Khokanan elävät jumalat

Etnografinen tutkimus naamiotanssiryhmän tarkoituksesta ja toiminnasta muuttuvassa Nepalissa

Antti Rajala

Etnologian maisteritutkielma

Syyslukukausi 2016

Jyväskylän yliopisto

Historian ja etnologian laitos

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen	Laitos – Department Historia ja etnologia
Tekijä – Author Antti Rajala	
Työn nimi – Title Khokanan elävät jumalat – Etnografinen tutkielma naamiotanssiryhmän tarkoituksesta ja toiminnasta muuttuvassa Nepalissa.	
Oppiaine – Subject Etnologia	Työn laji – Level Maisterintutkielma
Aika – Month and year Elokuu 2016	Sivumäärä – Number of pages 92 + liite

Tiivistelmä – Abstract

Maisterintutkielmani aiheena on nepalilainen naamiotanssiryhmä, dyo khala. Esittelen ryhmän jäsenet ja tehtävät sekä pohdin minkälaiset ovat dyo khalan tulevaisuuden näkymät. Tutkimuskysymyksinäni minulla ovat ”minkälainen on dyo khalan rakenne ja mitä sen ydintoimintaan kuuluu” sekä ”miten dyo khalan jäsenet kokevat ryhmän jatkuvuuden suhteessa nykyajan haasteisiin.” Naamiotanssiryhmiä on tutkittu vähän, eikä kunnollista selvitystä ryhmän rakenteesta ole tehty. Tuon ilmi mitä erityispiirteitä juuri khokanalaisessa dyo khalassa on ja mitä haasteita sillä on jatkuvuuden kannalta.

Tein kenttämatkani Nepaliin loppukesästä 2015, jolloin keräsin aineiston maisterintutkielmaani. Tutkimus on etnografinen laadullinen tutkimus. Keräsin aineistoa haastattelemalla ja havainnoimalla. Haastattelin tulkin avulla kahdeksaa dyo khalan jäsentä. Asuin perheessä Khokanan kylän laitamilla, vietin kylässä aikaani ja keskustelin dyo khalasta kyläläisten kanssa. Lisäksi pääsin seuraamaan dyo khalan monimutkaista jumalanpalvonta rituaalia ja soittoharjoituksia.

Dyo khalaan kuuluu 14 naamiotanssijaa, kuusi sijaista, kuusi ruuanlaittajaa, kolme palvontamateriaalien kantajaa ja 17 soittajaa. Yhteensä 46 miestä. Ryhmässä on kolme johtajaa ja kaksi gurua, jotka opettavat tanssin ja laulun. Kaikkia jäseniä pidetään jumalina. Dyo khalan pääjuhla on Shikali Jatra sekä kerran kahdessatoista vuodessa esitettävä Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatra. Näissä juhlissa ryhmä esittää tanssin, musiikin ja laulun avulla tarinoita hindulaisesta mytologiasta. Tämän lisäksi ryhmä osallistuu viiteen muuhun juhlaan. Ryhmän ydintoimintaan kuuluvat myös sekä julkiset että salaiset rituaalit. Nykyiset jäsenet ovat huolissaan dyo khalan jatkuvuudesta. Uhkana on resurssien puute sekä uuden sukupolven mahdollinen haluttomuus liittyä ryhmään. Ryhmän jäsenyyden pitäisi periytyä isältä pojalle. Nykyaikaisia ammatteja on vaikea sovittaa yhteen dyo khalan sitovuuteen.

Vähennän tutkielmassani naamiotanssiryhmien ympärillä olevaa salaperäisyyden verhoa. Dyo khalalla on tärkeä sosiaalinen funktio; se on tärkeä yhteisön jäsenille sekä koko kyläyhteisölle. Se on ollut olemassa vuosisatoja samanlaisessa muodossa. Nyt kuitenkin muuttumattomuus on käymässä sen tuhoksi. Ryhmä ei pyri viihdyttävyyteen ja täten olemaan kaupallinen, mutta nurinkurisesti juuri kaupallisuus voisi resurssien huvetessa olla ryhmän pelastus. Naamiotanssiryhmät ovat uhanalaisia, joten tutkielman teko on tärkeää nyt.

Asiasanat – Keywords Etnologia, Etnografia, Nepal, Rituaali, Naamiotanssi, Hindulaisuus, Nykyajan haasteet

Säilytyspaikka – Depository JYX-tekstiarkisto

Muita tietoja – Additional information

Sisällysluettelo

1. Johdanto 1
1.1 Tutkimuskysymys ja tutkielman rakenne 2
2. Dyo khala ja uskontojen luonne 3
2.1 Tanssiryhmien paikalliset traditiot 3
2.2 Uskonto kulttuurin osana 6
2.3 Synkretismi nepalilaisessa uskonnollisessa ajattelussa 7
2.4 Jumalien valjastaminen omaan käyttöön 10
2.5 Rituaali 10
2.6 Kansanperinne ja juhlat 13
3. Kenttämatkakohteena Nepal 15
3.1 Hiljalleen kehittyvä maa 15
3.2 Kulttuuria vaalivat Mallat 16
3.3 Levoton yhteiskunta 18
3.4 Kastit näkyvänä ulottuvuutena 19
3.5 Newarit – Nepalin asukkaat 20
3.6 Kathmandun laakso ja Khokanan aikakone 21
4. Tutkimusprosessi 23
4.1. Etnografinen tutkimus 24
4.2 Aineiston keruu 26
4.3 Haastattelutilanteet 27
4.4 Informantit ja tulkin käyttö 33
4.5 Havainnointi 34
4.6. Aineiston analyysi 36
4.7 Tutkimusetiikka 38
5. Dyo khala on perhe 41
5.1 Historia ja yleinen kuvaus 42
5.2 Dyo pyākhamin rakenne ja ryhmän jäsenten tehtävät 46
5.2.1 Naamiotanssijat 47
5.2.2 Sijaiset 51
5.2.3 Soittajat 51

5.2.4 Ruuanlaittajat ... 53
6. Dyo khalan juhlat, rituaalit ja tulevaisuus ... 55
6.1. Jumalien juhlat ... 55
6.1.1 Näytelmä Shikali Jatrassa ... 56
Ensimmäinen osa – Pahuus kukistetaan ... 58
Toinen osa – Ganeshan ja Kumarin mittelö ... 59
Kolmas osa – Jumalat saapuvat muinaisilla lentokoneilla ... 60
6.1.2 Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatra ... 61
6.1.3 Juhlat jatkuvat ... 64
6.2 Rituaalit palvonnan muotona ... 65
6.2.1 Salainen rituaali ja onnettomuudet ... 67
6.2.2 Viitteitä viihteellisyydestä? ... 69
7. Huominen tulevien sukupolvien käsissä ... 73
7.1 Jäsenyyden taakka ... 74
7.2 Kustannukset, muutos ja tulevaisuuden näkymät ... 76
8. Päätäntö ... 79
LÄHTEET ... 88
LIITTEET ... 1

1. Johdanto

Aloitin maisterintutkielmani aiheen pohdinnan jo ennen kuin opintoni edes alkoivat Jyväskylän yliopistossa. Sain ajatuksen palata opintojen pariin ollessani vapaaehtoistöissä kehitysyhteistyön asiantuntijajärjestö Kepan Etelän vapaaehtoisohjelman Etvon kautta Nepalissa, Khokanan kylässä vuonna 2012. Oleskeluni aikana alkoi kypsyä ajatus kulttuuri-alan opinnoista, koska itseäni viihdyttääkseni keksin aiheita, joista olisi saatava lisää tietoa tai tehtävä tutkimuksia. Tutkimusaiheista inspiroituneena aloitin etnologian opinnot 2013. Yksi näistä aiheista oli näkemäni, kerran kahdessatoista vuodessa esitettävä seremonia, jonka suoritti erikoinen jumaliksi naamioituneiden miesten ryhmä. Syvennyttäni etnologian tutkimuskenttään, minulle selvisi, kuten myöhemmin osoitan, että nepalilaisista naamionäytelmistä on tehty hyvin vähän tutkimusta. Siksi näinä vuosina etnologian opiskelijana tästä naamiotanssiryhmästä, dyo khalasta, tosiaankin muotoutuikin tämän käsissäsi olevan maisteritutkielmani aihe.

