaisten hindujen mukana vierailulla temppeleissä, ja käynti pyritään yleensä ajoittamaan aikaiseen aamuun, tosin unisuus ja ryhmän organisoiminen ovat saattaneet käytännössä viivästyttää retkeä pitkälle aamupäivään asti.

Darshana on tärkeä hinduille, vaikka itse pujaa ei tehtäisikään. Talvella 2013–2014 vaelsin Langtangin Himalajalla nepalilaisen ystäväni kanssa pyhälle Gosainkunda-järvelle, jossa itse Shiva-jumalan uskotaan asuvan. Järvelle saapuessamme tapasimme nuorten nepalilaisten miesten ryhmän, jotka olivat meidän laillamme kävelleet päiväkausia järvelle ja joutuneet toteamaan, että Shivan temppeli oli kiinni ja pappi lähtenyt (talven kylmyyden takia). Jututtaessani heitä he kertoivat, että eivät voineet tehdä pujaa, mutta se ei heitä tuntunut harmittavan. Kuten he sanoivat, he olivat saaneet darshanan, nähneet jumalan.

Prasada, sananmukaisesti armo, on myös keskeinen pujaan liittyvä käsite. Pujan jälkeen siihen osallistuneet saavat nauttia rituaalissa pyhitetyistä materiaaleista, kuten jumalalle tarjotuista ruuasta, kukista, väriaineesta, vedestä tai tuhkasta. Prasada symboloi jumalallista voimaa ja armoa, ja prasada nautitaan esimerkiksi tekemällä punaisesta väristä merkki (nepaliksi *tika*) otsaan, syömällä siunattuja herkkuja, pirskottelemalla siunattua vettä pään päälle ja juomalla sitä pieni määrä kädestä ja laittamalla siunattuja kukkia tai niiden terälehtiä päälle, esimerkiksi kaulanauhana tai pään päälle. Fullerin mukaan henkilön asettaessa prasadan itsensä päälle tai nielemällä sen prasadasta tulee osa häntä, ja jumalallinen voima siirtyy häneen. Prasadan nauttiminen yhdessä kamferipuun liekin katsomisen kanssa täydentää pujan aikana suoritetut rituaalit, ja ihmisen katsotaan yhtyvän jumalan kanssa. (Fuller 2004, 74–75, ks. myös Pinkney 2013, 735–736.)

Myös pujaan osallistumattomat henkilöt saavat nauttia prasadasta. Usein tutkimuksen kohteena olevan perheen kotona saatoin olla puuhaamassa jotain muuta, kun joku perheen jäsenistä teki kotona jokapäiväistä pujaa. Pujan päättymisen jälkeen hän tuli minun ja muiden perheen jäsenten luokse tarjoamaan prasadan. Yhdessä jaoimme siunatun mandariinin tai banaanin paloiksi ja söimme sen, saimme jakaa siunatut kukat, ja asettaa niiden terälehdet päämme päälle. Lopulta pujan tehnyt henkilö teki meille kaikille otsaan merkin (*tika*) punaisella värillä. Joskus hän kierrätti myös öljylamppua käyttäen sitä vuorollaan meidän kaikkien kasvojen edustalla. Vaikka usein vain yksi henkilö suoritti itse puja-rituaalin, kaikki saivat näin osansa jumalten armosta, siunauksesta ja voimasta. Sama käytäntö toimii temppelissä käynnin suhteen. Temppelissä käyneet perheenjäsenet tuovat kotiin prasadan eli temppelissä puja-rituaalin aikana siunatut materiaaliset ainekset, ja kaikki saavat näin osansa rituaalin vaikutuksesta.

Fullerin mukaan *pujan*, liekin näkemisen eli *darshanan* ja *prasadan* mahdollistama yhteyden saavuttaminen jumalan kanssa kestää vain lyhyen aikaa. Ihmisen ja jumalan välisen suhteen ylläpitämiseksi puja on toistettava uudelleen säännöllisesti, yleensä päivittäin tai jopa useita kertoja päivässä. Vaikka ihmisen katsotaan olevan osa absoluuttista jumaluutta, on ihmisen ja jumalan välillä tässä elämässä myös perustavanlaatuinen erottava tekijä. Ihmisen täytyy eräänä päivänä kuolla, kun taas jumalia pidetään kuolemattomina. (Fuller 2004, 74–75.)

Puja kotona

Tutkimuksen kohteena olevassa perheessä pujaa harjoitetaan päivittäin kotona, uskonnollisten juhlien aikaan ja erityisissä rituaaleissa (mm. häät, kuolinrituaalit, kodin siunaaminen), sekä temppelissä käydessä ja muun muassa pyhiinvaelluksella. Tutkimani perheen jäsenet kuvaavat pujan tekemisen eri yhteyksissä olevan keskeinen osa dharman harjoittamista (nepal. *dharma garnu*). Seuraavassa otteessa kenttäpäiväkirjasta kuvailen Punitan kotona suorittamaa aamupujaa.

> *Katsoin kelloa. 5.15. Punita tulisi pian tekemään pujaa. Puin nopeasti päälleni, nousin ja kävin pesulla. Samalla Punita tulikin ylös keittiöön. Sanoimme huomenet ja kysyin onko hän menossa rukoilemaan. Oli. Kysyin, voinko tulla mukaan, en häiritsisi ja istuisin sivussa. Se oli ok hänelle.*
>
> *Ensin hän pesi pujavälineet ja patsaat eilisen jäljiltä, sitten asetteli ne takaisin paikoilleen ja asettui istumaan. Lamppuun hän laittoi uuden langan ja sytytti liekin. Vesiastiassa oli vettä. Öljylampun valo valaisi alttarin kauniisti. Sitten hän liitti kätensä yhteen ja alkoi laulaa. Hän lauloi kauniilla äänellä, resitoiden jumalten nimiä lausuen, välillä hän nosti yhteenliitetyt kätensä ylös otsalleen. - - Välillä hän otti pienellä kauhalla vettä vesiastiasta, laittoi sitä toiseen kuppiin ja valeli sillä jumalten kuvia. Hän sytytti suitsukkeen ja kilisti kelloa. Sitten rukous ja rituaali olivat ohi.*
>
> *Punita keitti teetä ja istuimme juomaan sitä keittiöön. Talossa oli aivan hiljaista, kello ei ollut vielä kuutta ja muut nukkuivat. - -*
>
> *- - Punita kertoi minulle rukoilusta ja pujasta. Hän kertoi tekevänsä pujan ja rukoilevansa joka aamu, sitä ei saa keskeyttää. Jos hänellä on kuukautiset, hän ei saa tehdä sitä ja silloin Rima tekee pujan. Punita kertoi, että rukoillessa hänelle tulee rauhan (shanti) ja autuuden (ananda) tunne. Hän kertoi, että hän voi jakaa Jumalan kanssa kaikki asiat ja huolet. Jos hän on pettynyt, hän voi syyttää Jumalaa, jos hän on vihainen (esim. miehelleen, mutta ei voi näyttää vihaa hänelle), hän voi näyttää vihansa Jumalalle. Myös surunsa hän voi jakaa. - - Punita kertoi oppineensa pujan ja rukoilun isältään.*
>
> Kenttäpäiväkirja 18.12.2013, Katmandu

Perheessä puja tehdään joka aamu, tyhjin vatsoin ennen aamupalaa ja aamuteetä. Kasvojen peseminen (nepal. *mukh dunni*) on paitsi normaali aamurutiini myös aamuista pujaa edeltävä puhdistava rituaali, joka aloittaa päivän. Kasvojen pesun yhteydessä lausutaan "Jumalan nimi" (nepaliksi *Devatako nam*). Buba kertoo lausuvansa siinä yhteydessä erään oppimansa mantran, jossa on ”kaikki tärkeä, kaikki dharma”. Arjun kertoo, että kasvojen pesun yhteydessä lausuttu Jumalan nimi aloittaa hyvin päivän, ja toteaa, että todennäköisesti suurin osa nepalilaisista tekee näin herätessään. Mamin mukaan hänen aamuisin lausumansa mantra, jonka bramiinipappi on hänelle opettanut, on salainen ja henkilökohtainen, sitä ei saa kertoa muille.

Puja tehdään erillisessä pujahuoneessa, jollainen on haastattelemieni henkilöiden kotitalouksissa Katmandun Congabussa ja Baluwatarissa sekä Kavren läänin kylässä Bhimin kotitalossa. Congabun

talossa asuvat Buba, Mami ja Lalita, joita olen haastatellut, sekä heidän lisäkseen Lalitan aikuinen sisko Gauri ja kylässä asuvan Balaram-veljen teini-ikäinen poika Ram sekä toisessa kylässä asuvan Sabitri-siskon teini-ikäinen tytär Nirmala. Baluwatarissa asuvat haastateltavista Arjun ja vaimonsa Punita kahden lapsensa Ambun (6 v.) ja Manishin (4 v.) kanssa, sekä heidän lisäkseen kaksi Arjunin veljien Bhimin ja Balaramin teini-ikäistä tytärtä Rima ja Karuna, jotka opiskelevat Katmandussa. Haastateltavista perheen kotikylässä Kavren läänissä asuu Bhim vaimonsa kanssa. Pujahuoneen kuvaukseni perustuu lähinnä Baluwatarin taloon, jossa asuin aineiston keruun aikana. (Ks. Liite 2. Taulukko perheestä.)

Baluwatarin pujahuone on pieni komeromainen huone, jossa on alttari jumalankuvineen ja puja-tarvikkeineen sekä matto lattialla, jolla istuen pujan tekijä suorittaa rituaalinsa. Puja-huoneen seinällä on kaakeliin maalattuja jumalankuvia ja lattialla niiden alla jumaltenpatsaita. Näitä patsaita ja kuvia kutsutaan nimellä murti. Jumalista edustettuina murteissa ovat keskeiset suuret jumalat *Brahman, Vishnu, Shiva, Ganesh, Krishna* ja *Devi* eli Jumalatar eri muodoissaan (*Durga, Parvati, Saraswati* ja *Lakshmi*).

Kuvat 1. ja 2. Yksityiskohtia pujahuoneesta Arjunin ja Punitan kotona

Lattialla (alttarilla) on lisäksi öljylamppu (astia, johon laitetaan öljyä ja puuvillapunos tulilangaksi), suitsukepidike suitsukkeineen, kaksi pientä kuparista vesiastiaa ja messinkilautanen, jolle asetetaan jumalalle lahjoitettavat asiat, kuten kukat ja hedelmät. Sen vieressä on pieni metallilautanen pujassa tarvittaville värijauheille ja postikortin kokoinen kehystetty valokuva Manakamanan temppelistä Keski-Nepalista, matkamuisto ja todiste pyhiinvaelluksesta, yleinen esine nepalilaisissa kodeissa.

Pujan tekijä (yleensä Punita) pesee pujatarvikkeet, lautaset ja jumalankuvat- ja patsaat (murti) ennen pujan aloittamista. Sitten hän kylvettää jumalankuvat, koristelee ne mahdollisesti kukilla ja lahjoittaa niille hyvää tuoksua suitsukkeella. Sytyttämällään öljylampulla palvoja tarjoaa valoa Jumalalle ja sitten lahjoittaa Jumalalle kukkia tai mahdollisesti hedelmiä tai muita herkkuja. Hän myös asettaa jumalankuvien päälle keltaista ja punaista värijauhetta, joka on niin ikään lahja Jumalalle. Pujan tekijä usein myös resitoi (*job garnu*) jumalten nimiä tai oppimaansa mantraa pujan yhteydessä, kuten Arjunin vaimo Punita kauniisti laulamalla. Punitan mukaan pujan yhteydessä myös rukoillaan (*prarthana garnu*) tai meditoidaan (*djan garnu*). Puja loppuu kunnioittavaan kumarrukseen ja kellon kilistämiseen. Koko rituaalia sävyttää harras ja keskittynyt tunnelma.

Aamuisin perheessä tehdään puja, iltaisin *arati*. Punitan mukaan auringonlaskun aikaan tehtävä arati on tavallaan pelkistetty versio pujasta, jossa ainoastaan sytytetään öljylamppu ja suitsuke, tarjotaan valoa Jumalalle huojuttamalla lamppua murtien edessä ja rukoillaan ja kumarretaan kunnioittavasti lopuksi.

Pujan tarkoitus on palvella Jumalaa, *Bhagawania*. Mamin mukaan Jumalalla on tarpeita, kuten ihmisilläkin, ja siksi sille uhrataan syötävää ja sitä miellytetään suitsukkein ja kukkasin. Mamin mukaan tärkeää pujassa on darshana, öljylampun valaisemisen aikana tapahtuva katseiden kohtaaminen, jossa jumala näkee ihmisen ja ihminen jumalan. Niin ikään keskeistä on prasada, pujassa uhrattujen asioiden kuten hedelmien, kukkien tai veden nauttiminen yhdessä perheen ja läheisten kanssa pujan jälkeen siunattuina lahjoina. Pujan jälkeen saadaan myös tika, punainen väriläiskä, jonka pujan suorittanut henkilö maalaa läsnäolevien perheenjäsenten ja ystävien otsaan pujan jälkeen. Tikalla katsotaan olevan siunaava (á*sik*) vaikutus ja yleensä vain vanhemmat ihmiset voivat antaa tikan nuoremmilleen.

Rukoileminen, meditaatio ja resitoiminen

Rukoileminen pujan yhteydessä nousee haastatteluissa keskeiseksi. Rukoillessaan pujan yhteydessä henkilö muodostaa henkilökohtaisen suhteen Jumalaan. Rukoillessa voidaan esittää Jumalalle pyyntö tai toivomus, jonka toivotaan toteutuvan, ja jaetaan sydämessä huolet Jumalan kanssa ”kuin ystävän kanssa”. Usein rukoillaan, että *Bhagawan* (Jumala) suojelisi perhettä. Puja-rituaalissa keho ja mieli työskentelevät yhdessä, Punitan mukaan pujassa on ”yksi toiminto käsille ja yksi mielelle”. Yhdessä nämä luovat emotionaalisen yhteyden palvottavaan Jumalaan. Punitan mukaan puja aloittaa päivän keskittyneesti, ja sen jälkeen pystyy paremmin keskittymään tehtäviinsä ja tavoitteisiinsa. Rukous, kiitos ja ylistys voidaan myös nähdä lahjana jumalalle. Pinkneyn (2013, 736) mukaan rukous on ei-materiaalinen uhrilahja (prasada) jumalalle, siinä missä lahjoitettavat herkut, kukat ja muut vastaavat ovat materiaalista prasadaa.

Kuva 3. Vanhempi mies antamassa tikaa

Arjunin mukaan puja tuo mieleen rauhan (*shanti*) ja luo positiivista ajattelua. Lalita kokee olonsa pujan jälkeen onnelliseksi (*ananda*). Arjun kokee toisaalta rukoilemisen olevan eräänlaista korruptiota Jumalan kanssa: ”Jos saan tämän, (toive toteutuu) uhraan sinulle tämän (pujassa annettavat uhrilahjat, kuten kukat, hedelmät ja suitsuke)”. Kuitenkin Arjunin mukaan usko Jumalaan vie ihmistä kohti positiivista ajattelua ja saa ihmisen keskittymään ja menestymään elämässään.

Meditaatio tai mietiskely (*djan garnu*) on Punitan mukaan tärkeä osa hindulaista uskonnollista kulttuuria ja perinnettä, mutta moderni kaupunkilainen sukupolvi on unohtanut sen. Perheenjäsenet kertovat joskus harjoittavansa meditaatiota, tosin se yhdistetään usein keskittyneeseen rukoiluun. Punita kertoo meditoivansa silloin kun on rauhaton. Buba kuvaa meditoinnin olevan ”puhumista suoraan Jumalan kanssa”. Meditoidessaan Buba lausuu mantroja (*job garnu*), kuten "*Om Nama Shivae, Om Narayena* tai *Om Ganeshayema*". Lausuessaan mantroja hän toivoo, että Jumala tekee hänelle hyvää kun hän kuolee, ja ymmärrän hänen toivovan suotuisaa jälleensyntymää seuraavassa elämässä. Aamuisin ja iltapäivisin Buballa on tapana lukea ääneen resitoiden (*path garnu*) uskonnollisia tekstejä, joista hän mainitsee "*Bhagawad Gitan, Komal Gitan, Adhara Parban* ja *Lakshmi path*:in".

Puja eri yhteyksissä

Puja on palvonnallinen rituaali, joka suoritetaan eri muodoissa lukuisissa eri yhteyksissä, kuten kalenterivuoden säännöllisinä rituaaleina, uskonnollisissa juhlissa ja muun muassa ihmisen eri elämänvaiheisiin liittyvissä siirtymäriiteissä. Tutkimukseni ei pyri olemaan kattava luettelo kaikista lukuisista pujista, jotka liittyvät perheen elämään. Sen sijaan esittelen niitä perheelle keskeisiä rituaaleja, jotka perhenjäsenet nostavat kerronnassaan esille, ja joista osaa olen itse päässyt havainnoimaan aineistonkeruuni aikana ja aikaisemmin Nepalissa asuessani.