Tutkimuksen aiheet vaihtelivat useasti keveistä ideoista enemmän vakavammin otettaviin, niitä opintojeni aikana pohtiessani. Lopulta palasin takaisin ajatuksissani aikaani Nepalissa ja aloin kypsytellä ajatusta dyo khalan tutkimisesta. Anne Vergatin mukaan ryhmällä ei ole varsinaista nimeä, vaan siitä käytetään yleisiä newarinkielisiä nimiä dyo khala, eli jumalten ryhmä tai dyo pyākham eli jumalten tanssia. Kyseessä ei siis ole varsinaisesti erisnimi. (Vergati 2000, 57.) Nepalinkielellä siitä saatetaan käyttää nimitystä deuta naach, joka tarkoittaa myös jumalten tanssia. Kyläläiset itse käyttävät ryhmästä kahta ensiksi mainittua, joten käytän myös tässä tutkielmassa näitä termejä. Ryhmän yksittäistä jäsentä kutsuttiin usein yksikössä dyo eli jumala, riippumatta siitä mikä rooli heillä ryhmässä on. Heitä kutsuttiin myös jumalten manifestaatioksi. Käytän myös tässä tekstissä yksittäisestä jäsenestä termiä jumala, dyo. Dyo khalan tutkiminen tarkoittaisi kansanperinteeseen, uskontoetnografiaan ja rituaaleihin tutustumista. Uskottavan aineiston hankkiminen tarkoittaisi tieteenalalle perinteistä etnografista tutkimusta. Kasassa oli kaikki ainekset innostavaan aiheeseen. Valittuani aiheen, samalla ympyrä sulkeutui, koska juuri dyo pyākham eli dyo khalan ollessa yksi niistä aiheista joka minut ohjasi etnologian pariin.

1.1 Tutkimuskysymys ja tutkielman rakenne

Olen kiinnostunut selvittämään minkälainen ryhmä dyo khala on ja miten dyo khalan jäsenet tulkitsevat ryhmän rakenteen, toiminnan ja jatkuvuuden. Analysoin näitä teemoja heidän käsityksiensä perusteella. Haluan selvittää ryhmän rakenteen ja tehtävät sekä säännöt, joita jäsenet joutuvat noudattamaan. Dyo pyākhamilla on velvollisuuksia seitsemässä tai kahdeksassa juhlassa vuoden aikana, vuodesta riippuen. Näistä juhlista pureudun tarkemmin *Shikali Jatraan* sekä *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatraan.* Pyrin avaamaan Dyo khalan toiminnan olennaista osaa eli pujia, rituaaleja. Ensimmäiseksi tutkimuskysymyksekseni on ”minkälainen on dyo khalan rakenne ja mitä sen ydintoimintaan kuuluu.” Tulkitsen tätä dyo khalan jäsenten haastattelujen pohjalta. Käsittelen tätä tutkimuskysymystä luvuissa viisi ja kuusi.

Dyo khalan initiaatiorituaalit liittävät uuden jäsenen ryhmään loppuelämän ajaksi. Mutta kuinka uusi jäsen saadaan liittymään ryhmään? Mitä haasteita nykyaika tuo tullessaan ryhmän tulevaisuuden kannalta? Khokanalaiset, huolimatta siitä kuuluvatko he itse ryhmään vai eivät, tietävät, että nuorten miesten liittyminen ryhmään ei välttämättä suju samalla tavalla kuin ennen. Toinen tutkimuskysymykseni on ”miten dyo khalan jäsenet kokevat ryhmän jatkuvuuden suhteessa nykyajan haasteisiin.” Pohjustan tätä tutkimuskysymystä luvuissa viisi ja kuusi ja tarkastelen tämän jälkeen tutkimuskysymystä tarkemmin luvussa seitsemän.

Maisterintutkielmani on laadullinen, etnografista menetelmää käyttävä tutkimus. Pyrin tutkielmassani johdattelemaan lukijaa aiheen pariin järjestelmällisesti vaihe kerrallaan. Tämän johdantoluvun jälkeisessä toisessa luvussa käyn läpi teoriaa tutkimuksen takana. Kuvailen Kathmandun laakson naamiotanssinäytelmiä koskevaa nykytutkimuksista sekä nykyhindulaisuuden tutkimusta, joiden perusteella olen rakentanut tutkimuskysymykseni. Kolmannessa luvussa kuvailen Nepalia yleisesti, jotta lukijalle piirtyisi kuva minkälaisessa maassa olen kenttämatkani tehnyt. Neljännessä luvussa kerron tutkimusprosessista. Se sisältää kuvauksen etnografisesta metodista, aineistonkeruumenetelmistä, aineiston analyysistä sekä tutkimusetiikasta. Viides, kuudes ja seitsemäs luku sisältävät aineiston analyysiä. Viidennen luvun aloitan kertomalla yleisesti siitä mikä on dyo khala; mikä on sen

tehtävä ja rakenne. Kuudennessa luvussa tarkastelen dyo khalan rituaaleja ja tantrismia. Esittelen aineiston pohjalta ajatuksia dyo khalaan liitettävästä uudesta sukupolvesta. Tarkastelen myös ovatko ryhmän esitykset viihdettä vai onko niillä jokin muu ylimaallisempi tarkoitus. Seitsemännessä luvussa pohdin mikä on viihteellisyyden suhde ryhmän tulevaisuuden näkymiin sekä tuon ilmi asioita jotka vaikuttavat dyo khalan tulevaisuuden näkymiin. Loppupäätelmissä teen yhteenvetoa tutkimuksesta ja arvioin dyo khalan tulevaisuutta. Lisäksi pohdin tutkimukseni tuloksia suhteessa asettamiini tavoitteisiin.

2. Dyo khala ja uskontojen luonne

Kuten myöhemmin tässä maisteritutkielmassa tulen osoittamaan, dyo pyākhamin toiminnassa voidaan katsoa olevan uskontoon ja kansanperinteeseen liittyviä ominaisia piirteitä. Vaikka tarinat ovat selkeästi hindulaisesta mytologiasta, ei ryhmän toimintaa voida kuvata yksinomaan hindulaiseksi. Ryhmän toiminnassa on mukana myös buddhalaisia piirteitä, esimerkiksi buddhalaista tantrismia. Tantrismi näytteleekin tärkeää osaa dyo pyākhamin näytelmissä. Ryhmän toimintaan kuuluvat myös uskonnolliset rituaalit. Ryhmää ei voi siis määritellä vain yhdellä tavalla. Se on osa useaa suurempaa kulttuurista aluetta. Etnografian tarkoituksena on kuvata perusteellisesti tietyn sosiaalisen ilmiön luonnetta. Olisi vääryys olla esittelemättä kaikki tähän ilmiöön liittyviä kulttuurisia piirteitä. Siksi esittelen tässä luvussa käsitteitä teorioita laajasti eri tieteenaloilta ja eri näkökulmista. Aloitan kertomalla hindulaisuuden sekä naamiotanssiryhmien aiemmista tutkimuksista ja tarkennan niiden avulla tutkimuskysymyksiäni.

2.1 Tanssiryhmien paikalliset traditiot

Antropologiassa alettiin kiinnostumaan hindulaisuuden tutkimuksesta 60-luvulla (Fuller 2004, xiii). Tuolloin hindulaisuuden tutkimuksessa unohdettiin lähes kokonaan käytännön hindulaisuuden tutkiminen. Tulkinnat tehtiin ilman antropologista taustatyötä eikä ymmärretty, että uskonnon tavat muodostuvat kulttuurisesti. (Michaels 2004, xiii-xiv). Hindulaisuuden tutkimuksesta voidaankin erottaa kaksi eri haaraa; tekstuaalisen ja kansanomaisen hindulaisuuden tutkiminen. Tekstuaalisella hindulaisuudella tarkoitetaan

uskonnon filosofista pohtimista pyhien tekstien avulla. Kansanomaisella hindulaisuudella tarkoitetaan hindulaisuutta, joka näkyy ihmisten arjessa, jokapäiväisessä elämässä. (Fuller 2004, 5-6.) Tämä tutkielma katsoo hindulaisuutta vahvasti kansanomaisuuden kautta. Fullerin (2004, 6) mukaan kansanomaista hindulaisuutta ei olisi ilman tekstuaalista hindulaisuutta. Hindulaisuudesta saisi kuitenkin hyvin erilaisen kuvan tulkitsemalla vain pyhiä tekstejä. Dyo khalan päänäytelmäkin perustuu pyhään tekstiin, mutta kansanomaisessa ilmaisussa se on saanut ryhmän käsittelyssä omia erityisiä piirteitä.