Jokapäiväisen pujan ohella perheenjäsenet kertovat muista säännöllisistä puja-rituaaleista. Erityisesti tiistaita ja lauantaita pidetään erityisen suotuisina päivinä tehdä pujaa. Näinä päivinä vieraillaankin usein temppeleissä tai paastotaan. Lisäksi täydenkuun päivä eli *purnima* ja uudenkuun päivä *aushi* ovat päiviä, jolloin tehdään erityinen puja. Arjun kertoo, että kotona tehdään lisäksi yhdestä kolmeen erityistä suurta pujaa vuodessa, ilmeisesti kodin ja perheen siunaamiseksi. Tällöin pujaa tekemään kutsutaan yksi tai useampia bramiinipappeja, pujaan valmistaudutaan huolella muun muassa valmistamalla paljon ruokaa ja *cell-rotia,* eräänlaisia uppopaistettuja rinkeleitä, joita uhrataan pujassa ja jotka nautitaan myöhemmin prasadana. Näissä suuremmissa pujissa poltetaan talon edustalla rituaalinen tuli, *homa*, jossa Arjunin mukaan poltetaan seitsemää tai yhdeksää lajia eri jyviä, jotka on kastettu kirkastettuun voihin *giuhun*, ja joista Arjunin mukaan tulee hyvä tuoksu. Puja kestää koko päivän, ja pappi eli *pujari* puhaltaa säännöllisesti simpukasta tehtyyn rituaalisoittimeen (*sankha*) ja soittaa kelloa (*gandha*), jotta Jumala kuulee, missä häntä kutsutaan. Näihin suurempiin pujiin kutsutaan sukulaisia ja ystäviä, ja ne ovat tärkeitä sosiaalisia tapahtumia. Perhe konsultoi astrologia säännöllisesti, ja jos astrologi

kertoo tulossa olevan huonoenteisiä aikoja, voidaan tehdä erityinen puja ehkäisemään ennalta taivaankappaleiden negatiivista vaikutusta. Myös uuden vuoden päivänä, jokaisen kuukauden ensimmäisenä päivänä ja syntymäpäivinä tehdään erityiset pujat. Mami kertoo, että bahunit, oppineet bramiinit kutsuvat heitä tekemään pujaa tiettyinä ajankohtina. Mami myös mainitsee vähätellen, että hänen ja hänen perheensä kaltaiset yksinkertaiset, ”pienet ihmiset" (nepaliksi *sanosano manche*) tekevät vähemmän rituaaleja kuin ”suuret” ja uskonnollisesti oppineet ihmiset (*thulothulo manche*), jotka tekevät enemmän rituaaleja, suorittavat huolellisesti rituaalikylvyt, ja lukevat pyhiä tekstejä. Bhim kertoo myös, että kotikylässä pujaa tehdään aaveiden ja pahojen henkien (*bhut*) karkoittamiseksi. Hän kertoo, että aaveita on sekä maaseudulla että kaupungissa ja kertoo itse kuulleensa niiden suhisevia ääniä ja huutoja ollessaan yöllä riisipellolla.

Näiden lisäksi perheen elämässä keskeisiä rituaaleja ovat erilaiset siirtymäriitit ja uskonnolliset juhlat (*chad*), joista jälkimmäisiä käsittelen omassa luvussaan. Keskeisiä siirtymäriittejä ovat esimerkiksi lapsen syntymään ja nimenantamiseen liittyvät rituaalit, noin 10-vuotiaan lapsen *janai*-rituaali, jossa lapsi saa *janain* eli pyhän nauhan (kahden ylimmän kastin chhetrien ja bramiinien tunnus, jota kannetaan vaatteiden alla, kulkee oikeasta olkapäästä rinnan yli vasempaan kainaloon ja selkää myöten takaisin oikealle olkapäälle) sekä häärituaalit ja kuolinrituaalit. Floodin (2003, 6) mukaan nämä elinkaarirituaalit (*samskara*) ohjaavat hindun elämää syntymästä avioliiton kautta kuolemaan saakka. Whalingin (2010, 47) mukaan jo ennen lapsen syntymää voidaan tehdä tiettyjä rituaaleja, joilla pyritään varmistamaan syntyvälle lapselle hyvä elämä.

Mainittakoon tässä vielä kiinnostava ja suhteellisen harvinainen (nepalilaisten alhaisesta eliniänodotteesta johtuen) 84-vuotiaalle miehelle ja hänen vaimolleen tehtävä suuri puja (*carasi-puja*), jollaiseen sain itse osallistua aineiston keruun aikana Itä-Nepalissa. Buban veli täytti tuolloin 84 vuotta, ja hänelle ja hänen vaimolleen järjestettyyn suureen ja näyttävään pujaan osallistui kuusitoista bramiinipappia ja yli kaksisataa vierasta mukaanluettuna osa Katmandussa asuvasta perheestä ja minä, jotka matkustimme tapahtumaan koko päivän. Uskotaan, että jos henkilö elää noin vanhaksi, ja kun hänelle ja hänen puolisolleen järjestetään kyseinen 84-vuotispuja, he pääsevät molemmat kuoltuaan suoraan paratiisiin (*svarga*) ja irtautuvat jälleensyntymien kierrosta (*samsara*) kokonaan saavuttaen vapautumisen (*moksha*).

Barta linnu, paastoaminen

Ennen aamuisen pujan tekemistä kotona tai temppelissä on tapana olla syömättä mitään. Lisäksi säännöllinen kuukausittainen tai viikottainen koko päivän kestävä paasto nousi haastatteluissa esille useampaan otteeseen. Kaikki haastattelemani perheen naiset paastosivat (nepaliksi *barta* tai *barta linnu*) tai olivat paastonneet säännöllisesti ja nostivat sen esille tärkeänä henkilökohtaisena uskonnon harjoittamisen muotona. Perheen miehistä kukaan ei kertonut paastoavansa, mutta mainitsi niin ikään perheen naisten paastoavan. Mami kertoo, että täydenkuun päivänä (*purnima*) on tapana paastota siten, että päivän aikana syödään vain hedelmiä ja juodaan teetä. Punita kertoo paastoavansa joka tiistai Ganesh-jumalan kunniaksi koko päivän siten, että vasta illalla arati-rituaalin jälkeen hänellä on lupa syödä. Punita kertoo paastoavansa vammaisen tyttärensä hyväksi, ja mainitsee äitien tekevän usein Ganeshin paastoa lastensa takia. Hän itse kertoo esittäneensä Ganeshille salaisen toivomuksen, jonka toivoo toteutuvan. Myös Lalita kertoo paastonneensa ja tehneensä pujaa Ganeshille joka tiistai jo seitsemän vuoden ajan. Hän on naimaton eikä hänellä ole lapsia, mutta hän kertoo, että Ganesh on hänelle henkilökohtaisesti läheinen jumala. Hän sanoo pitävänsä paastoamisesta ja tekevänsä sitä Jumalaa varten, mutta myös koska uskoo sen olevan terveellistä. Hän kertoo, että siitä tulee hyvin onnellinen (*ananda*) olo. Hiljattain Lalita on lopettanut Ganeshin paaston ja paastoaa nyt torstaisin *Vishnun* kunniaksi. Paastoaminen on vapaa-ehtoista, ja jumalan voi itse valita ”kun tulee sellainen tunne”. Vierailin Nepalissa ollessani myös Kavren läänin kylässä, jossa Lalitan vanhin sisko Sita asuu. Myös Sita kertoi paastoavansa joka sunnuntai *Surya*-jumalan (auringon jumala) kunniaksi.

Miesten ja naisten roolit rituaaleissa

Perheessä päivittäistä kodin pujaa tekevät yleensä naiset ja tytöt. Congabun talossa pujaa tekee enimmäkseen Lalita, joskus hänen siskonsa Gauri ja toisinaan sisaren tytär Nirmala ja veljenpoika Ram. Mami on tehnyt pujaa aikaisemmin, mutta tultuaan vanhaksi hän on välillä sairas ja väsynyt ja siksi hän kehottaa lapsiaan ja lapsenlapsiaan tekemään pujaa. Samalla uusi sukupolvi oppii pujan tekemisen taidon. Floodin (2003, 6) mukaan perheissä äidit opettavat usein pujan tekemisen jälkeläisilleen. Baluwatarissa Punita tekee joka-aamuisen pujan ja iltaisin aratin. Jos hän on jostain syystä estynyt tekemästä rituaalin, esimerkiksi kuukautisten aiheuttaman saastuneisuuden takia, hänen miehensä veljien tyttäret Rima tai Karuna tekevät pujan. Kylässä Bhimin vaimo tekee päivittäisen pujan kotona. Bhim perustelee käytäntöä sillä, että miesten on usein lähdettävä jo aikaisin aamulla töihin tai hoitamaan asioita, mutta naiset ovat yleensä kotona. Miehet myöskin

Bhimin mukaan juovat alkoholia, ja alkoholia juotuaan ei voi tehdä pujaa. Buban mukaan pujaa voivat tehdä niin miehet kuin naisetkin, eikä sukupuolella ole merkitystä.

Eräissä muissa rituaaleissa miehen läsnäolo on kuitenkin keskeinen, jopa välttämätön. Tästä selkein esimerkki on kuolinrituaali, jossa kuolleen henkilön pojan on lausuttava tietyt uskonnolliset rukoukset bramiinipapin ohjeistamana. Buba kertoo, että kuolinrituaalin aikana poika (nepal. *choro*) kutsuu Jumalaa, (*Bhagawan* tai *Ishwar*) lausumalla "*Ram Ram Hari Hari Ram Ram".* Bramiinipappi eli pujari tekee pujaa ja lukee *kathaa*, uskonnollista tekstiä tai tarinaa, jota muut kuuntelevat. Kuolinrituaalissa pojan lausumat rukoukset ovat välttämättömiä vanhempien suotuisalle jälleensyntymälle, ja tämä on yksi keskeinen syy siihen, miksi useimmat hindut pitävät tärkeänä saada ainakin yksi poika (Flood 2003, 103).

Aineistonkeruuni ensimmäisinä päivinä osallistuin Congabun talossa miespuolisen bramiinipapin (*pujari*) johtamaan pujaan, jossa erityisesti perheen vanhin poika Balaram oli keskeisessä roolissa suorittamassa rituaaliin kuuluvia uhrauksia ja rukouksia pujarin johdolla. Saman sukupuolittuneen käytännön olen huomannut muun muassa häärituaaleissa ja *Dashain*-juhlan aikaan suoritettavassa *jamaran* pujassa. Havaintojeni perusteella näyttäisikin siltä, että useissa julkisissa ja tärkeinä pidetyissä rituaaleissa (joihin myös osallistuu kodin ulkopuolisia vieraita) miehillä on keskeisempi rooli. Perheen naiset taas huolehtivat yleensä päivittäisestä ja usein yksin tehtävästä, joskin keskeisestä kodin pujan suorittamisesta. Havaintoa vahvistavat useat tutkimukset. Esimerkiksi Davidin (2010, 342–344) mukaan *bhakti* eli hindulaisuuden palvonnallinen suuntaus on hyvin sukupuolisesti kerrostunut, ja perinteisesti julkisissa palvonnallisissa rituaaleissa (erityisesti bramiinikeskeisissä traditioissa) miehet ovat vahvasti dominoineet uskonnollista tilaa. Naisilla on kuitenkin ollut keskeinen rooli kodin yksityisessä tilassa. Joissakin, erityisesti uusissa hindulaisissa liikkeissä naisilla on myös ollut valtaa uskonnollisina johtajina ja pappeina temppeleissä, mutta nämä ovat yleensä poikkeuksia. (David 2010, 342–344.)

5.3. Jumalat

Bhagawan euta ho! Yksi ja monta jumalaa

Keskusteluissa perheenjäsenten kanssa Jumalasta puhutaan usein erisnimellä *Bhagawan, Devata* tai *Ishwar*, jotka ovat yleisiä nimityksiä Jumalalle, mutta eivät viittaa mihinkään tiettyyn jumalaan kuten *Shivaan, Vishnuun* tai *Deviin*. Kuitenkin pujassa ja ymmärtääkseni myös rukoillessa

perheenjäsenet kohdistavat palvonnan, pyynnön ja kiitoksen jollekin tietylle jumalalle. Kysyessäni perheenjäseniltä, mitä jumalia heidän perheessään palvotaan, ja mitkä jumalat heille itselleen ovat tärkeitä, olen yleensä saanut varsin polveilevia vastauksia. Keskeinen sanoma tuntuu aluksi olevan se, että kaikki jumalat ovat hyviä, yhtä tärkeitä, ja että kaikkia palvotaan. Keskustelun syventyessä perheenjäsenet kuitenkin kertovat perheelle keskeisistä jumalista ja myös itselle henkilökohtaisesti muita läheisemmistä jumalista.

Vaikka tunnen perheen jäsenet hyvin, ovat uskontoon liittyvät asiat myös syvästi henkilökohtaisia, ja siksi kaikkea ei välttämättä haluta tai ole helppo kertoa. Toisaalta uskonnon ollessa kyseessä olen heille kulttuurisesti *toinen*, joka vieläpä tutkijan roolissa kysyy heiltä kysymyksiä ja pyytää heitä perustelemaan asioita, jotka saattavat olla heille itsestäänselvyyksiä ja joita ei välttämättä juuri reflektoida saati lausuta ääneen. Tyypillinen nepalilainen tapa välttää keskustelussa henkilökohtaisen näkemyksen liiallista korostumista on käyttää *hami* eli me-persoonapronominia *mo* eli minä-muodon sijaan. Tällöin voidaan korostaa kollektiivista *meille,* tässä tapauksessa perheelle tyypillistä käytäntöä sen sijaan, että nostettaisiin omat ajatukset ja uskomukset erityisesti esille. Hami-muoto nouseekin haastatteluissa eniten esille juuri kysyessäni haastateltavan henkilökohtaisesta suhteesta jumaliin. Välillä haastateltavat myös pidättäytyvät mainitsemasta tiettyä jumalaa toista tärkeämpänä tai läheisempänä, mikä voidaan nähdä eräänlaisena taikauskona: kaikkia jumalia on miellytettävä, ja toisen pitäminen toista suurempana saattaa tuottaa huonoa onnea.

Yksi keskeinen piirre keskusteluissa on se, että eri jumalia lähestytään eri aikoina ja eri tarkoituksessa. Bhimin mukaan jokaisella jumalalla on oma tehtävänsä. Hän myös korostaa, että hänen perheensä ei usko vain yhteen jumalaan. Perheenjäsenet kertovat palvovansa ”kaikkia” jumalia mainiten seuraavat: *Vishnu* eli *Narayan*, *Shiva* eli *Mahadev*, *Devi, Durga, Saraswati, Parvati, Lakshmi* ja *Gai* eli pyhä lehmä yhtenä Lakshmin muotona, *Krishna, Bhimsen, Naag, Ramchendra* ja *Goma.* Punitan mukaan eri jumalille tehdään omat pujansa tiettyinä aikoina. Tietyt juhlat on myös omistettu tietyille jumalille, kuten vuoden suurin juhla *Dashain*, joka on omistettu *Durgalle*, ja Tihar, joka on omistettu *Lakshmille*.

Jumalista puhutaan toisistaan erillisinä persoonallisina hahmoina nimineen ja erityisine ominaisuuksineen, mutta toisaalta myös korostetaan jumalten ja jumaluuden perimmäistä

ykseyttä. Erityisesti Buba korostaa kerronnassaan Jumalan universaalia luonnetta: "*Bhagawan euta ho",* Jumala on yksi. Vaikka Jumalalla on monta nimeä ja muotoa, kuten *Brahman, Shiva, Vishnu, Krishna* tai *Devi*, on Jumala lopulta yksi. Jumalan luokse kulkee monia teitä, mutta lopulta päämäärä on sama. Buban käsitys ei rajoitu vain hindulaisiin jumaliin, vaan hän mainitsee myös *Buddhan, Allahin* ja *Jeesuksen* ja pitää niitä yhtä hyvinä jumalina, ja itse asiassa kaikkia lopulta yhden ja saman jumalan eri muotoina. Buban mukaan Jumala eli *Bhagawan* on kaikessa ja kaikkialla. Myös ihmisessä, eläimissä ja kaikessa elollisessa oleva *atman*, (sielu tai itse) on Buban mukaan *Bhagawan*, Jumala meissä.

Aphno icchale, vapaus valita

Punita kertoo, että jokainen voi muodostaa henkilökohtaisen suhteen johonkin tiettyyn jumalaan niin halutessaan, ja korostaa, ettei kukaan muu sano, mitä jumalaa tulisi palvoa. Mami korostaa, että kaikki jumalat ovat erilaisia ja ihminen tietää omassa sydämessään, kuka jumalista on tärkeä, kuka tuntuu läheiseltä, ja kehen uskoo. Mamin mukaan pitää miettiä, mitä toivoo, mistä jumalasta pitää, ja kenelle puhuisi. Henkilökohtainen suhde jumalaan näyttäisi muodostuvan ainakin osaksi sen mukaan, mitä henkilö odottaa jumalan voivan hänelle tarjota. *Aphno icchale*, sananmukaisesti oman toiveen mukaan, on ilmaisu, joka toistuu puhuttaessa henkilökohtaisista uskontoon liittyvistä käytännöistä. Punita kertoo rukoilleensa opiskeluaikanaan viisauden ja oppineisuuden jumalaa Saraswatia, kuten monet muutkin opiskelijat toivoessaan hyvää koulumenestystä. Nyt perheenäitinä Punita kertoo rahan olevan tärkeää, ja siksi hän lausuu Lakshmin, vaurauden jumalan nimen aina aamuisin pujan ja iltaisin arati-rituaalin yhteydessä. Vammaisen lapsensa vuoksi hän paastoaa ja tekee pujaa Ganeshille, jota pidetään jumalana, joka auttaa ylittämään esteitä ja vastoinkäymisiä. Punita kertoo, että valittu jumala riippuukin siitä, mitä ihminen haluaa elämässään. Hän kertoo ihmisten rukoilevan Durgaa (voimakas ja peloton jumalatar, hyvin suosittu Nepalissa) kun he tarvitsevat elämässään erityistä voimaa. Arjun kertoo, että hänellä on vahva henkilökohtainen suhde Deviin (jumalatar, jonka eri muotoja ovat mm. Durga, Lakshmi, Saraswati, ja Parvati), jota hän pitää kaikista voimakkaimpana jumalana.

Perheen jäsenten uskonnollisessa käyttäytymisessä ja suhteen muodostamisessa jumaliin voidaan nähdä piirteitä siitä, mitä Srinivas (2006, 327–328) kutsuu henkilökohtaiseen mielikuvaan ja tunteeseen perustuvaksi uskonnon harjoittamiseksi. Srinivasin mukaan nykyaikaiset hindut sitoutuvat edellisiä sukupolvia vähemmän uskonnollisiin koulukuntiin, painottavat rituaalin ja

rukoilemisen tuomaa henkilökohtaista positiivista tunnetta ja harjoittavat eräänlaista ”uskonnollista shoppailua”, jossa lähestytään tiettyjä jumalia, joiden odotetaan vastaavan tiettyihin tarpeisiin tiettyinä aikoina. Tällaiset yksilölliset uskonnolliset käytännöt nousevat selkeästi esiin myös tutkimani perheen kohdalla. Toisaalta käytäntö ei rajoitu nuorempaan sukupolveen vaan myös maaseudulla suurimman osan elämästään elänyt noin 70-vuotias Mami pitää tärkeänä sitä, että yksilö lähestyy sitä jumalaa, mikä tuntuu puhuttelevan itseä. Yksilöllisten mieltymysten rinnalla myös kollektiiviset, perheelle yhteiset uskonnolliset käytännöt koetaan tärkeinä. Tämä korostuu erityisesti kun puhutaan Devi-jumalattaresta, joka on perheen oma jumala, *kul-devata.*

Devi-jumalatar perheen jumalana, *kul-devatana*

Bhim kertoo, että *Devi*, *Bhimsen* ja *Naag* ovat perheelle tärkeitä jumalia, mutta kaikista tärkein jumala on *Devi*, jumalatar eli *Bhagawati*. Keskusteluissa useat perheenjäsenet kertovat Devin olevan *Kul-Devata,* joka tarkoittaa perheen, suvun tai klaanin jumalaa. Bhimin mukaan kaikki sukulaiset, *dajubhai* (sananmukaisesti veljet) palvovat Deviä tärkeimpänä jumalana niin Kavren läänin eri kylissä (mistä suku on kotoisin), kuin Teraillakin (viljava tasankoalue Etelä-Nepalissa, jossa perheellä on sukulaisia) ja muualla Nepalissa. Arjunin mukaan jokaisella suvulla on oma jumalansa, jolle tehdään oma puja.

Millainen jumala Devi sitten on? Ennen kaikkea Devi on nainen, jolla on lukuisia eri ilmentymiä. Fullerin (2004, 41) mukaan polyteistinen logiikka pätee Deviin siinä missä muihinkin jumaliin siten, että Devin eri olomuodot voidaan nähdä joko itsenäisinä, erillisinä ja persoonallisina palvonnan kohteina ja mytologioiden hahmoina tai toisaalta yhden suuren jumalattaren (*Mahadevi*) erilaisina ja erinimisinä olomuotoina. Devin ilmentymät voidaan pääsääntöisesti jakaa hyväntahtoisiin ja raivokkaisiin. Hyväntahtoisiin kuuluvat muun muassa viisauden jumalatar Saraswati, vaurauden jumalatar Lakshmi ja Shivan puoliso Parvati. Nämä jumalattaren olomuodot määrittyvät ensisijaisesti miespuolisten jumalpuolisoidensa, kuten Shivan, Raman tai Vishnun kautta. Hurjiin ja raivokkaisiin jumalattariin kuuluvat muun muassa Nepalissa erittäin suosittu Durga ja kuoleman ja tuhon jumalatar Kali. Eräänlaisena kattokäsitteenä Mahadevi (”suuri jumalatar”) on suvereeni, itsenäinen ja äärimmäisen voimakas jumalatar, joka edustaa ylintä ja absoluuttista, luovaa jumalallista voimaa. Devin seuraajien koulukuntaa on perinteisesti kutsuttu s*haktismiksi,* missä *shakti* tarkoittaa feminiiniä, luovaa jumalallista voimaa. (Johnson 2009, ks. myös Hawley & Wulff 1996, 8.)

Bhim kertoo Devin olevan voimakas Jumalatar, joka pystyy mihin vain, ja kertoo Deviä rukoiltavan erityisesti suurten vaikeuksien keskellä. Bhimin mukaan Devi on syntynyt itsestään kenenkään synnyttämättä. Myös Arjun kuvaa Devin olevan kaikista voimakkain jumala. Arjun kertoo rukoilevansa Deviä ja menevänsä kaikkein mieluiten Devin temppeliin silloin kun on vaikeaa, kun tarvitaan voimaa (*shakti*), tai kun hän haluaa kiittää jumalaa saamastaan hyvästä. Arjunin mukaan hindulaisessa filosofiassa maskuliininen olomuoto *purusha* ja feminiini olomuoto *prakriti* ovat yhdessä kaiken luomisen edellytys. Arjun kertoo *Shivan* edustavan maskuliinisuutta ja Devin feminiinisyyttä, ja heidän yhtyessään aikojen alussa on luotu maailmankaikkeus ja myös kaikki muut jumalat. Tällä Arjun viittaa erääseen klassiseen jumaluuden ideaan, jossa kaiken toiminnan maailmankaikkeudessa katsotaan vaativan feminiinisen ja maskuliinisen prinsiipin yhdistymistä (Johnson 2009). Fullerin (2004, 44) mukaan kansanomaisessa hindulaisuudessa usein vieläpä ajatellaan, että miespuoliset jumalat eivät kykene toimimaan ilman yhteyttä naispuolisiin jumalattariin, sillä maskuliininen olomuoto (purusha) on lähtökohtaisesti passiivinen, kun taas feminiini olomuoto (prakriti) on luonteeltaan dynaaminen ja sisältää valtavan määrän potentiaalista voimaa.

Arjun kertoo, että heidän kotikylässään (jossa hänen veljensä Bhim ja monet sukulaiset asuvat) on useita Devin temppeleitä, ja vuoden suurin ja tärkein juhla *Dashain* on myös omistettu Deville, oikeammin Durgalle, joka on Devin hurja ja pelottava manifestaatio. Bhim myös toteaa nöyrästi, että me ihmiset emme voi lopulta sanoa tai tietää, millainen Devi on. Devin merkitys perheelle näkyy siinä, että Deville tehdään erityistä pujaa kotona, mutta myös siinä, että perhe vierailee säännöllisesti Devin temppeleissä ja juhlii kerran vuodessa Dashainia, jonka päähenkilö Devi (tarkemmin Durga Devin ilmentymänä) on. Deville, erityisesti Durgalle ja Kalille uhrataan myös yleisesti verta eläinuhrien muodossa. Vierailin itse joitakin vuosia sitten perheen kanssa Katmandun laidalla sijaitsevassa *Dakshinkalin* temppelissä, jossa Kalin juhlapäivänä uhrattiin satoja vuohia ja kanoja. Samoin olen viettänyt perheen kanssa Dashain-juhlaa kylässä, jossa jokaisessa kylän talossa uhrattiin vuohi Durgalle. Dashainista kirjoitan lisää luvussa 5.6. "Uskonnolliset juhlat". (Durgasta ks. lisää esim. Rodrigues 2003.)

5.4. Temppelissä

Tänään aamulla menimme Mamin, Bhimin ja Lalitan kanssa retkelle Budhanilkanthaan eli Narayanthaniin Vishnun temppeliin. Lähdimme aamulla Congabusta niin, että olimme perillä noin yhdeksän aikaan. Se sijaitsee Katmandun pohjoisreunalla.- - -

Torstai on Vishnun päivä, Lalita paastoaa torstaisin Vishnun kunniaksi ja hän kertoi, että oli mieluista juuri siksi mennä tänään Budhanilkanthaan. Temppelialueen keskellä on vesiallas, jossa makaa Vishnu, kaunis suurikokoinen patsas, ihmisen kaltainen hahmo, jota ympäröivät käärmemäiset köynnökset. Itse en ei-hinduna päässyt kaikkein pyhimpään eli alas altaan reunalle, Vishnun jalkojen juurelle. - - -

Ystäväni olivat ostaneet temppelialueen kadun kojusta pujaan tarvittavia tarvikkeita: riisiä, ohraa, punaista ja keltaista väriä, kukkia, hedelmiä, suitsukkeita, dill-nimisiä siemeniä. Lisäksi heillä oli öljyttyjä lampun tulilankoja mukana kotoa. He sekoittivat ilmeisesti väristä, riisistä ja ehkä dillistä aineksen, jota he sitten sormillaan laittoivat jumalankuviin, sitten heittivät kukkien terälehtiä patsaiden päälle ja jättivät myös hedelmiä jumalalle. - - - Lisäksi he sytyttivät nipun tulilankoja lehtilampulle, jolloin siitä tuli isoliekkinen lamppu. Tätä lamppua he huojuttivat ilmassa edestakaisin lausuen jotain, mitä en ymmärtänyt ja laskivat sitten lampun, liittivät kätensä yhteen ja sulkivat silmänsä ja lausuivat rukouksen keskittyneesti. - - - Toimituksen jälkeen he tekivät toisilleen ja myös minulle tikan. - - -

Temppelialueella ollessamme tunnelma vaihteli iloisesta ja hyväntuulisesta keskittyneeseen ja hartaaseen. Lalita ja Mami molemmat sanoivat, että heistä on hyvin hauskaa lähteä retkelle (gumni) ja samalla rukoilla ja tehdä pujaa. Pidän tuosta asenteesta, iloista yhdessä vietettyä aikaa, ja samalla uskonnollisuus on läsnä.

Kenttäpäiväkirja 26.12.2013, Katmandu

Temppelissä vieraileminen on yleinen uskontoon kuuluva käytäntö hinduille. Eri temppelit on omistettu eri jumalille, ja erityisesti lauantaisin ja juhlapäivinä nepalilaiset kansoittavat temppelit. Katmandussa temppeleitä on jokaisessa kaupunginosassa useita, ja pieniä pyhättöjä on lähes joka kadunkulmassa. Useat suuret ja vanhat temppelit Katmandun laaksossa ovat hienoja uskonnollisen taiteen ja käsityön taidonnäytteitä ja monet niistä on nimetty Unescon maailmanperintökohteiksi, muun muassa sitaatissa esiintyvä Vishnun temppeli Budhanilkantha, Shivan temppeli *Pashupatinath,* Kalin temppeli *Dakshinkali*, ja buddhalainen temppeli *Swayambunath*, jota myös hindut pitävät pyhänä paikkana.

Kuva 4. Mami ostamassa pujatarvikkeita temppelin edustalla

Kuva 5. Mami koskettaa Nandia, Shivan härkää mennessään sisään Shivan temppeliin

Kuten yllä olevasta sitaatista käy ilmi, temppeliin mennään tekemään pujaa, palvomaan jumalaa sille omistetussa pyhätössä. Perheenjäsenet käyvät temppelissä säännöllisesti, mutta eivät päivittäin, vaan lähinnä vapaapäivinä ja juhlapyhinä. Temppelissä käynti pyritään ajoittamaan aamuun tai lauantaihin, joita pidetään erityisen hyväenteisinä aikoina. Lauantai on myös yleinen vapaapäivä. Lisäksi eri viikonpäivät on omistettu eri jumalille, ja mikäli henkilöllä on läheinen suhde tiettyyn jumalaan, hän saattaa vierailla tuona päivänä temppelissä, esimerkiksi torstaina Vishnun kunniaksi. Temppelissä käyminen on paitsi tärkeä osa uskonnon harjoittamista, myös merkittävä sosiaalinen tapahtuma, sillä temppelissä käydään yleensä yhdessä perheenjäsenten ja ystävien kanssa, ja se on irtiotto arjesta ja kodin rutiinien täyttämästä elämästä. Niinpä temppelissä vierailu nähdäänkin usein paitsi pyhänä toimituksena, myös hyvin iloisena ja hauskana tapahtumana, eräänlaisena vapaa-ajan aktiviteettina.

Whalingin (2010, 49) mukaan temppelissä käyminen on kodin ohella toinen keskeinen pujan eli palvonnallisen rituaalin harjoittamisen paikka. Hinduilla ei ole yhtä pyhäpäivää, kuten esimerkiksi kristityillä, muslimeilla ja juutalaisilla, vaan temppelissä voidaan käydä minä päivänä tahansa, tai olla käymättä kokonaan. Whalingin mukaan aamulla temppelissä suoritetun pujan tarkoitus on

valmistaa psykologisesti ja hengellisesti tulevaan päivään. (Whaling 2010, 49.) Temppeli koostuu yleensä kahdesta osasta, joista ulommalla alueella on usein eri jumalten patsaita. Sisemmässä pyhätössä, pyhimmässä osassa temppeliä ovat temppelin keskeisten jumalten patsaat, ja joissakin temppeleissä vain hindut saavat astua tähän osaan temppeliä. Tuossa pyhätössä on usein myös bramiinipappi, joka ottaa vastaan palvojien uhrilahjoja jumalille, jättäen osan temppeliin ja antaen osan takaisin palvojille puja-rituaalin jälkeen siunattuina lahjoina, prasadana. Joissakin temppeleissä kävijät eivät saa itse tehdä pujaa, vaan pappi eli pujari tekee sen rahallista korvausta vastaan. (Rinehart 2004, 100.)

Perheenjäsenistä erityisesti seitsemääkymmentä lähestyvä Mami on innokas temppelissä kävijä. ”Aivan kuin menisi häihin!” Mami toteaa. Mamin mukaan temppeliin mennään saamaan Jumalalta *darshana*, (nähdään jumala ja jumala näkee palvojan), pyytämään apua vaikeuksien hetkellä ja esittämään toivomuksia Jumalalle. Buba taas ei ole pitkään aikaan voinut käydä temppelissä sairautensa takia. Lalita kuvaa temppelin olevan ”puhdas” ja rauhallinen paikka, jossa itsekin rauhoittuu ja tulee onnelliseksi (nepal. ananda). Lisäksi temppelissä käyminen on hauskaa, ja monet vanhat temppelit ovat hienoja ”vierailukohteita”. Arjun kertoo menevänsä temppeliin silloin, kun hän tuntee olevansa ”eksyksissä”. Arjunin mukaan temppelissä on hyvä ja keskittynyt ilmapiiri ja siellä on helppo rukoilla muiden rukoilevien ihmisten kanssa. Temppeliin mennään pyytämään apua Jumalalta esimerkiksi ennen vaikeaa päätöstä ja myös pyytämään anteeksi pahoja tekoja. Perheenäiti Punita kertoo temppelissä arjen huolten unohtuvan ja olon olevan onnellinen (ananda). Arjun kuvaa mielenkiintoisesti, kuinka temppelissä oleva murti (jumalankuva tai -patsas) on vain kiveä, mutta usko siihen tuo Jumalan kuvaan. Punita kertoo, ettei kukaan ole nähnyt jumalaa, mutta uskoessaan jumalaan ihminen saa temppelistä ja jumalankuvista jonkinlaista positiivista energiaa, ja Punita kuvaa sillä olevan psykologista vaikutusta ihmiseen. Tämä pyrkimys selittää uskoa ja jumalaa järkeen käyvästi ja tieteeseen vedoten on mielenkiintoinen ja kuvastaa osaltaan Arjunin ja Punitan korkeasti koulutettua taustaa.