Naamiotansseilla on sekä sosiaalinen, että uskonnollinen funktio. Himalajan seutuvilla maskeja käytetään lähinnä rituaalien yhteydessä, kun Kathmandun laaksossa naamiot niiden käyttöön liittyy myös näytelmäperformansseja. Naamioiden käyttö jaetaan heimojen käyttämiin eli niin sanottuihin primitiivisiin naamioihin sekä naamioihin, joiden tausta on klassisessa hindulaisessa taiteessa. Selkeämmin nämä erot näkyvät jumalkuvastojen eroissa. Heimot käyttävät yleensä ”paikallisia” jumalia naamioissaan, kun taas klassisiin hindu-taiteen naamioihin kuuluu klassisten jumalien kollektiivi. Naamioita pidetään usein enemmän rituaalivälineistönä, kuin taideobjekteina. Newarilaisia naamioita voidaan pitää ”klassisina” naamioina. Ne esittävät hindulaisia ja buddhalaisia jumalia ja jumalattaria. Naamioita käyttävät ja tansseja järjestävät sekä hindulaiset, että buddhalaiset. Newarilaiset naamiot eroavat kuitenkin tiibetinbuddhalaisista naamioista ikonografialtaan. Buddhalaiset tanssit tapahtuvat luostarien suojissa, kun newarien naamionäytelmät puolestaan esitetään kaduilla ja julkisissa tiloissa. Näytelmät kertovat molemmat omasta mytologiastaan. (Vergati 2000, 1-6, 68.) Ensimmäisessä tutkimuskysymyksessäni selvitän Khokanan dyo khalan rakenteen ja sen toiminnan. Kuvaan tutkielmassani ne tilat, joissa Khokanan naamionäytelmiä esitetään. Kuten Vergati (2000) toteaa, newarilaiset naamionäytelmät esitetään julkisissa tiloissa, niin myös minun tutkimuskohteeni näytelmät. Luvussa viisi esittelen taulukon avulla jumalat, jotka näytelmässä esiintyvät. Jumalkuvastossa on paikallisten jumalien lisäksi hindulaisuuden tunnetuimpia pääjumalia, mutta näilläkin on usein paikallinen nimi. Luvussa kuusi avaan sitä mytologiaa, johon näytelmä linkittyy esitetyn tarinan avulla ja täten selvitän dyo khalan toimintaa.

Naamiot ovat vain osa kokonaisuutta. Myös oikeanlainen vaatetus sekä musta otsaan laitettava merkki ovat tärkeä osa puvun rakentumista. Otsaan laitettava merkki on

Nāsahdyahin, musiikin ja tanssin jumalan symboli. Se on newarilainen nimitys tälle Shivan yhdelle muodolle. Merkin avulla jumalat tai jumalattaret valtaavat tanssijat ja antavat näille poikkeuksellisia voimia. Shamanismia muistuttavissa paholaismaisissa tansseissa näyttelijät, joiden naamiot muistuttavat tiikereitä, karhuja tai leijonia tamppaavat, hyppivät, tärisevät ja huutavat. Tämä kaikki tapahtuu tiilistä muuratuilla neliön muotoisilla lavoilla. (Vergati 2000, 57-60, 62.) Oma aineistoni vahvistaa tämän otsaan laitettavan merkin sekä poikkeuksellisten voimien yhteyden. Esiintyjien vahva eläytyminen kuuluu myös Khokanan jumalien esityksiin. Annan äänen ryhmän jäsenille kuvatessani heidän kertomuksensa siitä, mitä näytelmässä oikeastaan tapahtuu.

Marianna Kropf (2003, 54-56) pohtii nepalilaisia naamiotansseja koskevassa artikkelissa, voivatko nämä toisistaan hyvin erilaiset naamiotanssit todella olla syntyneet samasta kansanperinteestä. Hänen mukaansa tähänastisten aihetta koskevien julkaisujen perusteella naamiotansseihin liittyvät traditiot ovat äärimmäisen monimutkaisia. Niitä on täysin mahdotonta kuvata johdonmukaisesti. Hajanaisia tekstejä naamiotansseista on löydettävissä kirjoista, esitteistä ja lehtisistä. Tutkijoiden mielenkiinto on kohdistunut suurimmaksi osaksi Bhaktapurin Navadurga–naamiotanssiin. Ylipäätänsä kirjallista materiaalia naamionäytelmistä on saatavilla hyvin vähän. Kropf (2003) on kuvaillut yleisesti naamiotansseja ja naamiotanssiryhmiä. Ryhmät ovat kuitenkin yksilöllisiä, joten kaikki kuvailut eivät sovi kaikkiin naamiotanssiryhmiin. Tieto on hallussa ryhmillä itsellään ja se siirtyy ryhmän jäseniltä toisille ainoastaan suullisena perintönä. (Kropf 2003, 54-56, 58.)

Kropf esittelee artikkelissaan ryhmän koostumuksen; tanssijajumalat, jotka naamioihin, pukuihin ja koruihin sonnustautuneena esittävät performanssiaan sekä soittajat, jotka lukuisilla soittimillaan loihtivat loitsumaisen äänimaiseman näytelmän ajaksi (emt. 59, 62). Kropf (2003) unohtaa kuitenkin muuten ansiokkaassa artikkelissaan Vergatin (2000) tavoin kokonaan ryhmän muut roolit. Ensimmäinen tutkimuskysymykseni koskee juuri rakennetta. Haluan siis tuoda tutkimuksessani ilmi tarkan ryhmän rakenteen ja sen kaikkien 46:n jäsenen tehtävät. Kropf myöntää, että hänen yleistyksensä eivät kata kaikkia naamionäytelmiä. Tässä maisterintutkielmassa keskityn aineistoni perusteella vain Khokanan dyo khalaan ja kuvailen sen ominaispiirteitä. Kropf mainitsee esimerkkinä, että

Khokanan naamiotanssiryhmän jäsenyys kulkee suvussa, mikä ei ole lainkaan yleinen käytäntö Kathmandun laaksossa (emt. 59).

Kaikki naamiotanssiryhmät kamppailevat muuttuneen sosio-kulttuurisen tilanteen kanssa selviytyäkseen. Elinehtona ryhmillä voi olla toiminnan viihteellistäminen ja täten siirtyminen itsenäisestä kulttuurisesta ja sosiaalisesta järjestelmästä kohti kilpailuyhteiskunnalle ominaista taloudellisesti, etnisesti ja kulttuurisesti vapaampaa järjestelmää (emt. 54.) Aineistossani useat haastateltavat pohtivat ryhmän jatkuvuutta, useimmiten huolestuneeseen sävyyn. Siksi nostinkin tradition selviytymishaasteet analyysin kohteeksi ja toiseksi tutkimuskysymyksekseni. Naamiotanssin jatkuvuuteen linkittyvistä asioista kerron lähinnä luvussa kuusi ja kokoan tulevaisuuden näkymät yhteen luvussa seitsemän. Kerron uuden jäsenen liittämisestä ryhmään sekä mitä haasteita uuden sukupolven liitämisessä ryhmään on. Esittelen miten tantrismi ja näytelmän viihteellisyys liittyvät tulevaisuuden näkymiin.

2.2 Uskonto kulttuurin osana

Olemme kaikki riippuvaisia sosiaalisesta ja fyysisestä elinympäristöstämme. Emme tosin koe maailmaa passiivisesti. Vaikutamme aktiivisesti yhteiskuntaan ja ympärillämme olevaan elämään. Toimijuuteemme vaikuttavat ajattelumme, arvomme sekä uskomusjärjestelmämme. Näitä todentavat ja vahvistavat asiat joita opimme kulttuurissamme rituaalien avulla. Uskonto on osa kulttuuriamme. (Bowie 2006, 107.) Uskonto on symbolien järjestelmä, joka pyrkii synnyttämään ihmisissä voimakkaita, pitkäkestoisia tuntemuksia ja motiiveja. Se pyrkii muodostamaan käsityksen olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja peitota nämä käsitykset niin todenperäisiksi, että mielentilat ja motivaatiot tuntuvat ainutlaatuisen realistisilta. (Geertz 1968, 4.)