Perheenjäsenet kertovat käyvänsä ”kaikkien eri jumalten”, kuten Shivan, Vishnun, Devin ja Krishnan temppeleissä, ja luettelevat joukon temppeleitä, joissa he ovat käyneet. He mainitsevat Katmandun laakson suurista temppeleistä Pashupatin, Budhanilkanthan, Dakshinkalin ja Swayambhunathin, lähellä Congabun kotia olevan *Ganeshtanin* temppelin ja Kavren alueen kotikylässä Devin temppelit. Bhim kertoo myös, että kotikylän lähellä on Bhimsen-jumalan

temppeli, jonne mennään tekemään pujaa silloin kun kotieläin, esimerkiksi lehmä tai vesipuhveli on sairastunut. Samalla seudulla on myös suuressa luolassa metsän keskellä oleva Shivan *Sailungin* temppeli, jonne ihmiset vaeltavat joukoittain *Shivaratrina*, Shivan juhlapäivänä.

5.5. Pyhiinvaellus

Perheenjäsenet kertovat pyhiinvaelluksen (nepal. *tirtha yatra*) olevan tärkeä osa palvonnallista uskonnon harjoittamista. Pyhiinvaelluksia tehdään pyhiin paikkoihin (*tirtha*), kuuluisiin temppeleihin ja paikkoihin, joissa jumalten uskotaan asuvan. Buba ja Mami tekivät muutama vuosi sitten kuukauden kestäneen laajan pyhiinvaelluskierroksen Intiassa vanhimman poikansa Balaramin kanssa. He kävivät muun muassa *Kashissa* eli *Varanasissa, Bodhgayassa, Goyassa, Kedarissa, Mathurassa, Vrindavanissa ja Gokulissa,* jotka ovat erityisesti Pohjois-Intiassa sijaitsevia pyhiä paikkoja. He olivat osa suurempaa nepalilaista pyhiinvaellusjoukkoa, joka koostui useammasta bussilastillisesta ihmisiä. Buba kuvailee matkan olleen ajoittain hyvin raskas, sillä varsinkin Himalajan kohteissa polut olivat jyrkkiä kävellä, ja osan matkaa heitä jouduttiin kantamaan koreissa. Mami kertoo matkan olleen enimmäkseen hauska, ja kertoo, että aamupäivisin kierrettiin temppeleissä tekemässä pujaa, ja iltapäivät kuluivat basaareissa ostoksilla, syömässä, nähtävyyksiä katselemassa ja hotellissa muiden pyhiinvaeltajien kanssa seurustellen. Bhim on pyhiinvaeltanut lähinnä Nepalissa, muun muassa *Muktinathissa* Himalajalla*, Manakamanassa* ja *Pokharassa,* joissa itsekin olen käynyt. Bhim kertoo, että pyhiinvaelluksella päivä vaelletaan yleensä tyhjin vatsoin, ja vasta illalla kohteeseen saavuttua ja pujan teon jälkeen saa syödä. Bhim kertoo, että se ei tunnu raskaalta, sillä Jumala antaa voimaa (shakti), koska pyhiinvaellus suoritetaan Jumalan kunniaksi.

Buba ja Mami kertovat, että pyhiinvaellus suoritetaan esi-isien (nepal. *pitr*) muistamiseksi, ja hyvin suoritetun pyhiinvaelluksen jälkeen esi-isät pääsevät suoraan taivaaseen (*svarg*) ja irtautuvat jälleensyntymien kierrosta (*samsara*). Pyhiinvaelluksella katsotaan kuitenkin olevan myös hyviä vaikutuksia pyhiinvaeltajaan itseensä. Uskotaan, että sen jälkeen Jumala ei anna henkilölle tapahtua mitään pahaa, ja pyhiinvaelluksella katsotaan myös olevan puhdistava (*sapha*), rentouttava (*aram*) ja onnelliseksi (*ananda*) tekevä vaikutus. Arjunin mielestä pyhiinvaellus on vaihtelua arjesta, ja pyhiinvaelluksella olo tuntuu hyvin kevyeltä. Arjun kertoo tehneensä pyhiinvaelluksia Devin temppeleihin muun muassa Itä-Nepalin *Pathibaraan* kiittääkseen Deviä, kun tämä on toteuttanut hänen toiveensa. Lalitan mukaan pyhiinvaellus voidaan tehdä myös silloin, kun on tehty syntiä, ja halutaan pyytää anteeksiantoa jumalilta. Pyhiinvaellus on myös tärkeä

sosiaalinen tapahtuma, sillä pyhiinvaellukselle lähdetään yleensä perheenjäsenten, sukulaisten ja ystävien kanssa. Arjunin vaimo Punita kertoo haluavansa tehdä suuren pyhiinvaelluskierroksen sitten, kun hänen lapsensa ovat isompia, noin viisitoistavuotiaita. Hänen mielestään pyhiinvaellusta ei pidä lykätä liian pitkään, sillä vanhana sen tekeminen on vaikeampaa, hän sanoo viitaten Buban ja Mamin ajoittain haastavaan pyhiinvaellusmatkaan.

Bowien (2006, 237) mukaan pyhiinvaelluksen kokemus koostuu fyysisestä, emotionaalisesta ja hengellisestä matkasta sekä muutoksen, parantumisen ja yhteisöllisyyden etsinnästä. Pyhiinvaelluksen voidaan nähdä koostuvan kahdesta elementistä: ulkoisesta matkasta pyhään paikkaan ja sisäisestä matkasta, joka on yksilöä muuttava hengellinen kokemus. Perinteisesti pyhiinvaellukseen on sisältynyt uskonnollinen sitoutuneisuus ja fyysinen koettelemus ja vaivannäkö. (Blackwell 2010, 25.) Myös hindulaisessa kontekstissa vaivannäköä ja koettelemuksia pidetään olennaisena osana pyhiinvaellusta (Singh 2004, Blackwellin 2010, 26 mukaan). Hinduille käyminen pyhillä paikoilla kartoittaa hengellisten ansioiden varastoa (hyvää karmaa), jolla voidaan muuttaa pyhiinvaeltajan elinehtoja nyt tai tulevaisuudessa, myös seuraavassa elämässä. Hindulle elämän perimmäisenä tavoitteena voidaan nähdä olevan sielun saattaminen yhteyteen jumalan kanssa, ja pyhiinvaellusmatka tuo yksilön sielun lähemmäksi tuota jumaluutta. (Morinis 1984 Gothónin 2000, 115–116 mukaan.)

Oma etnologian kandidaatintutkielmani oli etnografinen tutkimus pyhiinvaelluksesta Langtangin Himalajalla sijaitsevalle Gosainkunda-järvelle, jossa nepalilaiset uskovat Shiva-jumalan asuvan puolisonsa Parvatin kanssa. Vaelsin vuodenvaihteessa 2013–2014 viikon kestävän vaelluksen nepalilaisen ystäväni Ganeshin kanssa, minkä aikana haastattelin häntä ja paikallisia ihmisiä pyhiinvaelluksen ja Gosainkunda-järven merkityksestä. Tapaamani pyhiinvaeltajat kertoivat tulleensa järvelle saamaan Shivalta darshanan tarkoittaen sitä, että he olivat nähneet jumalan ja jumala oli nähnyt heidät. Fyysisellä vaivannäöllä oli keskeinen osa pyhiinvaelluksen kokemuksessa, ja kokemusta värittivät myös voimakkaasti useat pyhään paikkaan liittyvät myyttiset tarinat, muun muassa tarina järvessä asuvasta pelottavasta käärmehirviöstä. (Särkkä 2014.)

Kuva 6. Pyhiinvaelluksella. Ganesh soittaa kelloa Gosainkunda-järvellä ilmaistakseen jumalille oman läsnäolonsa.

5.6. Uskonnolliset juhlat

Nepalissa kalenterivuosi on täynnä eri uskonnollisia juhlia (nepal. *chad*), jotka ovat myös usein julkisia vapaapäiviä. Suurin osa juhlista liittyy hindulaisuuteen, mutta myös buddhalaisten, muslimien ja kristittyjen tärkeimmät juhlat ovat julkisia vapaapäiviä kaikille. Perheenjäsenten kerronnassa tärkeinä juhlina mainitaan muun muassa Durgalle omistettu Dashain, Lakshmin juhla Tihar, Shivan yö eli Shivaratri (jolloin sadhut eli pyhät miehet kansoittavat Katmandun Pashupatinathin temppelin ja kannabiksen polttaminen on yleinen ja epävirallisesti sallittu rituaali), Nepalissa syntyneen Buddhan syntymäpäivä *Buddhajayanti,* sekä *Maghe Sankranti,* jolla juhlistetaan pahaenteisen *poush*-kuukauden päättymistä ja nepalilaiset kylpevät joukoittain pyhissä joissa. Lisäksi juhlitaan monia paikallisia ja alueellisia juhlia, ja esimerkiksi Kavren alueella, mistä perhe on kotoisin vietetään useita festivaaleja (*mela*) Devi-jumalattaren ja Shivan kunniaksi.

Whalingin (2010, 52) mukaan hindulaiset juhlat ovat usein vaikuttavia tapahtumia, joissa rituaalisten performanssien lisäksi korostuu hauskanpito ja ilo. Laajassa mielessä uskonnollinen

juhla voidaan kokonaisuudessaan nähdä suurena rituaalina, joka koostuu monista osista. Festivaalit seuraavat erityistä hindulaista kalenteria, joka perustuu täydenkuun (purnima) ja uudenkuun (aushi) vaihteluun. (Whaling 2010, 52.)

Tässä luvussa keskityn kuvailemaan *Dashain*-juhlaa, jota perheenjäsenet ja myös monet muut nepalilaiset pitävät kalenterivuoden tärkeimpänä juhlana. Sain itse osallistua Dashainin viettoon vuonna 2003 tehdessäni vapaaehtoistyötä ja asuessani Kavren läänin kylässä tutkimaani perheeseen kuuluvan Sabitrin ja hänen miehensä perheen luona. Dashain on Durga-jumalattaren eli Devin raivokkaan ilmentymän kunniaksi vietettävä 15-päiväinen juhla, joka sijoittuu syys-lokakuun ajalle nepalilaisen kalenterin *Ashvin*-kuukauden aikaan. Dashain on erityisesti tärkeä perhejuhla, jolloin nepalilaiset ympäri maata ja maailmaa palaavat kotiin perheensä luokse. Dashain tunnetaan myös juhlana, jonka aikana tuhansia eläimiä uhrataan Durgalle veriuhrina. Seuraavassa keskityn muutamaan Dashainin keskeiseen tapahtumaan.

Lalita kertoo, kuinka Dashainin aikana tehdään yhdeksän päivän ajan pujaa Durgalle kunnianosoituksena siitä, että hän suositun uskomuksen mukaan voitti aikoinaan puhvelipäisen demonin ja palautti järjestyksen maailmaan. Nepalissa Dashainiksi kutsuttu juhla yhdistetään Pohjois-Intiassa *Navaratri-* ("yhdeksän yötä") juhlaan, jolla niin ikään kunnioitetaan Durga-jumalattaren myyttistä voittoa puhvelidemoni *Mahisasurasta* (Whaling 2010, 53).

Dashainin ensimmäinen päivä on nimeltään *Ghatasthapana,* ja tuona päivänä istutetaan suureen astiaan *jamara*. Jamara on riisin, ohran ja maissin siemenistä astiassa kasvatettava oras, jota kasvatetaan pimeässä huoneessa yhdeksän päivän ajan, ja jonka uskotaan sisältävän shaktia, voimaa, joka on Durga-jumalattaren keskeinen ominaisuus. Lalitan mukaan tietty valittu henkilö perheestä tekee jamaralle erityistä pujaa yhdeksän päivän ajan. Hänen on huolehdittava erityisen tarkasti rituaalisesta puhtaudestaan tuona aikana kylpemällä päivittäin ja välttämällä potentiaalisesti saastuttavia tekoja. Muut ihmiset eivät periaatteessa saa nähdä jamaraa tai koskea siihen tuona aikana. Muistan, kuinka 2003 kylässä asuessani perheen Sabitri-tyttären lanko Ramchendra, joka oli valittu vastaamaan jamarasta, esitteli minulle salaa talon vintillä kasvatettavan jamaran, jonka hän oli istuttanut suureen kupariseen astiaan ja peittänyt valolta kankaalla. Hän myös varoitti minua monen päivän ajan koskemasta häneen, sillä tällöin hänen olisi pitänyt suorittaa uudestaan vaadittavat rituaalikylvyt voidakseen taas tehdä jamaran pujaa.

Yksi keskeisiä tapahtumia Dashainissa on kahdeksantena päivänä suoritettava eläinten uhraus Durgalle. Tuona päivänä jokaisessa kylän talossa teurastettiin vuohi rituaalisesti lyömällä miekalla eläimen kaula poikki yhdellä iskulla. Tämän jälkeen vuohen liha ja veri uhrattiin Durgalle erityisessä pujassa. Pujan jälkeen perheenjäsenet nauttivat lihan prasadina, Jumalan siunaamana ateriana. Kiersin kyläläisten kanssa ympäri kylää ruokailemassa lähes jokaisessa talossa, ja tuona päivänä tuntui olevan tavoiteltavaa syödä mahdollisimman paljon lihaa. Monille tuo lihan juhla vaikuttikin olevan yksi Dashainin kohokohtia, etenkin kun kylässä lihan syöminen oli muutoin varsin harvinaista, sillä ihmiset omistivat yleensä vain muutaman kotieläimen, ja lihan syöminen tarkoitti niiden teurastamista.

Dashainin kymmenettä päivää, *Vijaya Dashamia* pidetään Dashainin tärkeimpänä päivänä, sillä tuolloin jamara otetaan esille, ja ihmiset kokoontuvat koteihinsa antamaan ja saamaan tikaa. Tika on otsaan laitettava punaisesta väristä, riisistä, jugurtista ja joistakin muista ainesosista laitettava merkki, jota pidetään Dashainin aikaan Devin siunauksena (*ásik*). Vijaya Dashamina tikan yhteydessä laitetaan lisäksi päälaelle tai korvan taakse jamaran kasvanutta orasta, kellanvihreää heinää. Erityisesti vanhemmat ihmiset antavat tikaa nuoremmilleen, esimerkiksi Punita kertoo saavansa tikan vanhemmiltaan, appivanhemmiltaan ja aviomieheltään. Perheenjäsenten kerronnassa tikan antaminen korostuu juhlan parhaimpana, tärkeimpänä ja iloisimpana hetkenä, jolloin koko suku on läsnä, ja on mahdollisuus tavata myös kaukaa tulleita sukulaisia. Arjunin mukaan tuona päivänä tehdään myös erityinen Deville omistettu perheen puja*, Kul-puja* (*kul* tarkoittaa perhettä, sukua tai klaania).

Punita kiteyttää juhlien olevan tärkeää vaihtelua arkeen ja mahdollisuus elvyttää ihmissuhteita. Vaikka juhliin kuuluvilla rituaaleilla on tärkeä uskonnollinen merkitys, keskeistä on Punitan mukaan pitää hauskaa yhdessä perheen ja ystävien kanssa. Buba kertoo Dashainin olevan hauskempi maaseudulla kuin kaupungissa, ja onkin totta, että monissa kaupungistuneissakin perheissä Dashainia kokoonnutaan edelleen juhlimaan omaan kotikylään taloon ja maatilalle, jota yksi pojista mahdollisesti edelleen isännöi. Näin tapahtui myös kylässä ja perheessä, jossa asuin vapaaehtoistyötä tehdessäni. Kaikki kaupungissa ja ulkomaillakin asuvat sukulaiset palasivat kotikyläänsä juhlimaan Dashainia. Tutkimukseni kohteena olevan perheen kaksi aikuista poikaa asuvat edelleen kotikylässä, ja perhe on niin ikään viettänyt Dashainia kylässä. Viime vuosina, kun Buba ei ole sairaudestaan johtuen voinut enää matkustaa kotikylään maaseudulle (jonne on

käveltävä vaikeakulkuista polkua), perhe on alkanut viettää Dashainia Katmandussa.

5.7. Rituaalit ja resurssit

Uskonnolliset rituaalit vaativat myös taloudellisia resursseja, sillä varsinkin suuremmissa rituaaleissa tarvikkeet ovat kalliita ja papille on maksettava palkkaa. Buban mukaan dharma eli ”oikein eläminen” on kuitenkin muutakin kuin pujan tekemistä ("*Puja maatrai garnu dharma poni hoina*"). Buban mukaan dharman harjoittamiseen ei välttämättä tarvita rahaa, vaan yhtä tärkeää on palvella lähimmäisiään. Tämän voi tulkita tarkoittavan sitä, että rituaalikeskeisyyden sijaan Buba korostaa toisten palvelemisen ja moraalin roolia uskonnon harjoittamisessa. Toisaalta voidaan nähdä, että Buba tiedostaa omat ja perheensä rajalliset taloudelliset resurssit ja siksi vähättelee rituaalien merkitystä. Hänen perheensä ei pysty kilpailemaan varakkaampien hinduperheiden kanssa rituaalien suuruudessa ja näyttävyydessä. Buba myös paheksuu suoraan bramiini-pujareita (yläkastisia pappeja), jotka ottavat rahaa uskonnollisten rituaalien suorittamisesta temppeleissä ja kodeissa. Buban mukaan Jumala, *Bhagawan* ei pidä siitä, että häntä lähestytään suurieleisesti ja tuhlaillen. Buban mukaan rahaa pitäisi antaa sitä kipeästi tarvitseville köyhille eikä bramiini-papeille. Buban kriittisen näkemyksen voidaan myös nähdä ilmentävän chhetri-kastin ja ylimmän bramiinikastin välistä kilpailua yhteiskunnallisesta asemasta. Guptan (2000, 21, 35–36) mukaan on yleistä, että eri ryhmät kyseenalaistavat oman asemansa bramiini-keskeisessä kastijärjestelmässä ja kapinoivat aktiivisesti tätä vastaan.

6. MORAALI JA HYVÄ ELÄMÄ

Rituaalien lisäksi perheenjäsenten uskonnon harjoittamisessa korostuvat käsitykset hyvästä elämästä ja moraalista sosiaalista toimintaa ohjaavina tekijöinä. Perheenjäsenet puhuvat paljon siitä, miten ihmisen tulisi elää oikein suhteessa muihin ihmisiin ja yhteiskuntaan. Moraalisesti hyväksyttävän ja arvostettavan toiminnan omassa sosiaalisessa viiteryhmässä katsotaan olevan keskeinen osa *dharman* harjoittamista eli oikein elämistä uskonnollisessa viitekehyksessä. Uskonnon harjoittaminen on siis perheelle paitsi uskonnollisten rituaalien suorittamista myös oikein elämistä yhteiskunnassa ja sosiaalisissa suhteissa. Tässä luvussa tarkastelen perheen käsityksiä hyvästä elämästä ja moraalista. Tarkastelussani huomioin perheen sosiokulttuurisina taustatekijöinä urbaanin keskiluokan, chhetri-kastin ja grhastha-ashraman eli koti- ja perhekeskeisen elämäntavan (engl. householder) hindulaisessa kontekstissa. Näiden taustatekijöiden ohella tarkastelen perheen jäseniä myös yksilöllisinä toimijoina, joiden näkemykset moraalista ja hyvästä elämästä myös eroavat toisistaan.

6.1. Säännöt, rajat ja hyvä elämä

Perheenjäsenten kerronnassa käsitykset moraalista ja hyvästä elämästä esiintyvät enemmän positiivisina ohjeina ja ihanteina kuin tiukkoina sääntöinä tai kieltoina. Keskustelut moraalista alkavat usein toteamuksella, jonka mukaan ”ihmisen tulee tehdä hyvää ja välttää pahaa”. Tämä yksinkertainen johtoajatus toistuukin eri perheenjäsenten kerronnassa konkretisoituen erityisesti heikompiosaisten auttamisen ihanteessa. Punita kertoo uskonnon asettavan elämään rajoja, joita ei tulisi ylittää. Näin uskonto tekee elämästä systemaattisempaa ja estää ihmistä vahingoittamasta toisia. Punitan mukaan hindulaisuus ei kuitenkaan ole ankara uskonto, vaan yksilö on vapaa valitsemaan, noudattaako uskonnon antamia ohjeita. Punitan mukaan uskonto on tie, jota voi kulkea, mutta johon kukaan ei pakota. Punita kertoo myös vanhempiensa olevan suvaitsevaisia tässä suhteessa. Myös Bhim korostaa, että uskonnollisuuteen ei voi pakottaa, vaan sen on löydyttävä ihmisen sisältä, ja uskontoa on harjoitettava omasta ilosta (nepal. *aphno kushile*). Punitan mukaan kaikki lähtee itsestä: on ensin muututtava itse voidakseen muuttaa toisia ja yhteiskuntaa.

Kerronnassa esiintyy myös joitakin konkreettisia moraalisia sääntöjä. Bhim kertoo, että "hindun ei tulisi varastaa, huijata, tappaa, juoda viinaa, syödä lihaa, ei varsinkaan lehmää tai puhvelia.” Hän

korostaa, että *bhotet* (negatiivissävytteinen yleisnimitys tibetoburmalaisille etnisille ryhmille kuten tamangit, magarit, gurungit ja sherpat) kyllä syövät puhvelin lihaa ja juovat viinaa, mutta chhetrit eivät. Puhvelin lihan suhteen näin usein onkin, sillä nepalilaiset hindut pitävät puhvelia lehmän (jota pidetään jumalana) lähisukulaisena, ja siksi sen syöminen on yleensä kiellettyä tai ainakin paheksuttua. Katmandun ravintoloissa puhvelin lihaa on kuitenkin monissa ruuissa, sillä monet muut etniset ryhmät syövät sitä mielellään. Myös Bhim kertoo, että ravintolassa on mahdollista syödä vahingossa puhvelin lihaa, ja olen tavannut myös nepalilaisia hinduja, jotka kertovat syöneensä puhvelia ja pitäneensä siitä. Muuta lihaa, erityisesti vuohta ja kanaa perheessä syödään säännöllisesti. Alkoholin suhteen ollaan niin ikään melko liberaaleja, ja osa perheenjäsenistä, kuten monet muutkin nepalilaiset chhetrit nauttivat alkoholia säännöllisesti. Ainakin osaan säännöistä suhtaudutaan siis melko joustavasti.

Hyvästä elämästä keskusteltaessa osa perheenjäsenistä kyseenalaistaa elämän ylipäätään olevan hyvää. Bhim kertoo, että elämä ei ole hyvää, vaan koostuu onnesta (*sukha*) ja kärsimyksestä (*dukha*), jotka vaihtelevat. Myös Buba toteaa, että elämä ei lähtökohtaisesti ole hyvää vaan usein hyvin vaikeaa. Arjun kuvaa hyvän elämän olevan onnellista ja yksinkertaista. Mami sen sijaan keskittyy antamaan minulle ohjeita siitä, kuinka elää hyvää elämää, erityisesti kehottaen minua menemään naimisiin, hankkimaan paljon lapsia ja huolehtimaan vanhemmistani.

6.2. Karma ja jälleensyntymä

Perheenjäsenten kerronnassa usko karmaan ja jälleensyntymään liittyy keskeisesti moraalisesti oikeana pidettyyn toimintaan. Arjun kertoo, että hindulaisuuden tärkein uskomus on usko jälleensyntymään. Hänen mukaansa ihmisen teoilla on seurauksia tulevassa elämässä, ja jälleensyntymä määräytyy niiden mukaan. Arjunin mukaan uskonnolliset ihmiset etsivät vapautumista jälleensyntymien kierrosta (*samsara*) tekemällä hyviä tekoja. Arjunin kuvaus on esimerkki karmasta tai karman laista, hindulaisuuteen keskeisenä osana kuuluvasta moraalisesta periaatteesta, jonka mukaan kaikilla teoilla on väistämättömät, usein kuoleman jälkeiset seurauksensa, ja jonka mukaan tekojen seuraukset voidaan jakaa joko hyviin (punya) tai pahoihin (papa) (Johnson 2009). Arjun kertoo, ettei itse ole varma jälleensyntymästä, mutta kertoo uskovansa siihen, että teoilla on konkreettisia seurauksia jo tässä elämässä. Esimerkkinä Arjun sanoo, että ihmisen on kunnioitettava toisia tullakseen itse kunnioitetuksi. Punita sanoo, että mikäli ihminen tekee pahaa, hän ei saa pelastusta. Punitan mukaan tämä ajatus kuuluu hindulaisuuteen, mutta vaikka se ei

pitäisikään paikkaansa, kadotuksen uhalla on hänen mukaansa psykologinen vaikutus ihmiseen, ja se estää ihmisiä vahingoittamasta toisia.

Buba kuvaa jälleensyntymän olevan kuin heittäisi vanhat kuluneet vaatteensa pois ja pukisi päälleen uuden vaateparren. Buban mukaan ihmiset kärsivät tässä elämässä, koska he ovat aikaisemmissa elämissä tehneet pahoja asioita. Buban mukaan lopulta jopa sairaus, vammaisuus ja köyhyys johtuvat siitä, että henkilö on tehnyt aikaisemmin pahaa tai syntiä (papa). Buban mukaan jotkut hindut eivät tästä syystä auta näitä ihmisiä, sillä he pitävät kärsimystä itse aiheutettuna. Buban mukaan tämä ei kuitenkaan ole oikein, vaan kaikkia apua tarvitsevia tulee auttaa.

6.3. Seva garnu, toisten palveleminen

Perheenjäsenten kerronnassa korostuu ihanne, jonka mukaan ihmisen on tehtävä hyvää ja autettava toisia. Ajatus toisten palvelemisesta (nepal. *seva garnu*) näyttää olevan heille keskeinen osa dharman eli ”oikean elämäntavan” harjoittamista. Buba korostaa, että uskonnolliset rituaalit, kuten puja eivät yksin ole dharmaa, vaan lisäksi ihmisen on palveltava muita. (Nepaliksi: "*Tara puja maatrai garnu dharma poni hoina. -- seva garnuni dharmako kura ho*"). Buba kertoo, kuinka ihmisen on autettava köyhiä, sairaita ja kärsiviä, vanhuksia, vammaisia, naisia ja muita heikompia. Buban mukaan on autettava läheisiä ihmisiä, mutta myös tuntemattomia, kastista riippumatta. Buba sanoo toisten palvelemisen tuovan ihmistä lähemmäksi Jumalaa. Myös Mami pitää toisten auttamista tärkeänä ja sanoo, että ihmisen on kysyttävä sydämeltään ja toimittava sen mukaan. Bhim kertoo toisten auttamisen myös tekevän itsen ”sisältä onnelliseksi” (*atmabata kushi*).

Palvelemisen ihanne Buban ja Mamin ajattelussa näkyy myös siinä, miten he ovat kasvattaneet lapsiaan. Useampi nyt aikuisista lapsista on työssään suuntautunut auttamaan vähäosaisia ihmisiä. Arjun on opiskellut juristiksi ja hän perusti jo opiskeluaikanaan ihmisoikeusjärjestön, joka on toiminut muun muassa kastittomien aseman parantamiseksi maaseudulla, ja jossa hän koulutti ihmisiä heidän oikeuksistaan ja raportoi ihmisoikeusloukkauksista Nepalin sisällissodan aikana. Arjunin sisko Lalita on sairaanhoitaja, ja toinen sisko Nandika on työskennellyt lasten oikeuksia puolustavassa kansalaisjärjestössä.

Buba kuvaa dharman harjoittamisen olevan ensisijaisesti myötätunnon harjoittamista (nepal. "*Dharma mannu ni daya*"). Myötätunto eli *daya* ja rakkaus eli *maya*, korostuvat perheenjäsenten

kerronnassa useassa otteessa. Buban mukaan vain rakastamalla ja rakkauden kautta ihminen voi päästä Jumalan luo. Buba kuitenkin täsmentää, että Jumalan luokse ei pääse kerralla ja nopeasti – ”aivan kuin ei ihminen voi syödä yhtä *manaa* riisiä kerralla” (mana on nepalilainen mittayksikkö, joka vastaa noin puolta kiloa) – vaan vähitellen, jatkuvasti toisista välittäen, apua tarvitsevia ihmisiä ja myös eläimiä auttaen. Buban mukaan kaikkia tulee rakastaa, ”myös petoeläimiä, kuten käärmeitä ja tiikereitä”, sillä kaikki elävät olennot ovat lopulta lähtöisin Jumalasta, *Bhagawanista*. Myötätunto ja rakkaus kuuluvat keskeisesti perheessä vallitsevaan toisten palvelemisen ihanteeseen.

6.4. Työn tekeminen

Työn tekeminen esiintyy aineistossa yhtenä hyvän ja moraalisesti oikean elämäntavan tunnuspiirteenä. Ahkeruutta pidetään perheessä tavoiteltavana ihanteena ja toimettomuutta ja laiskuutta vastaavasti paheksutaan. Punitan mukaan karma tarkoittaa sitä, että ihmisen tulisi tehdä työtä koko ajan. Keskusteluissa Arjunin kanssa olemme niin ikään puhuneet paljon työstä. Hänen mielestään *Bhagawad Gitan* (yksi keskeisiä hindulaisia uskonnollisia teoksia) tärkeimpiä opetuksia on se, että viisas keskittyy työhönsä ja tekee sen niin hyvin kuin taitaa, jolloin seuraukset ovat todennäköisesti suotuisia. Sen sijaan hölmö odottaa vain työnsä palkkiota ja murehtii työnsä tuloksia jo etukäteen eikä siksi kykene suorittamaan työtään hyvin tässä hetkessä. Arjun pitääkin ahkeraa ja määrätietoista työn tekemistä elämässä hyvin tärkeänä ja kertoo uskonnon, kuten rukoilun ja meditaation auttavan häntä keskittymään työhönsä. Punitan mukaan kaikki työ, joka ei vahingoita toisia on tärkeää. Myös Lalita kertoo, että ei ole väliä mitä työtä tekee, vaan esimerkiksi maanviljely ja karjanhoito sekä kaupungissa palkkatyö ja opiskelu ovat yhtä tärkeitä. Perheenjäsenten kerronnassa korostuu, että työnteon moraalisen itseisarvon lisäksi keskeistä on se, että työtä tekemällä ihminen kykenee huolehtimaan taloudellisesti itsestään ja perheestään. Punitan lisäksi työ myös kehittää tekijässään positiivisia ominaisuuksia, sillä toimelias ihminen suuntaa energiansa rakentavasti, eikä hänellä ole aikaa ajatella negatiivisia asioita. Vastaavasti laiskuutta ja toimettomuutta pidetään haitallisina, koska silloin ihmisessä saattaa kehittyä negatiivisia taipumuksia.

6.5. Perheen perustamisen tärkeys

Perhekeskeiseen elämäntapaan (nepal. *grhastha-ashrama*) kuuluu oletus perheen perustamisesta ihmisen keskeisenä elämäntehtävänä (Flood 2003, 103). Säävälän (1998, 64) mukaan hindulai-

suuden tutkimuksessa on vallinnut stereotyyppinen käsitys universaalista laajentumaperheestä (engl. *joint family* tai *extended family*), minkä mukaan suurin osa hinduista olisi perinteisesti asunut vähintään kahden veljeksen, heidän puolisoidensa ja lastensa sekä veljien vanhempien muodostamassa kotitaloudessa. Tämän käsityksen mukaan yhteiskunnan modernisoituessa perinteisen laajentumaperheen suosio vähenisi ja ydinperheen suosio lisääntyisi. Historiallisesti tarkasteltuna suuren kotitalouden muodostama laajentumaperhe on kuitenkin Säävälän mukaan ollut ideaali, johon vain varakkailla perheillä on ollut mahdollisuus, ja siksi laajentumaperhe on yleensä ollut vain yksi vaihe perheen muodostamisessa. Usein aviopari asuu suhteen alussa miehen vanhempien ja veljien luona, mutta saatuaan lapsia ja lasten kasvettua he yleensä muuttavat muualle muodostaen oman erillisen kotitalouden. Säävälän mukaan yleisessä kuvassa laajentumaperheestä voidaan nähdä myös orientalistista eksotisointia, jossa hindulainen perhe on pyritty esittämään geneerisesti poikkeavana suhteessa "länsimaalaiseen" tai muuhun perhemalliin. Lisäksi Säävälä kuvaa laajentumaperheen ideaalin kumpuavan (intialaisen) keskiluokan nostalgiasta, jossa globalisaation aiheuttamat yhteiskunnan muutokset ja niiden herättämä epävarmuus ovat saaneet erityisesti keskiluokan kaipaamaan perinteisiä arvoja ja sen myötä "perinteistä" ja "uhattua" laajentumaperheen mallia. "Hindulainen laajentumaperhe" voidaan siis nähdä vallitsevan mallin sijaan tavoiteltavana ideaalina, joka on osa keskiluokan identiteetin rakentamisen prosessia. (Säävälä 1998, 62–67.)