Eliade (2003, 34-35) selventää pyhän ja profaanin eli maallisen, eroa kivivertauksellaan. Länsimaisen ihmisen on joskus vaikea käsittää, että joillekin ihmisolennoille pyhä voi ilmetä esimerkiksi kivessä. Kyseessä ei kuitenkaan ole kiven palvonnasta sinänsä. Pyhää kiveä ei kunnioiteta kivenä, vaan koska se ilmaisee jotain, joka ei enää ole kivi, vaan pyhä. Kun jokin esine ilmentää pyhää, siitä tulee jotain muuta. Tällöin se ei kuitenkaan lakkaa olemasta oma itsensä, sillä se on edelleen osa omaa maailmaansa. Pyhä kivi on edelleen myös kivi.

Profaanista perspektiivistä mikään ei erota sitä muista kivistä. Kuitenkin niille, joille kivi ilmenee pyhänä, sen suoraan havaittava todellisuus muuttuu ylimaalliseksi todellisuudeksi.

Vierailijat Kathmandun laaksossa ovat yleensä vaikuttuneita pyhien ja jumalallisten kuvien manifestaatioiden suunnattomasta määrästä. Siellä voi nähdä lukemattomia temppeleitä ja pyhättöjä melkeinpä mistä tahansa tunnetusta jumalasta sekä hindulaisesta, että buddhalaisesta pantheonista eli mytologioiden jumalhahmojen kollektiivista. (Allen 1996, 209.) Nepal onkin maailman ainoa maantieteellinen alue, jossa hindulaisuus ja buddhalaisuus elävät rinta rinnan nykyaikanakin. Tarkemmin sanottuna hindulaisuudessa on kyse brahmanismista ja buddhalaisuudessa mahāyānasta tai tarkemmin sanottuna vajrayāna – buddhalaisuudesta. Näiden lisäksi vaikuttavaa kolmas tekijä, joka on alkuperäiset kansanuskomukset ja niiden harjoittaminen. (Slusser 1982, 213.)

2.3 Synkretismi nepalilaisessa uskonnollisessa ajattelussa

Jo 1800-luvun Euroopassa todettiin lähetyssaarnaajien mukana tuodun tiedon mukaan, että hindulaisuuteen kuuluu hyväksyvä taipumus synkretismiin. Nykypäivän näkemystä hindulaisuuteen kuuluvasta suvaitsevaisuudesta pitävät yllä sekä uus-hindulaiset, että perinteisen hindulaisuuden edustajat. Tällä suvaitsevaisuudella viitataan synkretismiin, joka tarkoittaa ulkopuolisten oppien integroimista omaan opilliseen järjestelmään. Intiasta alun perin vaikutteita saaneiden Kathmandun laakson asukkaiden poikkeuksellinen suvaitsevaisuus näkyy erityisesti suhteessa buddhalaisuuteen. Buddhalaisuuden olemassaolo hindulaisuuden rinnalle on asukkaiden mielestä luonnollista, koska sen juuret ovat kaukana historiassa. Tämä onkin jatkuvuuden kannalta hyvä kulmakivi maassa, jonka johtajiston aikomuksista ei ole varmuutta. Uskonnon ilmiöiden määritteleminen onkin hankalaa juuri synkretismin takia muillekin kuin maallikoille. (Brinkhaus 1996, 137-141.)

On sanottu, että yhden ainoan kokonaisen uskonnon sijaan, hindulaisuus on erilaisten uskojen yhteenliittymä. Ja monella tapaa niin onkin. Toisaalta on asioita, jotka sitovat hindulaisuuden yhteen ja antavat sille sen uniikin luonteen. Hindulaisuudessa yhtenäisiä tekijöitä, kaikkein yleisimmin hyväsyttyjä ideoita ovat usko jälleensyntymään ja karmaan, ajan syklinen luonne, perimmäisen totuuden läsnäolo, empiirisen olemassaolon vaillinaisesti todellinen ja äärimmäisen epätyydyttävä luonto sekä *mokshan* eli vapautuksen äärettömän

tärkeä merkitys. Hindulaisuuteen kuuluu joustavuus ja muotojen runsaus. Hindulaisessa yhteiskunnassa on neljä luokkaa, ja samaten hindulaisuudessa on neljä tunnustettua elämän päämäärää. Korkeimman päämäärän, tietoisuuden vapautumisen eli *mokshan* lisäksi päämääriä ovat *dharma*, *artha* ja *kama*. *Dharma* yhteiskunnallisten velvollisuuksien ja tehtävien hoitaminen. *Artha* tarkoittaa aineellisen hyvinvoinnin hankkimista rehellisin ja oikein keinon. Sekä viimeisenä *kama* eli rakkauden ja luonnollisten ja normaalien lihan ilojen tavoittelu. Hindu on monella tapaa iloinen uskonto. Se myös kunnioittaa suuresti luontoa. Se ei tee lähetystyötä, eikä pidä itseään ainoana ja oikeana uskontona. (Cross 1996, 131, 133 & 135.)

Fullerin esittelemä etnografinen aineisto osoittaa, että jumalat kuuluvat tavallisten ihmisten elämään kokonaisvaltaisesti. Jumalilta voidaan rukoilla apua, mutta ne ovat myös vaativia. Jumalia pitää palvoa ja niille pitää uhrata. Vaikka hindulaisuuteen kuuluvat pyhät kirjoitukset ovatkin uskonnon kannalta tärkeitä, ne eivät välttämättä ole tavallisen hindun uskonnonharjoittamisen keskipisteessä. Kansanomainen hindulaisuus, niin kuin mikä tahansa muukin uskonto, on syntynyt kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa kanssakäymisessä. Kaikki hindulaiset, ja joskus ei-hindulaiset, ovat mukana rakentamassa hindulaisuutta. (Fuller 2004, 5-7.) Gérard Toffinin etnografisen tutkimuksen mukaan newareiden kulttuuri on aikojen saatossa ottanut paljon vaikutteita Intialta, niin myös uskonnon osalta. Buddhalaisten ja hindulaisten instituutioiden takana voidaan myös nähdä jälkiä vanhasta heimokulttuurista. Tällainen kulttuuri on parhaiten näkyvissä maaseutukylissä. (Toffin 2008, 121-122.)

Buddhalaisuutta on kutsuttu uskonnoksi vain muutamia vuosisatoja. Aluksi tämän määritelmän teki länsimaiset oppineet ja vasta tämän jälkeen buddhalaiset itse omaksuivat tämän ajatuksen. (Mitchell & Jacoby 2014, 1.) Uskonnoksi buddhalaisuus voidaan määritellä, vaikka sen perusta ei olekaan jumala ja jumaluus. Siinä on kuitenkin tunnusmerkkejä, jotka täyttävät uskonnon statuksen. Buddhalaisuuden arvot ja opetukset määräytyvät eri koulukuntien mukaan, jolloin on mahdotonta määrittää buddhalaisuutta yhdeksi selkeäksi opetukseksi. (Keown 2000, 2-14.) Buddhalaisuuden lopullinen päämäärä on päästä irti kärsimyksestä ja jälleensyntymän kierrosta. Tämä saavutettuaan ihminen nauttii täydestä itseymmärryksestä ja on täten kokenut nirvanan. Nirvana on

buddhalaisuuden korkein ja viimeinen hyvyys. Hyvät teot aiheuttavat hyvää karmaa, joka vapauttaa ihmisen jälleensyntymästä. Nirvanan saavuttamiseen tarvitaan myös viisautta. Buddha saarnasi neljästä jalosta totuudesta, joiden avulla viisaus voidaan saavuttaa. Ne ovat 1) elämä on kärsimystä, 2) kärsimyksen aiheuttaa halu, 3) kärsimys voidaan lopettaa ja 4) on olemassa tie, joka johtaa kärsimyksen loppuun. (Keown 2000, 44-46.)

Vaikka Nepal ja hindulaisuus ovatkin tunnettuja suvaitsevaisuudesta ja siitä kuinka hindulaisuus ja buddhalaisuus elävät siellä rinta rinnan, on buddhalaisuus kokenut aikojen saatossa kovia hindulaisuuden otettua valta-asemaa. Slusserin (1982, 271, 281, 286, 289-290) mukaan, buddhismilla on pitkät perinteet Nepalissa. Itse asiassa yhtä pitkät perinteet kuin buddhismilla ylipäätänsä, sillä buddhalaisuuden perustaja Siddhārta Gautama Buddha syntyi 563 eaa. Nepalin Lumbinissa. Buddhalaisuus alkoi pian levittäytyä ja oli saavuttanut Ceylonin (*nyk. Sri Lanka*) jo parissa sadassa vuodessa. Nepalissa buddhalaisuus saavutti huipentumansa niin kutsutun siirtymäkauden aikana jolloin Licchavi–hallitsijoiden aika loppui. Sillä oli tänä aikana jopa muutamia buddhalaisia kuninkaita. Esimerkiksi Simhadeva-kuninkaan (1099–1122) tiedetään olleen buddhalaisuuden seuraaja. Malla–dynastian aikana 1100–luvulta alkaen buddhalaisuus koki muutosta ja suoranaista häviämistä. Buddhalaiset temppelit*, vihārasit*, eivät kuitenkaan väistyneet hindulaisten temppelien tieltä, vaan ne seisovat nyt vieretysten. Opit ajautuivat kohti hindulaista yhteiskuntaa ja omaksuivat hinduperinteet ja kastijärjestelmän. *Vihārasit* kokivat sekularisaatiota Shtitimallan aikana. Buddhalaisuus muutti entistä enemmän muotoaan ja ajautui kohti hindulaisuutta. Virallisella tasolla intohimoisesti ortodoksinen hindu Sthitimalla painosti tähän muutokseen. Buddhalaisuus selvisi kuitenkin Mallojen ajastakin ja siitä on kiittäminen newareita, jotka alkoivat tekemään kauppaan Tiibetin buddhalaisten kanssa. 1600- luvulla Tiibetistä oli tullut buddhalaisten pyhä maa ja newarilaiset kauppiaat toivat tulleessaan kauppatavaroiden lisäksi myös Tiibetin buddhalaisen opin. Melkein jo unohtunut elämä ilman kastijärjestelmää koki uudelleen elpymisen. Vielä 1800-luvulla kaksi kolmasosaa newareista oli buddhalaisia. 1900-luvulle tultua buddhalaisuus oli kokenut suuren muutoksen. Tähän päivään asti selvinnyt buddhalaisuus näkyy Nepalissa hyvin säilyneen arkkitehtuurin lisäksi opeissa, kulttuurisissa käytännöissä ja värikkäissä juhlissa.

2.4 Jumalien valjastaminen omaan käyttöön

Nepalin keskiajan siirtymäkauden aikana, jolloin buddhalaisuus kukoisti, kehittyi myös okkultistinen tantrismin taito. Tantrismissa pyrittiin hallitsemaan mieltä, vartaloa ja ympäristöä jumalten avulla. Mallojen aikana tantrismi levisi kaikkialle sekä buddhalaisten, että hindulaisten keskuuteen. Se sai siis vaikutteita molemmista uskonnoista. Jumalia ei enää vain palvottu vaan jumaluutta käytettiin myös omiin tarkoituksiin. Jumalkuvien ajateltiin olevan eläviä ja nämä nähtiin kertovan halunsa ja näkemyksensä. Tantrismi on laaja termi, joka pitää sisällään uskonnollista pohdintaa, psyykkisiä harjoituksia, taikuutta, rituaaleja ja mystiikkaa. Tantrismin harjoittajat kehittivät hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta tuttuja rituaaleja omiin tarkoituksiinsa ja tarjoaa oikotietä pelastukseen. Henkimaailman rituaalien psykosomaattisten ponnistelujen tuloksena jumala voidaan valjastaa tekemään palveluksia tantrismin harrastajan hyvinvoinnin eteen, niin henkisesti kuin aineellisestikin. (Slusser 1982, 48, 73, 214-215.)

Buddhalaisen tantrismin harjoitukseen ja tekniikoihin ei ole olemassa mitään selkeää listaa tai ohjetta. Mutta on olemassa piirteitä, jotka sisältyvät enemmän tai vähemmän jokaisesta tantrismin harjoitteesta. Tantristista buddhismia harjoittava ihminen keskittyy palvomaan valaistunutta Buddhaa ja *bodhisattvasiaa* eli valaistunutta. Tämä tapahtuu tekemällä rituaaleja nimeltä *abhiseka*, lausumalla loitsuja eli *mantroja*, asettelemalla vartalo eri asentoihin, mudrāseihin, visualisoidaan monimutkaisia ja yksityiskohtaisia valaistuneista jumalista kuvallisia representaatioita, joita kutsutaan *mandaloiksi* sekä harjoitetaan erilaisia joogameditaatioita ja jonka avulla ohjaillaan energioita vartalossa. (Mitchell & Jacoby 2014, 115, 182-183.)

2.5 Rituaali

Rituaalin tarkoituksena on ylläpitää pyhyyttä ja yhteiskunnan yhteisöllisyyttä. Sen tunnuspiirteitä ovat merkit ratkaisemattomista neurooseista sekä yhtenäinen yhteys myyttiin. Rituaalitutkimukset painottavat kenttätyötä, koska rituaali on kaikista uskonnollisista ilmiöistä vaikein kääntää tekstin muotoon. Siksi onkin tärkeää saada omia havaintoja rituaalien kulusta, jotta pystymme tulkitsemaan näitä kirjoituksia. (Grimes 2010,

3, 101.) Newariperheessä asuessani pääsin seuraamaan yleensä aamun kuuluvia rituaaleja. Nepalissa ei ole selkeitä sääntöjä saavatko ei-hindulaiset tulla hindulaisten temppeliin tai osallistua hinduritualeihin. Yleisesti ei-hindulaisiin suhtaudutaan suopeasti. Ulkona oleville jumalkuville tehtävien rituaalien seuraaminen ei ollut minkäänlainen ongelma. Ainoastaan Khokanan päätemppeliin pääseminen oli hieman ongelmallista. Ensimmäisen kerran mennessäni temppeliin, minut ohjattiin pois, koska en ollut hindu. Toisella kerralla minä sain mennä temppelin ytimeen asti, joka sijaitsi temppelin toisen kerroksen keskellä. Seuranani oli tällöin perheen isä Chandra Dangol, joka on jokseenkin vaikutusvaltainen mies kylässä. Nyrkkisääntönä oli, että sitä ei ollut. Riippui siitä ketä temppelissä kulloinkin oli paikalla. Jotkut suhtautuivat tiukemmin ja jotkut hyväksyvämmin ulkomaisiin vieraisiin.

Turner (1969, 106-107) kertoo Van Gennepin (1909) määrittäneen siirtymäriitit ”rituaaleiksi, jotka liittyvät jokaiseen paikassa, tilassa, sosiaalisessa asemassa ja iässä tapahtuvaan muutokseen.” Siirtymäriitit jakautuvat kolmeen vaiheeseen: erottamiseen, välitilaan ja takaisin liittämiseen. Ensimmäinen vaihe viittaa yksilön irrottamiseen normaalista paikastaan yhteiskunnassa. Keskimmäinen, *liminaalisen* vaiheen aikana ihminen matkaa sellaisen kulttuurisen alueen läpi, jota määrittävät vain harvat, edellisen tai tulevan tilan ominaispiirteitä. Kolmannessa eli takaisin liittämisen vaiheessa siirtyminen viedään loppupisteeseen.