Tutkimassani perheessä vanhukset Buba ja Mami asuvat Congabun talossa naimattomien tyttäriensä Lalitan ja Gaurin kanssa, jotka pitävät heistä huolta. Lisäksi talossa asuu Buban ja Mamin aikuisten poikien Balaramin ja Bhimin Katmandussa koulussa käyviä lapsia. Balaram ja Bhim itse asuvat kotikylässä vaimojensa kanssa maata viljellen. Buban ja Mamin poika Arjun ja hänen vaimonsa Punita asuivat avioliittonsa alkuvuosina Buban ja Mamin kanssa Congabussa. Ensimmäisen lapsen ollessa noin neljävuotias he ostivat talon Baluwatarin keskiluokkaisesta kaupunginosasta ja muuttivat sinne asumaan. Nyt he asuvat Baluwatarissa kahden lapsensa kanssa ja ovat tavallaan muodostaneet ydinperheen. Vastaavasti Buban ja Mamin tytär Nandika asui avioiduttuaan miehensä vanhempien luona, mutta lapsen synnyttyä perhe on muuttanut omaan asuntoon toisessa kaupunginosassa ja muodostanut ydinperheen.

Perheen perustaminen ja perheestä huolehtiminen elämän keskeisinä tehtävinä ovat keskeisiä normeja, jotka sisältyvät tutkimani perheen käsityksiin hyvästä ja moraalisesti oikeasta

elämäntavasta. Vierailtuani vuosien mittaan perheen luona Nepalissa he ovat usein esittäneet huolensa siitä, milloin menen naimisiin. Perheen perustamisen ideaali kuvastuukin aineistossani hyvin Mamin antaessa ohjeita hyvään elämään: ”Pitää mennä naimisiin, saada lapsia ja hoitaa ja opettaa heitä. Vanhaksi tultuaan pojat ja tyttäret pitävät huolta äidistä ja isästä, ja elämä on hyvää. Lapsia tulee rakastaa (nepal. *maya garnu*) eikä tule liikaa torua. Lapsia ei saa kohdella kaltoin, sillä muutoin he eivät auta vanhempiaan sitten kun he (vanhana) sitä tarvitsevat.”

Nepalilaisten on usein vaikea suhtautua perheenperustamisiässä hyvän aikaa olleeseen naimattomaan henkilöön, erityisesti naiseen. Nepalissa avioliitto on yleensä järjestetty ja lähes kaikki avioituvat. Vuoden 2011 väestötilastojen mukaan esimerkiksi 40–44-vuotiaista nepalilaisista oli naimisissa 94,5 %. Ikäryhmästä loput olivat leskiä (3,2 %), eronneita (1 %) ja yksin eläviä, jotka eivät olleet avioituneet (1,3 %). Avoliitossa olevia ei tilastoitu, vaan ne sisältyvät mahdollisesti muihin luokkiin. (UNDP World Marriage Data 2012.) Perhettä perustamaton aikuinen ihminen on siis Nepalissa suuri tilastollinen ja kulttuurinen poikkeama.

Mielenkiintoinen on myös Buban toteamus siitä, ketä perheeseen kuuluu: ”Dharman mukaan ne, joita rakastat ovat poikia, tyttäriä, isiä, äitejä. Eivät ainoastaan omat pojat ja tyttäret. Esimerkiksi Martti ja Linda ovat minun poikani ja tyttäreni, sillä he ovat minusta välittäneet ja he voivat kutsua minua isäkseen”. Buban kerronnassa Martti viittaa tämän tutkimuksen tekijään ja Linda erääseen toiseen perheen ulkomaalaiseen ystävään. Nepalissa onkin yleistä, että vanhat ihmiset kutsuvat läheisiä nuoria ihmisiä pojikseen (nepal. *chhoro*) ja tyttärikseen (*chhori*), saman ikäisiä kutsutaan usein veljiksi (*bhai* tai *daai*) ja sisariksi (*didi* tai *bahini*) ja vanhuksia voidaan kutsua isäksi (*buba*) tai äidiksi (*aama*) ilman että henkilöiden välillä on biologista sidettä.

6.6. Sukupuoliroolit uskonnossa ja naisten asema

Aikaisemmin olen todennut, että naisten rooli perheen päivittäisissä kodin uskonnollisissa rituaaleissa on keskeinen, kun taas miehet vaikuttaisivat olevan tärkeässä roolissa useissa julkisissa, esimerkiksi uskonnollisten juhlien yhteydessä ja temppeleissä suoritettavissa rituaaleissa (David 2010, 342–344). Tutkimassani perheessä yksinomaan naiset myös paastoavat henkilökohtaisena uskonnon harjoittamisen muotona. Perheen naisten ja miesten kokemukset uskonnosta eroavat toisistaan, ja tietyt uskonnon harjoittamisen osa-alueet, kuten osa rituaaleista jäsentyvät sukupuolittain. Seuraavaksi käsittelen joitakin aineistossani esiintyviä keskeisiä sukupuoleen liittyviä

moraalisia kysymyksiä. Näitä ovat poikien suosimisen käytäntö ja koulutuksen arvostaminen suhteessa sukupuoleen.

Choro chahincha, tarvitaan poika

Poikien suosiminen jälkeläisinä on yleinen käytäntö Etelä-Aasian maissa (ks. Purewal 2010). Olen aikaisemmin todennut, että hindulaisuudessa on yleinen uskomus, jonka mukaan jälkeläiseksi tarvitaan ainakin yksi poika, jonka tehtävänä on myöhemmin suorittaa vanhempien kuolinrituaalit, joita perinteisesti pidetään välttämättöminä suotuisan jälleensyntymän kannalta. Pojan hankkiminen nähdään perheenpäälle eli miehelle kuuluvana velvollisuutena. (Flood 2003, 103). Myös Buba perheen päänä toteaa, että poika tarvitaan (nepal. "*choro chahincha*") suorittamaan kuolinrituaalit, joita tytär ei voi tehdä. Buballa ja Mamilla on viisi aikuista poikaa ja neljä aikuista tytärtä. Yksi tyttäristä, Sabitri (n. 40 v.) asuu miehensä kanssa Kavren läänin maaseudulla kylässä, ja vuosina 2003–2004 vapaaehtoisena englanninopettajana työskennellessäni asuin heidän kotonaan. Tuolloin Sabitrilla ja hänen miehellään oli kolme tytärtä. Myöhemmin he jatkoivat lasten hankkimista siitä syystä, että poikalasta pidettiin välttämättömänä. Poikalapsi oli kuitenkin vasta kuudes lapsi, jota ennen Sabitri synnytti viisi tytärtä. Tämä on ollut perheelle raskasta, sillä maanviljelijäperheen tuloilla kuuden lapsen elättäminen on ollut haastavaa. Sabitri onkin sanonut minulle, että hänelle olisi riittänyt vähempi määrä lapsia, mutta perinteen mukaan perheessä on oltava yksi poika. Tämän uskomuksen ja sosiaalisen normin takia perheet ja erityisesti äidit (raskauden aikana, synnyttäjinä ja pääasiallisina kasvattajina) saattavatkin joutua kohtaamaan suuria haasteita. Haastattelemistani perheen jäsenistä katmandulaista keskiluokkaa edustavat Arjun ja Punita kertovat, että heille ei ole väliä ovatko jälkeläiset poikia vai tyttöjä, vaan molemmat ovat yhtä tärkeitä. Toisaalta heillä on nyt neljävuotias Manish-poika ja kuusivuotias Ambu-tytär, joten heidän ei ainakaan sosiaalisten odotusten takia myöskään enää tarvitse huolehtia poika-lapsen saamisesta.

Koulutuksen arvostaminen

Vuoden 2011 väestönlaskennan tietojen mukaan kaikista yli viisivuotiaista nepalilaisista lukutaitoisia oli 65,9 %. Miehistä lukutaitoisia oli 75,1 % kun taas naisista keskimäärin vain 57,4 % oli lukutaitoisia. Aikaisemmin nepalilaisissa perheissä poikien kouluttamista pidettiin tyttöjen kouluttamista tärkeämpänä, mutta viime vuosien kampanjat ja voimakas panostus koulutukseen ovat kasvattaneet nuorten ja erityisesti tyttöjen koulutustasoa. (National report of Nepal 2012; Unicef

2013.)

Tutkimani perheen koulutustaso on varsin korkea ottaen huomioon sen, että vanhemmat Buba ja Mami ovat kasvaneet maaseudulla aikana, jolloin Nepalissa ei juuri ollut kouluja. Buban mukaan hänen lapsuudessaan (1940–50-luvulla) Nepalissa oli vain yksi koulu Katmandussa, joka oli tarkoitettu kuninkaan perheelle ja heidän lähipiirilleen, hallinnon virkamiehille. Nepalin maaseudulla ei juuri ollut mahdollisuutta koulutukseen. Mami kertoo niin ikään: ”Kouluja ei ollut, sen sijaan leikattiin heinää, kannettiin polttopuita, paimennettiin puhveleita ja lehmiä ja vuohia. Myöhemmin omien lasten aikana on tullut kouluja, ja kaikki ovat päässeet kouluihin, ja lapsenlapset. Ja ovat onnellisia. Kouluja käyneet saavat syödäkseen, ja minne vain menevätkin, tietävät miten asiat ovat.”

Buba on oppinut lukemaan itse ja Mami ei osaa lukea, mutta kuten Mami kertoo, lapset ovat päässeet kouluun. Vanhimmat lapset Balaram, Bhim ja Sita ovat käyneet muutaman vuoden peruskoulun ja jääneet sitten viljelemään maata maaseudulle. Nuoremmat sisarukset Dhatri, Gaurav, Arjun, Nandika, Lalita ja Gauri ovat opiskelleet vähintään lukiossa ja Arjun, Nandika ja Lalita myös alemman tai ylemmän korkeakoulututkinnon. Huomionarvoista on se, että Buba ja Mami ovat pyrkineet tasa-arvoisesti kouluttamaan sekä poika- että tyttölapsiaan, ja sitä kautta myös tyttäret ovat päässeet palkkatyöhön ja osallistumaan perheen ylläpitämiseen. Tämä Nepalin kontekstissa suhteellisen moderni pyrkimys on mielestäni osoittanut näkemyksellisyyttä Bubalta ja Mamilta, joilla itsellään ei ole ollut mahdollisuutta kouluttautua. Perheessä onkin aina arvostettu koulutusta korkealle. Koulunkäynnin kustannuksia on maksettu muun muassa perheen kylässä olevaa maata vuokraamalla ja myöhemmin Dhatrin Lontoossa ansaitsemilla ja lähettämillä palkkatuloilla. Myös Arjunin bramiini-vaimo Punita on opiskellut yliopistossa alemman korkeakoulututkinnon ja hän pitää koulutuksen merkitystä naisille suurena. Punitan mukaan koulutus antaa naiselle itsenäisyyden: koulutetut naiset pystyvät huolehtimaan taloudellisesti perheestään, eivätkä miehet voi alistaa heitä.

7. URBAANI JA KESKILUOKKAINEN DHARMA

7.1. Yhteisön jäseniä ja yksilöllisiä toimijoita

Olen pro gradu-tutkielmassani tarkastellut sitä, miten rituaalit ja moraali ilmenevät osana perheen uskonnon harjoittamista arjessa, ja mikä on niiden suhde, sekä miten rituaalit ja moraali näyttäytyvät osana dharmaa eli hindulaisuudessa määriteltävää ”oikeaa” tai ”hyvää elämäntapaa”. Etnografisen tutkimukseni kohteena on ollut nepalilainen chhetri-kastiin kuuluva urbaani ja keskiluokkainen hinduperhe.

Tutkimassani perheessä rituaalit ja moraali muodostavat yhdessä "hyvän" ja "oikean" elämäntavan eli dharman kokonaisuuden. Perheenjäsenten kerronnassa ja etnografisessa aineistossani rituaalit ja moraali ovat molemmat perheen uskonnon harjoittamisen ja elämäntavan keskeisiä osia, eikä niitä voida irroittaa toisistaan. Rituaalien ja moraalin suhde muodostuukin juuri dharman kautta, vasten hyvän elämän kokonaisuutta. Perheenjäsenille jumalten palvominen on keskeinen osa perheen hyvinvoinnin varmistamista kosmisessa mittakaavassa. Samalla toisten ihmisten palveleminen ja sosiaaliset velvollisuudet sekä heikommista huolehtiminen ovat moraalisia velvollisuuksia, joita ilman dharmasta ei voida puhua. Rituaalien suorittaminen ja moraalisten, erityisesti sosiaalisten velvollisuuksien täyttäminen yhdessä ylläpitävät järjestystä, ja ihminen voi kokea elävänsä hyvää elämää.

Rituaalien kautta perheenjäsenet ylläpitävät suhdetta jumaliin ja kosmiseen järjestykseen. Rituaaleilla on kuitenkin myös sosiaalista järjestystä ylläpitävä merkitys. Ne vahvistavat yhteisöä monin tavoin: ne vahvistavat yhteisiä perinteitä ja arvoja, luovat perheelle yhteistä identiteettiä ja ovat tärkeitä sosiaalisia kohtaamisia mahdollistavia tapahtumia. Tämä vaikuttaisi olevan erityisen tärkeää kaupungistumisen prosessissa vallitsevien muutosten, paineiden ja epävarmuuden keskellä. Moraalisten, sosiaalisten ideaalien ja velvollisuuksien (mm. perhe-arvot ja heikompien auttaminen) kautta perhe ylläpitää suhdetta yhteiskuntaan ja merkitykselliseen sosiokulttuuriseen ympäristöönsä, joka muodostuu hindulaisuuden, kastin, etnisyyden ja luokan risteyskohdassa.

Beekin (1995, 265) mukaan antropologiassa uskonnon ja uskonnollisten rituaalien merkitys muodostuu keskeisesti kahdesta osatekijästä: yhtäältä uskonto ja rituaalit vahvistavat yhteisön

koheesiota, toisaalta ne auttavat ihmisiä järjestämään maailmankaikkeutta käsitettäväksi. Östörin (2004, 24) mukaan hindulaiset rituaalit ilmentävät uskonnon harjoittajien käsityksiä maailmasta ja yhteiskunnasta sekä heille keskeisiä arvoja ja ideaaleja, jopa elämän tarkoitusta. Hindulaisia rituaaleja suorittamalla vahvistetaan näitä merkityksiä ja sitä kautta yhteisöä. Tutkimassani perheessä näitä selkeästi yhteisöä vahvistavia perinteisiä rituaaleja ovat erityisesti vuotuinen Dashain-juhla, häät ja kuolinrituaalit, janai-rituaali, päivittäinen kodin puja ja säännöllisesti toteutettava kodinsiunausrituaali. Myös temppelissä käyminen ja pyhiinvaelluksen tekeminen yhdessä vahvistavat yhteisöllisyyttä. Yhteisöllisten rituaalien ohella perheenjäsenillä on kuitenkin myös yksilöllisiä uskonnollisia tapoja ja näkemyksiä, mikä on kiinnostavaa. Nämä tulevat hyvin esille omassa aineistossani.

Perheenjäseniä yhdistävät tietyt näkemykset uskonnosta, mutta perheen sisällä on myös melko paljon yksilöllisiä variaatioita suhteessa uskonnon harjoittamisen käytäntöihin ja mieltymyksiin. Perhettä yhdistävät muun muassa päivittäisen puja-rituaalin keskeisyys, usko karmaan keskeisenä moraalisena viite-kehyksenä, perhekeskeiset arvot ja heikompiosaisten auttamisen sekä työnteon ja ahkeruuden arvostaminen. Suvun tai klaanin oma jumala Devi on koko perheelle keskeinen palvonnan kohde. Toisaalta henkilökohtaiset suhteet eri jumaliin sekä muun muassa suhtautuminen kastiin ja poikalapsen saamisen tärkeyteen jakavat perhettä. Perheenjäsenillä on myös erilaisia rooleja uskonnon harjoittamisessa, erityisesti suhteessa sukupuoleen. Perheessä naiset huolehtivat päivittäisestä puja-rituaalista ja paastoavat, kun taas miehet ovat keskeisessä roolissa suuremmissa ja julkisemmissa rituaaleissa, kuten muutaman kerran vuodessa järjestettävässä kodinsiunausrituaalissa, häissä, kuolinrituaaleissa ja Dashain-juhlassa.

Myös sukupolvien väliset erot, kaupungissa eletty aika ja erot sosioekonomisessa asemassa perheen sisällä näyttäisivät vaikuttavan uskonnon harjoittamisen käytäntöihin ja uskontoon sidoksissa oleviin moraalikäsityksiin ja arvoihin. Noin 70-vuotiaat perheen vanhemmat Buba ja Mami, jotka ovat asuneet suurimman osan elämästään maaseudulla, ovat konservatiivisempia suhteessa perinteisiin arvoihin. Sama koskee perheen kotikylässä maaseudulla asuvaa poikaa Bhimiä. Heidän mielestään poikalapsi tarvitaan suorittamaan vanhempien kuolinrituaalit, ja he pitävät kastia tärkeänä yksilön asemaa määrittävänä tekijänä.