Puja eli palvominen on teistisen, kansanomaisen hindulaisuuden ydinrituaali. Tämä jokapäiväinen toimenpide täyttää temppelit musiikista, messuamisesta, suitsukkeista, kellojen soitosta, santelipuun tuoksuisista hajusteista, koruista sekä öljylampuista. Jumalat, joita palvotaan, ovat yleensä jumalkuvia jotka on kaiverrettu kiveen, puuhun, terrakottaan tai valettu pronssiin. Yleisempiä materiaaleja ovat kivi ja pronssi. On olemassa sekä siirrettäviä, että paikalleen luotuja jumalkuvia. Paikallaan olevia jumalia kutsutaan *mula murtiksi* ja siirrettäviä *utsava murtiksi*. Kaiverretut jumalat voivat olla *antropomorphisia* eli ihmisenkaltaisia tai *theriomorfisia* eli eläimenkaltaisia. Vaikka patsaat ovatkin yleensä taidokkaasti tehtyjä, ihmiskäden luomuksia, jumalana voidaan palvoa myös esimerkiksi luonnon kiveä jolloin jumalkuvan ei tarvitse olla esikuvansa kaltainen. Jumaluus voi olla kuvissa ja patsaissa pysyvästi, kuten temppeleissä yleensä on tai vain väliaikaisesti, kuten

esimerkiksi joissakin juhlissa voi olla. Voidaan sanoa, että jumalainen voima, *shakti*, on jumalakuvassa itsessään. Se on voinut olla siinä aina tai se on voitu asettaa siihen vihkimisrituaalilla. Vihkimisrituaali voi olla edellytys jumaluuden manifestaatiolle johonkin esineeseen tai luonnon kappaleeseen. Ilman tätä, kappale on ”tyhjä.” (Fuller 2004, 57-60.) Jumalia oli tosiaan monessa muodossa ja lähes joka paikassa. Kohtasin jumalia patsaiden lisäksi monissa eri muodoissa; puita, kiviä, koiria, sammakoita, naakkoja – sekä tietysti lehmiä. Kuitenkaan esimerkiksi koiria ja sammakoita ei kunnioiteta ja palvota päivittäisesti jumalina, vaan ainoastaan niille tarkoitettuna erityisenä päivänä. Esimerkiksi koirille tarkoitetussa juhlassa koirat värjätään ja koristellaan kauniisti, niille pistetään leitä ja ruokitaan hyvin. Ja koiria, erityisesti kulkukoiria, Nepalissa riittää.

Patsaan tilalla käytetään erityisesti kotioloissa jumalkuvan halvempaa versiota eli kuvaa seinällä. Kotona tehty *puja* on pelkistetympi kuin temppeleissä nähdyt. Jumalaa tervehditään tuomalle tälle ruokaa ja juomaa. Se pestään, puetaan kauniisiin vaatteisiin sekä koruihin ja lopulta näytetään peilin kautta jumalalle tämän oma kauneus. Lopuksi *pujan* saavuttaessa lopun kliimaksin, kädet nostetaan tervehdykseen, *namaskaraan*. *Puja* on kunnioitettujen jumalien ja jumalattarien palvontarituaali. Näin osoitetaan henkilökohtainen kiintymys jumalia kohtaan ja sovittaa mahdolliset näiden väliset erimielisyydet. (Fuller 2004, 57, 59.) Temppeliin jonottavilla naisilla olikin usein mukanaan kauniit kullan tai pronssin väriset tarjottimet, jotka olivat täynnä värikkäitä jauheita, tuoretta ruokaa, hedelmiä, riisiä ja rahaa. Newarit käyttävät paljon aikaansa, resurssejansa ja energiaansa palvontamenoihin. He antavat lahjoja, tekevät uhrauksia ja muita eläväisiä rituaaleja temppeleissä ja pyhätöissä. Newarit ottavat osaa lukuisiin juhliin, messuihin, kulkueisiin ja pyhiinvaelluksiin. Yhteisölliset ja uskonnolliset rituaalit ja pyhiinvaellusmatkat järjestävät ja rahoittavat *guthit. Guthit* voivat tarjota rituaalien yhteydessä piknikin johon kuuluvat ruuan ja riisikaljan tarjoilu. (Allen 1996, 209, 212 & 213.) Palvonta suoritettiin yleensä aamulla heti kukonlaulun aikaan, noin kello kuusi, joten hieman erilaisen unirytmin takia en osallistunut rituaaleihin päivittäin. Palvonta suoritettiin Khokanan päätemppelissä tai jossakin muussa läheisessä temppelissä. Joskus lähistölle oli tuotu vaunuissa jotakin juhlaa varten *utsava murti,* jolloin kunnioitusta käytiin osoittamassa tälle. Itse olin lähinnä katsojana näissä rituaaleissa, mutta joskus saatoin antaa rahaa tai riisiä jumalkuville. Yleensä sain myös rituaalissa käytetyn kukan hiuksiini tai korvan taakse, joka toi hyvää onnea ja eräänlaista siunausta.

Palvontarituaaleja suoritetaan isoissa pääjumalten temppeleissä päivittäin ja suurissa hyvin rahoitetuissa temppeleissä jopa monta kertaa päivässä. Pienemmissä temppeleissä rituaali tehdään harvemmin, noin kerran viikossa. Rituaalin suorittamisesta on vastuussa pappi. Jos temppeli on yksityinen ja jonkin perheen, suvun, kastin tai muun ryhmän omistuksessa, palvonnan katsotaan hyödyttävän vain tähän yhteisöön kuuluvia. Kotona *puja* suoritetaan kerran päivässä tai muutaman kerran viikossa. Sen tekee yleensä perheen naispuolinen ihminen koko perheen puolesta, koska uskotaan, että naisella on enemmän *shaktia.* Miehet osallistuvat *pujaan* useimmiten juhlien aikana. Juhlien aikaan tehdään erilaisia rituaaleja kuten kulkueita, draamallisia performansseja, jumalallisten henkien riivaamana suoritettuja tansseja ja eläinuhrauksia. (Fuller 2004, 62-63.)

Vaikka eläinuhrauksia tehdäänkin hindulaisissa rituaaleissa entistä huomattavasti vähemmän, ne ovat silti tärkeitä ja yleisiä rituaaleja kansanomaisessa hindulaisuudessa. *Bali* eli eläinuhraus tehdään jumalille, jotka ovat raivokkaita ja vihaisia kuten Durga, Kali ja monet pienet kylissä palvottavat jumalat. Uhraukset tehdään, jotta jumalat leppyisivät. Raivokkaat jumalat haluavat verta ja se on ainut uhrilahja, joka niitä tyydyttää. Niin kuin *pujassa, balissa* on kyse palvonnasta ja jumalan kunnioittamisesta. Useimmat eläinuhrit ovat vuohia, sikoja tai kanalintuja. Suurin uhrilahja on kuitenkin vesipuhveli. Pienempiä eläimiä tarjotaan sekä jumalille, että jumalattarille, mutta puhveli tarjotaan jumalattarille kuten Kali ja Durga. Eläintä sekä miekkaa palvotaan ennen uhrausta. Eläimen päälle pirskotetaan vettä, jotta nähdään, että eläin on hyväksynyt olevansa uhri. Uhraus suoritetaan yleensä katkaisemalla eläimen pää miekalla. Varsinainen uhrilahja on veri tai pää. Verta ruiskitaan jumalkuvien päälle ja pää laitetaan jumalalle nähtäväksi alttarille. Elimen ruho ja pää saatetaan haudata tai syödä. Joskus uhrauksen suorittajat juovat verta heti uhrauksen jälkeen. (Fuller 2004, 83-86.)

2.6 Kansanperinne ja juhlat

Kansanperinteestä puhuttaessa alkuperäinen tekijä on yleensä tuntematon. Esimerkiksi laulut ja tarinat opitaan kertomalla henkilöltä toiselle. Sitä ei pidä yllä mikään laitos tai taho, vaan kansanperinne välittyy kasvokkaiskontakteissa, vuorovaikutuksessa. Puhutaan suuresta traditiosta ja pienestä traditioista kun tehdään pesäeroa virallisen ja epävirallisen

kulttuurin välille. Suuri traditio viittaa julkiseen sivilisaatiokulttuurin ja pieni traditio taas on sen vastakohta, se on sivilisaation kanssa elävän maalaiskylän perinnettä. Tekijän tuntemattomuus antaa vaikutelman, että kyseessä on kollektiivisesti hyväksytty asia. Kansanperinne kasvaa yhteisöjen sisällä ja yhteisö tuntee omistavansa ulkopuolisilta suljetut rituaalit. Tällaisiin asioihin voidaan vedota kuin tunnustettuun auktoriteettiin, sillä erityisesti agraariyhteisöissä on aina arvostettu perinnäistapoja ja – käsityksiä, koska elämä on säilynyt vuosisatojen ajan yhteisöllisen kokemuksen varassa. Suullisesti välittyvä perinne säilyy muistinvarassa ja ne ovat siksi herkkiä muutoksille. Ihmiset tiesivät, että se mikä unohdettiin, menetettiin lopullisesti. Kirjoituksettomassa kulttuurissa ihmiset ovatkin kehittäneet muistiaan tämä tieto takaraivossa. Kertomusten muistamisprosessia tutkittaessa on pantu merkille, että muisti hylkää vieraat ja adaptoi tutut elementit. Kertomus saa muodon, joka sopii aiempiin kokemuksiin ja sointuu hyvin miljöön ja ympäröivän kulttuurin kanssa. Kertomuksen pysyvyyttä muistissa helpottaa sekä tarinan, että tarinan esittäjän kiinnostavuus. Kansanrunoutta pidetään hedelmällisenä perinnevarastona, luomiskyvyn ja hengenperinnön aarreaittana. Tätä aarreaittaa voidaan kuvailla kuitenkin myös stereotyyppiseksi ja kaavamaiseksi. Sekä suullinen perinne että tavat ja uskomukset ovat tiedostamattomien mallien tai selvien ihanteiden mukaisia. (Virtanen 1991, 24-30, 35-36.)

Hindulainen yhteiskunta on jakaantunut ylempään ja alempaan kerrokseen. Syy tähän löytyy hierarkkisesta yhteiskuntarakenteesta. Kirjalliseen eli niin sanottuun sanskriittiseen hindulaisuuteen kuuluvat luonteenomaisesti suurien jumalien, kuten Vishnun ja Shivan palvonen, *karmaan* ja *dharmaan* uskominen, nojaaminen kahteen pyhään tekstiin *Ramayanaan* ja *Mahabharataan*, brahmiinien kunnioitus sekä jokien, keskeisten pyhiinvaelluskohteiden sekä lehmien pitäminen pyhänä. Alempi kerros ei niinkään tukeudu sanskriittiseen hindulaisuuteen vaan kansanperinteisiin. Pyhiä sanskriittisä tekstejä on käännetty myös kansankielisiksi, mutta niitä on saatettu versioida siten, että kylien pienten jumalien statusta on nostettu isojen jumalien sijaan. (Fuller 2004, 24-26.)

Ei varmaankaan ole päivää jolloin jossain päin Kathmandun laaksoa ei olisi pyhää juhlaa. Juhlat ovat huomattava osa newareiden elämää. Yleensä maanviljelykastiin kuuluvien juhlat ovat sidoksissa satokalenteriin; peltojen valmistelu, sadon seuranta, kylväminen ja sadonkorjuu. Muut juhlat liittyvät kuun vaiheisiin; kuunpimennykset ja vuoden ajanvaihtelut

sekä myös kuuhun liittyvät mytologiset tapahtumat; syntymät, teot, jumalten kunnioittaminen sekä pyhimykset. Oman juhlansa ovat saaneet myös vanhemmat ja esi-isät, lehmä, koira, sammakko sekä käärme. Juhliin saattaa liittyä paasto, katumusharjoitus, valvominen, rituaalikylpyjä, valojen vannomista, pyhien pylväiden pystyttämistä, pukuihin pukeutumista, naamiotansseja, uhkapelejä sekä jumalkuvien esittelemistä. Jumalille tarjotaan lahjoja, uhrilahjoja, lamppujen valoa tai pyhien tekstien lukemista. Juhliin kuuluu yleensä myös *bhajana,* eli miesten soittaman perinteinen hengellinen musiikki. (Slusser 1982, 138, 219.)

3. Kenttämatkakohteena Nepal

Tein aineistonkeruumatkan Nepaliin loppukesästä 2015 monsuunisateiden aikaan. Asetuin Kathmandun laakson newarikylän, Khokanan, laidalle. Kyseessä on sama kylä, jossa olin asunut myös edellisellä Nepalin käynnilläni. Palasin maahan, jonka myrskyisät viime vuodet eivät olleet osoittaneet laantumisen merkkejä. Saman vuoden huhtikuun ja toukokuun tuhoisat maanjäristykset olivat asettaneet maan suuren haasteen eteen (Petterson 2015). Annan seuraavassa yleiskuvauksen Nepalista, sen kansasta ja yhteiskunnasta. Jotta tutkimuskohteeni tausta ja ympäristö avautuisivat paremmin, käsittelen tarkemmin sitä historian vaihetta Nepalissa, jolloin dyo khala syntyi. Käsittelen myös newarien etnistä ryhmää, uskontoa, kastijärjestelmää, erityisesti Khokanan kylän *Jyapu*–kastia sekä Kathmandun laaksoa ja Khokanaa.

3.1 Hiljalleen kehittyvä maa

Vuonna 2008 tasavallaksi julistettua Nepalia pidetään yleisesti pienenä maana, koska se on kahden valtavan valtion puristuksessa (Pandey 2010, ix). Tämä 27 797 000 (WHO 2015) asukkaan sisämaa jakaa rajan idässä, etelässä ja lännessä Intian kanssa sekä pohjoisessa Kiinan kanssa. Sillä on kolme selkeää maantieteellistä vyöhykettä; vuoristo, keski-kukkulat sekä tasanko. Se on monikielinen ja usean eri kulttuurin valtio. Nepalissa puhutaan peräti 92 eri kieltä. Niistä isoimmat kieliryhmät ovat Nepali (49%), Maithili (12%) sekä Bhojpuri (8%). Työtä tekevästä väestöstä 91% työskentelee maatalouden parissa. Maaseutua piinaavat viljelyalueiden puute. Elinolot maaseudulla ovatkin paljon vaatimattomammat kuin

urbaaneilla alueilla. Käytössä olevan maan tuotto ei kata koko ajan kasvussa olevan väestön tarpeita. Köyhyysrajan alapuolella olevien ihmisten määrä kasvaa koko ajan, johtuen lähinnä työttömyydestä. Työpaikkojen määrän kasvu ei pysy väestönkasvun vauhdissa. Korkean syntyvyyden aiheuttaman liikakansoituksen lisäksi Nepalin väestötieteellisiä ongelmia ovat hallitsematon urbanisoituminen, alhainen luku- ja kirjoitustaito, aliravitsemus sekä asumisolosuhteet. (Bhattarai & Conway 2010, 1-3, 25, 31-32.)

Nepal alkoi hahmottumaan, kun ruhtinaskunta Gorkhan Shah –monarkian Rana-suku alkoi sotilaallisin voimin yhdistää nykyisen valtion alueilla olevia yli 50 pientä ruhtinaskuntaa 1700-luvun puolessa välissä. 1854 kirjoitettiin ensimmäiset nepalilaiset lakipykälät, jotka tällöin pohjasivat yläkastisten miesten arvomaailmaan. Rana-dynastia hallitsi Nepalia aina vuoteen 1951 asti. Tämän jälkeen Nepal avautui ulkomaailmalle ja alkoi saada muualta yhteiskunnallisia ja poliittisia vaikutteita. (Kramer 2010, 45.)

Joulukuun 1960 vallankumous päätti puoliparlamentaarisen järjestelmän, jossa monarkia ja puolueet yhdessä johtivat maata. Puoluepolitiikka koki uuden elpymisen vuonna 1990 jolloin monipuoluejärjestelmä kehitettiin. Lopulta 238 vuotta kestänyt monarkia lakkautettiin ja Nepal sai vuonna 2008 järjestettyä ensimmäisen perustuslakia säätävän kokouksen, jonka jäsenet kansa oli valinnut äänestämällä. Nepalin matka demokratiaan on ollut pitkä ja sen aikana maa on kokenut mm. maoistipuolueen kymmenen vuotisen aseellisen kapinan hallitusta vastaan, jonka pyrkimyksenä oli perustaa kansantasavalta. (Baral 2012, 3-6.)