Keskiluokkaiset, korkeammin koulutetut, nuoremmat ja kaupungissa suurimman osan elämästään viettäneet perheen jäsenet Lalita, Arjun ja hänen bramiinivaimonsa Punita suhtautuvat uskonnon asettamiin raameihin joustavasti. Heille uskonto on tärkeä osa omaa maailmankatsomusta ja vakaumusta, ja he pitävät päivittäistä puja-rituaalia tärkeänä. He kuitenkin kyseenalaistavat perinteisiä uskontoon sidoksissa olevia moraalikäsityksiä, kuten kastijärjestelmän ja poikien suosimisen jälkeläisinä. Arjun ja Punita ovat solmineet kastienvälisen rakkausavioliiton ja Lalita kohtelee sairaanhoitajana työtovereitaan ja potilaitaan tasaveroisesti kastiasemasta riippumatta. Palvonnallisissa käytännöissä he painottavat henkilökohtaista tunnetta, mieltymystä ja valinnanvapautta. Tärkeää on perinteen sijaan (tai ohella) muodostaa suhde niihin jumaliin ja uskonnollisiin harjoituksiin, jotka tuntuvat henkilökohtaisesti läheisiltä. Eri tilanteissa palvotaan myös eri jumalia tarpeen mukaan, jolloin pyritään maksimoimaan pyhät hyödyt. Srinivasin (2006, 327–328) mukaan edellä mainitut käytännöt ovat keskeinen osa modernia, keskiluokkaista ja urbaania hindulaisuutta, jossa jumalia palvotaan tunnepohjaisesti ja yli perinteisten koulu-kuntarajojen. Aineistostani ei suoraan löydy uusia urbaanissa ympäristössä omaksuttuja tai syntyneitä rituaaleja. Urbaania vaikutusta ilmentävät eniten valinnanvapauden lisääntyminen palvottavien jumalten suhteen ja joustava suhtautuminen perinteisiin uskonnollisiin arvoihin, mitkä tulevat esiin haastatteluista. Muodostaessaan henkilökohtaisia suhteita uusiin jumaliin (esim. Punita Ganesh-jumalaan) perheenjäsenet paitsi rukoilevat myös tekevät pujaa näille uusille jumalille. Voidaan siis olettaa, että myös uusia rituaalisia käytäntöjä syntyy.

Erityisesti Arjun ja Punita reflektoivat myös kriittisesti suhdettaan uskontoon ja saattavat välillä suhtautua skeptisesti uskontoon selittäen uskonnon harjoittamisen hyötyjä esimerkiksi henkilö-kohtaisella hyvänolontunteella tai sen psykologisesti hyödyllisillä vaikutuksilla. Näitä piirteitä selittävät mahdollisesti heidän korkea koulutuksensa ja keskiluokkainen asemansa sekä sosiaalinen ryhmänsä, jossa heidän lähipiirinsä koostuu ainakin osittain korkeasti koulutetuista ja nykyaikaisista kaupunkilaisista, jotka elävät "perinteisen" ja "modernin" elämäntavan rajapinnassa, jossa vanhoja käsityksiä kyseenalaistetaan. Vaikka koulutetut, urbaanit perheenjäsenet saattavat selittää uskontoon liittyviä ilmiöitä myös maallisin käsittein tai tieteelliseen maailmankuvaan vedoten, henkilökohtainen suhde jumaliin vaikuttaa silti olevan vahva jokaisen perheenjäsenen kohdalla. Uskonnollisten käytäntöjen muoto ja kieli, jolla niistä puhutaan kuitenkin muuttuvat.

Dirksin (1994, 214) mukaan rituaalit ovat sosiaalisia konstruktioita, jotka muuttuvat jatkuvasti. Vaikka puja-rituaali on keskeisesti kunnioituksen ja kiintymyksen osoitus jumalalle, se voidaan nähdä myös kaupankäyntinä jumalan kanssa (Fuller 2004, 81–82.) Tutkimani perheenjäsenet pyytävätkin jumalilta apua arkielämän haasteisiin, ja toiveiden toteuduttua jumalia kiitetään ja palkitaan esimerkiksi temppelissä uhraamalla tai pyhiinvaelluksella. Muutoksista huolimatta myös perinteet, kuten uskonnolliset juhlat ja siirtymäriitit (Dashain, häät, janain laittaminen lapselle jne.) ovat tärkeitä ja ehkä myös edustavat perheelle pysyvyyttä ja turvaa nopeasti muuttuvassa maailmassa.

Perheenjäsenten käsitykset hyvästä elämästä ja dharmasta ovat monimutkainen sekoitus perinteisiä vallitsevasti uskontoon ja kastiasemaan nojaavia arvoja, kaupungistumiseen liittyviä muutoksessa olevia sosiaalisia normeja ja keskiluokkaiseen identiteetinrakentamiseen sidoksissa olevia ideaaleja. Palvonnalliset rituaalit ja suhde jumaliin elävät jatkuvaa muutosta edellä-mainittujen sosiokulttuuristen tekijöiden vaikutuskentässä ja muuttuvassa yhteiskunnassa. Uskonto ja uskonnollisuus eivät muutoksista huolimatta ole kuitenkaan häviämässä vaan ne ottavat uusia muotoja. Nepalilainen, urbaani keskiluokka kokee edeltävään sukupolveen verrattuna uudenlaisia haasteita, paineita ja epävarmuutta, jotka liittyvät muun muassa identiteetin rakentamiseen sekä toimeentuloon palkkatyöhön ja markkinatalouteen perustuvassa yhteis-kunnassa (Liechty 2003, 52). Näiden haasteiden keskellä turvaudutaan uskontoon esimerkiksi rukoilemalla jumalilta apua opiskelu- tai työmenestykseen ja tekemällä pyhiinvaelluksia kiitokseksi toiveiden toteutumisesta. Srinivasin (2006, 327–328) mukaan keskiluokkaistuminen, vaurastuminen ja esimerkiksi uudenlaiset kuluttamisen mahdollisuudet eivät välttämättä vähennä uskonnon merkitystä ihmisille, vaan päinvastoin uskonnon merkitys saattaa jopa kasvaa.

Fullerin (2004, 6–7, 27) huomio hindulaisuudesta sosiaalisena konstruktiona on ollut työtäni kannatteleva ajatus: ymmärtääksemme hindulaisuutta meidän on tutkittava sen suhdetta ympäröivään yhteiskuntaan. Hindulaisuuden pyhät tekstit voivat toimia auktoriteetteinä ylempi-kastisten uskonnon harjoittamisessa, erityisesti rituaaleissa, mutta ne eivät välttämättä ohjeista ihmisiä käytännön uskonnon harjoittamiseen ja uskonnolliseen elämiseen arjessa. Perheenjäsenet ovat saaneet uskonnollisen kasvatuksen, ja siksi heillä on paljon hindulaisiin pyhiin teksteihin ja suulliseen perimätietoon perustuvaa tietoa jumalista, epiikoista ja palvonnallisista rituaaleista.

Perinteinen kuvasto on siis omaksuttu hyvin, ja siitä voidaan tarvittaessa hädän tai ilon hetkellä ammentaa henkilökohtaisiin ja kollektiivisiin uskonnollisiin tarpeisiin. Urbaani, keskiluokkainen hindulaisuus on kuitenkin monimuotoista ja joustavaa, ja henkilökohtainen valinnanvapaus ja yksilöllisyys vaikuttaisivat olevan yleisempiä kuin maaseudun kylän elämässä. Vaikka perheenjäsenet ovat osa yhteisöä, on tärkeää huomata, että he ovat myös yksilöllisiä uskonnollisia ja moraalisia toimijoita.

Uskonnolliset käytännöt ja ideaalit rakentuvat lopulta monipuolisten sosiokulttuuristen vaikutteiden risteyksessä. Tämä pätee erityisesti moraaliin. Lambekin (2010, 2–5) mukaan ihmisten moraaliset valinnat eivät välttämättä perustu annettuihin sääntöihin vaan arkipäiväisen sosiaalisen toiminnan jatkuvassa reflektoinnissa muodostuviin sopimuksiin. Tutkimani perheen kohdalla usko karmaan tai karman lakiin on keskeinen moraalinen viitekehys, jonka suurin osa hinduista tunnustaa (Johnson 2009; Fuller 2004, 244–250). Myös perheen kastisidonnaiset moraaliset käsitykset ja uskonnolliset säännöt ja kiellot (esim. kastin sisäinen avioliitto, alkoholin tai lihan nauttimisen välttäminen) perustuvat alun perin vanhoihin uskonnollisiin oppeihin. Osittain dharma nähdään perheessä edelleen keskeisesti sosiaalisena järjestyksenä, jota ylläpidetään erityisesti kastiasemaan (chhetri) sekä elämän-vaiheeseen (grhastha-ashrama) suhteessa olevien moraalisääntöjen kautta. (Johnson 2009; Rocher & Davis 2012, 201–205.) Kuitenkin perinteisiä sääntöjä sovelletaan melko vapaasti ja niitä myös rikotaan. Arjen moraaliset valinnat tehdään monin perustein: niihin vaikuttavat muun muassa kastiasema ja etnisyys, uskonnollinen perinne, keskiluokkaiset ideaalit ja globaalit kulttuuriset vaikutteet.

Rocherin (2003, 102) mukaan hinduille ”dharma on tie, oikea tie, jolla ylläpidetään maailmankaikkeuden yleistä järjestystä ja tasapainoa”. Keskiluokkainen, urbaani dharma on elämäntapa, jossa järjestystä luodaan rituaalien ja moraalin keinoin jatkuvasti muuttuvalla uskonnollisella ja sosiokulttuurisella kentällä. Keskiluokkainen, urbaani dharma ei ole suora tie, jota kuljetaan selkeiden viittojen ohjaamana. Pikemminkin se on mutkikas tie, jossa risteyksiä on paljon, ja jokaisessa risteyksessä valinnat on tehtävä arvioiden uudelleen itselle ja omalle sosiaaliselle ympäristölle tärkeät tekijät.

7.2. Tutkimusprosessin arviointia

Pro gradu-työni tutkimusprosessi on ollut innostava ja haastava. Alun kenttätyöjaksolle valmistautuminen olisi voinut olla huolellisempaa, mutta ohjaajan neuvot auttoivat minua keräämään rikkaan aineiston. Ilman aikaisempia kontaktejani ja tuntemiani ihmisiä Nepalissa tutkimus ei olisi ollut mahdollinen. Vuosien aikana perhe on ottanut minut kuin omaksi perheenjäsenekseen, ja minulle oli ennen tutkimusta muodostunut esiymmärrys heidän elämäntavastaan, arvoistaan ja suhteestaan uskontoon, mistä oli paljon hyötyä tutkimuksen alussa. Läheinen suhde perheeseen ja esiymmärrys ovat kuitenkin saattaneet myös rajoittaa omaa avoimuuttani. On mahdollista, että minulta on jäänyt huomaamatta aiheita, joita tietoisesti tai tiedostamatta olen pitänyt esiymmärryksestäni poikkeavina tai tutkimusaiheeni kannalta marginaalissa olevina. Läheisyys tutkittavien kanssa on saattanut myös vähentää tieteellisen tutkimuksen kannalta olennaista kriittisyyttä ja kykyä katsoa tutkimuksen kohdetta riittävän etäisyyden päästä.

Tutkimuskirjallisuuteen syvemmin perehtyminen ja alustava aineiston analyysi tarkensivat työni aiheen suhteellisen epämääräisestä chhetri-perheen uskonnon harjoittamisesta rituaalien ja moraalin tarkastelemiseen urbaanissa ja keskiluokkaisessa kontekstissa. Laajan aiheen rajauksessa ja oman johtoajatukseni terävöittämisessä ohjaajan tuki oli tärkeä. Siltikin työstä tuli melko runsas, ja ehkä jotain olisin voinut karsia työn tiivistämiseksi. Rikas aineisto ja holistinen pyrkimykseni vaati paljon kirjallisuuden kahlaamista ja useiden käsitteiden tarkentamista, minkä pyrin tekemään huolellisesti. Lopullinen tulkintojen teon prosessi oli melko intuitiivinen sekoitus aineisto-lähtöisyyttä ja aikaisemmin tehdystä tutkimuksesta ammentamista.

Työssäni olen pyrkinyt antamaan tutkittavien henkilöiden äänten kuulua. Kerronta ei kuitenkaan ole yksiselitteistä tai ristiriidatonta. Esimerkiksi haastatteluaineistoni keskustelut kastista kuvaavat paitsi sitä, mitä ihmiset sisimmässään ajattelevat ja tuntevat myös sitä, miten heidän mielestään asioista tulisi puhua. Kerronta siis kuvaa usein henkilökohtaisten näkemysten ohella myös yhteisössä vallitsevia ideaaleja ja sosiaalisia normeja. Perheenjäsenet kertovat usein ensin, kuinka kastijärjestelmä jakaa ihmiset eri ryhmiin syntyperän mukaan, eli tavallaan esittävät oppimansa mallin kastista. Tämän jälkeen kastia saatetaan joko puolustaa tai kritisoida, esimerkiksi selitetään hieman anteeksipyydellen, kuinka väärin se on. Lopulta olen huomannut, että henkilöiden

käyttäytyminen eli käytännön suhtautuminen kastiin saattaa vielä poiketa aikaisemmin henkilön kertomista näkemyksistä. Kastijärjestelmää saatetaan kritisoida, mutta käytännössä alempien kastien edustajiin saatetaan kuitenkin pitää etäisyyttä. Haastatteluaineisto ei yksinään kerro totuutta, vaan tutkijan on täydennettävä kuvaa omilla havainnoillaan. Tähän etnografinen menetelmä antaa hyvän mahdollisuuden.

Työni tieteellinen arvo on nepalilaisen urbaanin ja keskiluokkaisen hindulaisuuden tarkemmassa kartoittamisessa. Keskiluokan tutkimus on antropologiassa vielä verrattain vähäistä, ja köyhien maiden vaurastuessa keskiluokka on merkittävä yhteiskunnallinen vaikuttaja, jonka identiteetin rakentumisessa uskonto on yksi keskeinen tekijä (Donner 2008, 13; Liechty 2003, 27). Tutkimani perhe kuuluu chhetri-kastiin, ja pro gradu-työni antaa lisää tietoa urbaanien, keskiluokkaisten chhetrien uskonnon harjoittamisesta. Mahdollinen kiinnostava jatkotutkimuksen aihe olisi chhetrien uskonnon harjoittamisen muutosta kaupungistumisen prosessissa tarkasteleva vertaileva tutkimus, jossa vertailtaisiin uskonnon harjoittamista maaseudun kylässä ja myöhemmin kaupungissa.

Yksinkertaisten johtopäätösten, tutkimustulosten tai yleistysten rakentaminen etnografisesta aineistosta on haastavaa, ja voidaan myös kysyä, onko se ylipäätään tarkoituksenmukaista. Työssäni olen esittänyt keräämäni aineiston pohjalta tekemäni tulkinnat perheenjäsenten uskonnon harjoittamisesta ja suhteuttanut niitä aikaisemmin tehtyyn tutkimukseen. Osa luvuista, erityisesti perheen rituaaleista kertova osio on melko käytännöllistä ja yksityiskohtaistakin kuvausta perheessä keskeisistä palvonnallisista harjoituksista. Pidän kuitenkin näitä kuvauksia yhtä tärkeinä osina työtäni kuin muodostamaani laajempaa, tulkinnallista kuvaa perheen uskonnon harjoittamisesta suhteessa sosiokulttuurisiin taustatekijöihin. Kokonaisuus on osiensa summa ja Flyvbjergiä (2007, 402) mukaillen toivon, että lukija lukisi tutkimukseni narratiivina kokonaisuudessaan, eikä vain tiivistelmää "tutkimustuloksista". Etnografisen tutkimuksen rikkaus on sen syvyys, mahdollisuus tavoittaa jotain ihmisten kokemus- ja merkitysmaailmasta, joka on kulttuurin ytimessä saattaen kuitenkin samalla nuo kokemukset laajempaan sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen kontekstiin. Tutkimani perheen näkemykset uskonnosta ovat subjektiivisia ja paikoin hyvinkin henkilökohtaisia. Silti ne kertovat esimerkinomaisesti jotain oleellista chhetri-kastiin kuuluvien, urbaanien ja keskiluokkaisten nepalilaisten hindujen suhteesta uskontoon.

LÄHTEET

Advocacynet. 12.2.2009. Inter-caste marriages in Nepal face violence and intimidation. <http://www.advocacynet.org/wp-content/uploads/2012/12/PR-189-Nepal-intermarriage.pdf> Viitattu 25.8.2015.

Ahlbäck, T. & Dahla, B. 2010. *Pilgrimages Today*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 22. Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

Aro, L. 2002. *Jargon. Kulttuuriantropologian Englanti-Suomi Oppisanasto*. (6. korj. ja täyd. painos.) JYY julkaisusarja 65. Jyväskylä: Kampus kustannus.

Atkinson, P. & Coffey, A. & Delamont, S. & Lofland, J. & Lofland. L. (toim.) 2001. *Handbook of Ethnography.* Lontoo: Sage.

Barker, J. 2007. *The Anthropology of Morality in Melanesia and Beyond*. Hampshire: Ashgate.

Beek, W. Van. 1995. Cultural anthropology and the many functions of religion. Teoksessa Whaling, F. (toim.) *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion.* Berliini: Mouton de Gruyter.

Bell, D., Caplan, P. & Karim, J. (toim.) 1993. *Gendered Fields. Women, Men and Etnography.* Lontoo: Routledge.

Bhattarai, K. (toim.) 2010. *Global Political Studies: Nepal in the 21st Century.* New York: Nova Science Publishers.

Bista, Dor Bahadur. 1991. *Fatalism and Development: Nepal's Struggle for Modernization*. Patna: Orient Longman Limited.

Blackwell, R. 2010. Motivation for pilgrimage. Teoksessa Ahlbäck, T. & Dahla, B. (toim.) *Pilgrimages Today.* Scripta Instituti Donneriani Aboensis 22. Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowie, F. 2006. *The Anthropology of Religion. An Introduction.* (2. painos.) Oxford: Blackwell.

Charmaz, K. & Mitchell, R. G. 2001. Grounded theory in ethnography. Teoksessa Atkinson, P. & Coffey, A. & Delamont, S. & Lofland, J. & Lofland. L. (toim.) *Handbook of Ethnography.* Lontoo: Sage.

Chomsky, N. 1976. *Reflections on Language*. Lontoo: Fontana.

David, A. R. 2009. Gendering the divine: New forms of feminine hindu worship. *International Journal of Hindu Studies* 13 (3): 337–355.

Davies, C. A. 2008. *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others.* (2. painos.) Lontoo: Routledge.

Dirks, N. B. 1994. Ritual and resistance. Subversion as a social fact. Teoksessa Dirks, N. B., Eley, G. & Ortner, S. B. (toim.) *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. New Jersey: Princeton university press.

Donner, H. 2008. *Domestic Goddesses. Maternity, Globalization and Middle-class Identity in Contemporary India.* Urban anthropology series. Hampshire: Ashgate.

Dumont, L. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications.* (2. painos.) Chicago: University of Chicago Press.

Eskola J. & Suoranta J. 2008. *Johdatus Laadulliseen Tutkimukseen.* Tampere: Vastapaino.

Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* New York: Oxford University Press.

Fassin, D. 2014. The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 429–435.

Flood, G. 2003. (toim.) *The Blackwell Companion to Hinduism.* Oxford: Blackwell.

Flyvbjerg, B. 2007. Five misunderstandings about case-study research. Teoksessa Seale, C., Alasuutari, P. & Peräkylä, A. (toim.) *Qualitative Research Practice.* Lontoo: Sage.

Fuller, C. J. 2004. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. New Jersey: Princeton University Press.

Fürer-Haimendorf, C. 1957. The inter-relations of castes and ethnic groups in Nepal. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.* 20 (1): 243–253.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York: Basic Books.

Gellner, D. N. 1997. *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal.* Amsterdam: Harwood academic publishers.

Gellner, D. N. 2009. *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*. Delhi: Sage.

Gothóni, R. 2000. *Uskontojen Uustulkintaa.* Helsinki: Helsinki University Press.

Gupta, D. 2000. *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society.* Delhi: Penguin books.

Hammersley, M. & Atkinson P. 2007. *Ethnography. Principles in Practice.* Lontoo: Routledge.

Haverinen, A. 2009. Trobriand-saarilta internetiin – antropologisen kenttätyön haasteita virtuaalisessa ympäristössä. *J@rgonia.* 7 (16): 1-25.

Hawley, J-S. ja Wulff D. M. 1996. *Devi. Goddesses of India.* Berkeley: University of California Press.

Helsingin Sanomat. 2.5.2015. Avustustyöntekijä Nepalissa: Tuhot maaseudulla ovat luultua suurempia. <http://www.hs.fi/ulkomaat/a1430448102845> Viitattu 27.7.2015.

Helsingin Sanomat. 20.7.2015. Perustuslakiluonnos kuumentaa tunteita Nepalissa – varapääministeriä heitettiin tuoleilla. <http://www.hs.fi/ulkomaat/a1437359151678> Viitattu 27.7.2015.

Howell, S. 1997. *The Ethnography of Moralities.* Lontoo: Routledge.

Hymes, D. H. 1964. *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology.* New York: Harper & Row.

Johnson, W. J. 2009. *Oxford Dictionary of Hinduism.* Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250> Luettu 20.8.2015.

Kenttäpäiväkirja Nepalista joulukuu 2013–tammikuu 2014. Särkkä, Martti. Tekijän hallussa.

Krämer, K. H. 2007. *Nepali-English Dictionary*. South Asia institute. Heidelberg: Heidelbergin yliopisto.

Kuula, A. 2006. *Tutkimusetiikka. Aineistojen Hankinta, Käyttö ja Säilytys.* Tampere: Vastapaino.

Laidlaw, J. 2002. For an anthropology of ethics and freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute.* 8 (2): (311–332).

Laitila, T. 2009. Kokemus, merkitys, historia. Teoksessa Fingerroos, O., Opas, M. & Taira, T. (toim.) *Uskonnon Paikka.* (2. painos.) Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lambek, M. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action.* New York: Fordham University Press.

Lecomte-Tilouine, M. 2009. Ruling social groups – from species to nations: Reflections on changing conceptualizations of caste and ethnicity in Nepal. Teoksessa Gellner, D. N. *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*. Delhi: Sage.

Liechty, M. 2003. *Suitably Modern. Making Middle-Class Culture in a New Consumer Society.* New Jersey: Princeton University press.

Lähdesmäki, T., Hurme, P., Koskimaa, R., Mikkola, L., Himberg, T. 2009. *Menetelmäpolkuja Humanisteille.* Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://www.jyu.fi/mehu>. Viitattu 7.8.2015.

Malinowski, B. 1926. *Crime and Custom in Savage Society.* Lontoo: Routledge.

Morinis, A. 1984. *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal.* Delhi: Oxford University Press.

National report of Nepal. 2012. National Population and Housing Census 2011. Central Bureau of Statistics. Government of Nepal. <http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/11/National%20Report.pdf> Viitattu 13.8.2015.

Nepali Times. 8.6.2015. Constitution deal inked. <http://www.nepalitimes.com/blogs/thebrief/2015/06/08/constitution-deal-inked/> Viitattu 27.7.2015.

Nepalnews. 27.2.2014. Couples get allowances for inter-caste marriage. <http://www.nepalnews.com/index.php/news/31550-Couples-get-allowances-for-inter-caste-marriag> Viitattu 25.8.2015.

Parpola, A. & Tenhunen, S. (toim.) 1998. *Changing Patterns of Family and Kinship in South Asia: Proceedings of an International Symposium on the Occasion of the 50th Anniversary of India's Independence Held at the University of Helsinki 6 May 1998.* Helsinki: Finnish Oriental Society.

Parry, J. 1985. The brahmanical tradition and the technology of the intellect. Teoksessa Overin, J. (toim.) *Reason and Morality*. Lontoo: Tavistock.

Pinkney, A. M. 2013. Prasada, the gracious gift, in contemporary and classical South Asia. J*ournal of the American Academy of Religion*. 81 (3): 734–756.

Population Monograph of Nepal. 2014. Volume II: Social Demography. Central Bureau of Statistics. Government of Nepal. <http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2014/12/Population%20Monograph%20V02.pdf> Viitattu 29.7.2015.

Poverty in Nepal. 2012. Nepal living standards survey. Central Bureau of Statistics. Government of Nepal. <http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/Surveys/CBS%20view%20on%20poverty%20in%20Nepal.pdf> Viitattu 17.8.2015.

Purewal, N. K. 2010. *Son Preference. Sex Selection, Gender and Culture in South Asia.* Oxford: Berg.

Redfield, R. & Singer, M. B. 1954. The cultural role of cities. *Economic Development and Cultural Change.* 3 (1): 53–73.

Rinehart, R. 2004. *Contemporary Hinduism. Ritual, Culture, and Practice.* Santa Barbara: ABC-CLIO.

Rocher, L. 2003. The Dharmasastras. Teoksessa Flood, G. (toim.) *The Blackwell Companion to Hinduism.* Oxford: Blackwell.

Rocher, L. & Davis, D. R. 2012. *Studies in Hindu Law and Dharmasastra.* Lontoo: Anthem Press.

Rodrigues, H. 2003. *Ritual Worship of the Great Goddess: The Liturgy of the Durga Puja with Interpretations.* McGill Studies in the History of Religions. New York: State University of New York Press.

Saaranen-Kauppinen, A. & Puusniekka, A. 2006. *KvaliMOTV - Menetelmäopetuksen Tietovaranto.* Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto. <http://www.fsd.uta.fi/menetelmaopetus/>. Viitattu 7.8.2015.

Seale, C., Alasuutari, P. & Peräkylä, A. (toim.) 2007. *Qualitative Research Practice*. Lontoo: Sage.

Sen, K.M. 2005. *Hinduism.* Lontoo: Penguin Books.

Sharma, P. R. 1977. Caste, social mobility and sanskitization: a study of Nepal's old legal code. Teoksessa Iijima, S. *Changing Aspects of Modern Nepal.* Tokio: The institute for the study of languages and cultures of Asia and Afrika.

Singh, S. 2004. Religion, heritage and travel: Case references from the Indian Himalayas. *Current Issues in Tourism.* 7 (1): 44–65.

Srinivas, M.N. 1965. *Religion and Society Among the Coorgs of South India.* Bombay: Asia publishing house.

Srinivas, T. 2006. Divine enterprise: Hindu priests and ritual change in neighbourhood hindu temples in Bangalore, South Asia. *Journal of South Asian Studies.* 29 (3): 321–343.

Suomen ulkoasiainministeriö. Nepal-maainfo. <http://www.formin.finland.fi/public/default.aspx?nodeid=17277&culture=fi-FI&contentlan=1> Viitattu 30.10.2014.

Särkkä, M. 2014. *Matka Pyhälle Rannalle. Etnografinen Tutkimus Vaellukselta Gosainkunda-järvelle Nepalissa.* Etnologian kandidaatintutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Säävälä, M. 1998. The "Hindu joint family": past and present. Teoksessa Parpola, A. & Tenhunen, S. (toim.) *Changing Patterns of Family and Kinship in South Asia: Proceedings of an International Symposium on the Occasion of the 50th Anniversary of India's Independence Held at the University of Helsinki 6 May 1998.* Helsinki: Finnish Oriental Society.

UNDP World Marriage Data 2012. Marital status of men and women. (Percent distribution of men and women by current marital status, according to age). <http://www.un.org/esa/population/publications/WMD2012/MainFrame.html> Viitattu 14.8.2015.

Unicef. 2013. Statistics. Education. <http://www.unicef.org/infobycountry/nepal_nepal_statistics.html> Viitattu 13.8.2015.

Warren, M. T. 1991. *A Shorter English-Nepali Dictionary.* Delhi: Asian educational services.

Whaling, F. (toim.) 1995. *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion.* Berliini: Mouton de Gruyter.

Whaling, F. 2010. *Understanding Hinduism.* Edinburgh: Dunedin Academic Press.

WHO. 2015. World Health Organisation. Nepal: WHO statistical profile. Country statistics and global health estimates by WHO and UN partners. <http://www.who.int/gho/countries/npl.pdf> Viitattu 29.7. 2015.

Witzel, M. 2003. Vedas and Upanisads. Teoksessa: Flood, G. (toim.) *The Blackwell Companion to Hinduism.* Oxford: Blackwell.

Östör, A. 2004. *The Play of the Gods. Locality, Ideology, Structure, and Time in the Festivals of a Bengali Town.* Delhi: Orient Longman.

LIITTEET

Liite 1. Teemahaastattelun kysymykset

Arkielämä
Millainen on päiväsi? Kuvaile päiväsi aamusta iltaan. Sisältyykö siihen joitain uskonnollisia asioita/käytäntöjä? Mitä?
Puja-paikka
Onko kotonasi puja-paikka?
Puja-rituaali
Teetkö pujaa?
- Miten? Milloin? Missä tilanteissa? Miltä se tuntuu? Mitä se merkitsee sinulle?
Rukoileminen ja meditaatio
Rukoiletko? Meditoitko?
- Milloin? Miten? Missä tilanteissa? Miltä se tuntuu? Mitä se merkitsee sinulle?
Palvonta (yleisesti)
Mitä jumalia rukoilet? Palvotko erityisesti joitain tiettyjä jumalia?
- Mitä? Miksi? Milloin? Missä tilanteissa? Kertoisitko minulle siitä?
Mitä jumalia palvotaan perheessäsi? Palvotaanko perheessäsi erityisesti joitain tiettyjä jumalia?
- Mitä? Miksi? Milloin? Missä tilanteissa? Kertoisitko minulle siitä?
Temppeli
Käytkö temppelissä?
- Missä? Milloin? Missä tilanteissa? Miltä se tuntuu? Mitä se merkitsee sinulle?
Pyhiinvaellus
Oletko tehnyt pyhiinvaellusta?
- Minne? Milloin? Miten? Mitä se merkitsee sinulle?
Juhlat
Mitä juhlia perheessäsi vietetään?
- perhejuhlat (häät, kuolinrituaalit, janai jne.)
- kalenterivuoden juhlat (Dashain, Tihar jne.)
- Mitä uskonnollisia käytäntöjä niihin liittyy?
Kasti
Mitä sinulle merkitsee kuulua chhetri-/brahmin-kastiin?
Moraali
Antaako uskonto sinulle eettisiä sääntöjä elämään? Mitä saat ja mitä et saa tehdä? Miten kohtelet toisia ihmisiä hinduna?
Oppiminen
Miten olet oppinut uskonnolliset käytännöt, rituaalit ja uskomukset? Kuka on opettanut ne sinulle?
Merkitys
Mitä uskonto merkitsee sinulle?
Mikä on kaikkein tärkeintä sinulle uskonnossa?
Millaista on hyvä elämä?
Onko jotain muuta mitä haluaisit sanoa uskonnosta?

Liite 2. Taulukko perheestä

Perheenjäsenet esitelty asuinpaikan mukaan

Tutkimuksessa haastateltujen henkilöiden nimet on lihavoitu

Kuuluu bramiini-kastiin, kaikki muut kuuluvat chhetri-kastiin

B & M = Buba ja Mami

Huom! Buban ja Mamin lasten puolisoita (Punitaa lukuun ottamatta) ja kaikkia heidän lapsenlapsiaan ei ole esitelty.

CONGABUN TALOSSA Katmandussa	BALUWATARIN TALOSSA Katmandussa	MUUALLA Katmandussa	MAASEUDULLA Kavren läänissä	ULKOMAILLA
Buba Chhetri-perheen isä n. 70 v. yhdeksän lasta	**Arjun** B & M:n poika 38 v. juristi, liikemies	Nandika B & M:n tytär 33 v. naimisissa, 2 lasta kotiäiti	**Bhim** B & M:n poika n. 45 v. naimisissa, 4 (?) lasta viljelee maata perheen kotikylässä	Dhatri B & M:n poika 42 v. naimisissa, 1 lapsi töissä Lontoossa rautateillä
Mami Chhetri-perheen äiti n. 65 v. yhdeksän lasta	**Punita** Arjunin vaimo 33 v. kotiäiti (bramiini)	Punitan isä n. 60 v. liikemies pappi (bramiini)	Balaram B & M:n poika n. 50 v. naimisissa, 3 lasta viljelee maata perheen kotikylässä	Gaurav B & M:n poika n. 35 v. naimisissa, 2 lasta töissä Norjassa ravintolassa
Lalita B & M:n tytär 27 v. naimaton sairaanhoitaja	Ambu Arjunin ja Punitan tytär 7 v.	Punitan äiti n. 55 v. hoitaa perheen pientä kauppaa (bramiini)	Sabitri B & M:n tytär n. 40 v. naimisissa, 6 lasta viljelee maata miehensä kotikylässä	Deepak Punitan veli 30 v. opiskelee/töissä Isossa Britanniassa
Gauri B & M:n tytär 29 v. naimaton epäsäännöllisesti toimistotöissä	Manish Arjunin ja Punitan poika 5 v.	Krishna Punitan veli 28 v. naimisissa, 3 lasta auttaa perheen liiketoimissa		
Ram Balaramin poika 19 v. opiskelija	Rima Balaramin tytär 20 v. opiskelija			
Nirmala Sabitrin tytär 17 v. koululainen	Karuna Bhimin tytär 19 v. opiskelija			