3.2 Kulttuuria vaalivat Mallat

Kuten myöhemmin tässä tutkimuksessa tarkemmin selvitän, dyo khala on syntynyt jo paljon aiemmin ennen kuin Shah–monarkia Gorkhasta alkoi hahmottelemaan yhtenäistä Nepalia. Se tapahtui keskiajalla. Leo E. Rosen ja John T. Scholzin (1980, 12-13) mukaan Nepalin keskiaika tarkoittaa Malla-kuninkaiden dynastian aikaa 1000-luvulta 1700-luvulle. Ei ole varmaa tietoa siitä, mistä Mallat tulivat, mutta todennäköisimpänä pidetään, että he saapuivat aikaisempien hallitsijoiden tapaan Intiasta. He olivat yläkastisia hinduja ja nojasivat tiukasti brahmaanisiin periaatteisiin, jonka mukana tulivat ensimmäiset lait ja

sosiaaliset säännöt. Tämä tarkoitti käytännössä jāteja, kasteja, joihin siihen asti pääasiassa buddhalaiset newarit jaettiin. Täten sekä newareiden alakastiset hindut että kaikki muutkin uskontokuntien kannattajat alkoivat asteittain omaksua yläkastisten hindujen rituaaleja ja ideologiaa.

Malla–dynastia kehitti Kathmandun laaksoa infrastruktuurin lisäksi myös kulttuurisesti. He rakennuttivat temppeleitä, luostareita, niin hindulaisia kuin buddhalaisia patsaita, vesisäiliöitä, lähteitä sekä majataloja. He myös elvyttivät ja paransivat vanhoja, jumalten kunniaksi järjestettyjä juhlia sekä aloittivat uusia. Mallojen aikana myös kirjallinen kulttuuri kukoisti. Kirjoitettiin ja kopioitii, enimmäkseen buddhalaista ja tantristisia tekstejä. Näiden jälkeen tulivat käsikirjoitukset astrologian, astronomian, kielen, kirjallisuuden, näytelmien, mytologioiden, historian ja lääketieteen aloilta. Ylemmät luokat synnyttivät runoutta, musiikkia sekä tanssinäytelmiä. Sthitimalla–kuninkaan aikana newarinkieli nousi valta-asemaan sanskriitin tilalle. (Slusser 1982, 74.)

Malla–suku hallitsi pääasiassa Keski-Nepalia ja nykyisen Nepalin valtion alueilla oli edelleen paljon eri hallitsijoita ja jokaisella oli hallittavanaan oma alue. Välillä alueet sotivat ja välillä hakivat toisistaan liittolaisia. Vaikka Kathmandun laakson ulkopuolella hallitseva Karnalin kuningaskunta olikin levittäytynyt joka suuntaan ja oli vahvempi kuin itse laakson kuningaskunta, eivät he tai muutkaan kuningaskunnat väittäneet olevansa Nepalin hallitsijoita. Keski-Nepalin alueen hallitsijat pitivät kunnia-asiana, että saivat hallita juuri tätä aluetta ja nykyään Kathmandun laaksoksi kutsuttavaa aluetta alettiin kutsua Nepaliksi. 1300-luvun loppupuolella Sthitimallan hallitsessa, Nepal koki useita ulkopuolisia hyökkäyksiä, eivätkä hallitsijat pystyneet saamaan aikaan rauhaa ja järjestystä. Hyökkäyksen takana oli Bengalin muslimisulttaani Shams-ud-din. Hän jätti jälkeensä suunnattoman hävityksen. Taisteluista sisuuntunut Sthitimalla osoittautui kuitenkin vahvaksi ja edistyksellisesti hallitsijaksi ja hänen aikanaan Nepalin historia sai uuden suunnan. Hän vahvisti aiemmin heikkoa keskushallintoa ja käynnisti diplomaattisuhteet Kiinaan. Sthitimallan hallitsijakauden lopulla kansa eli rauhassa ja onnellisena. Häntä pidetään talouden ja yhteiskunnan suurena uudistajana. Myös seuraavat hallitsijat, Sithitimallan poika ja pojan poika Jyotimalla ja Yaksamalla olivat aikaansaavia kuninkaita. He edistivät taiteen

ja uskonnon kehitystä sekä vahvistivat ja laajensivat kuningaskuntaa. (Vajracarya 1989, 79-81, 83-87.)

Yaksamallan viekas ja kunnianhimoinen poika, Kuningas Ratnamalla julisti Kantipurin pääkaupungiksi hallittuaan sitä vuodesta 1448 saakka kukistettuaan aiemmat hallitsijat mahāpātrasit. Se kehittyi paljon kulttuurisesti kilpaillessaan kahden muun Kathmandun laakson itsenäisen kuningaskunnan Bhaktapurin ja Lalitpurin kanssa. Ratnamalla kuoli vuonna 1520 ja seuraajana oli hänen poikansa Suryamalla. Tämän jälkeen valtaan astui Narendramalla, joka tunnetaan myös nimellä Amaramalla. Amaramalla kehitti Kantipuria valtavasti. Hän sopi rauhansopimuksen Bhaktapurin, Lalitpurin sekä Dolahkhan kuningaskuntien kanssa vuonna 1548. Amaramallan seuraajana toimi Mahenrdamalla. (Vajracarya 1989, 87-88). Amaramallan arvioitu hallitsemisaika olivat vuodet 1529-1560 (Slusser 1982, 400). Kerron myöhemmin luvussa viisi dyo khalan ajatuksista ryhmän perustamisesti. Amaramallaa arvostetaan dyo khalan keskuudessa:

> *Kuningas Amaramalla oli erittäin hyvä kuningas. Hän näki unta esityksistä. Amaramalla ajatteli, että tämä uni pitää toteuttaa. Joten hän loi näytelmän. Hän loi jumalten näytelmän.*
>
> - Himal, naamiotanssija

3.3 Levoton yhteiskunta

Jos palaamme nykypäivään, voimme todeta, että Nepalin värikkäät historian vaiheet eivät rajoitu pelkästään Malla- ja Rana-dynastioiden aikaan. Helsingin sanomien (2015) mukaan perustuslain aikaansaamista edelsi poliittinen sekasorto 1990-luvulta asti. Nepalin poliittiset ryhmät ovat kiistelleet perustuslain sananmuodoista vuodesta 2007 asti, jolloin hindumonarkia syrjäytettiin. Seitsemän viime vuoden aikana Nepalissa on ollut väliaikainen perustuslaki. Kiistely uudesta perustuslaista lamaannutti päätöksenteon niin pahasti, että sen on sanottu haitanneen pelastustöitä kevään 2015 maanjäristyksissä, jossa kuoli yli 9000 ihmistä. Lopulta valtio pääsi sopuun ja uusi perustuslaki julkistettiin syyskuussa 2015. Sen mukaan Nepal on sekulaarinen demokraattinen liittotasavalta. Etenkin Etelä- ja Länsi-

Nepalin vähemmistökansat ovat vastustaneet perustuslakia, koska eivät saaneet haluamiansa hallintoalueita. (Paakkanen 2015.)

Syyskuussa alkaneiden uuden perustuslain vastaisten mielenosoitusten takia Nepal kärsii pahasta lääke-, polttoaine- ja kaasupulasta. Madheseihin kuuluvat etniset ryhmät ovat tukkineet Intian ja Nepalin välisen kulkureitin ja tästä johtuen suuresti isosta naapurimaastaan riippuvainen Nepal on ajautunut kriisiin. Nepalin hallitus syyttää myös Intiaa kostamalla sille epämieluisan perustuslain julkaisemisen kauppasaarrolla. Nepalin pääministerin, KP Sherma Olin mukaan seuraukset voivat olla jopa monta kertaa pahemmat kuin maanjäristyksessä. (The Himalayan Times 2015.)

3.4 Kastit näkyvänä ulottuvuutena

Nepalin keskiajalla muotoutunut kastijärjestelmä jakaa yhteiskunnan neljään väestöluokkaan, *jāteihin*: *brahmaanit* (papisto ja oppineet), *chhetrit* tai *kshatriya* (hallitsijat ja soturit), *vaisyat* (kauppiaat) sekä *sudrat* (maanviljelijät, työläiset ja käsityöläiset). On olemassa myös viides jāti, ”koskemattomat,” jotka ovat sosiaalisesti saastuneiden ryhmä ja heitä kutsutaan *harijaneiksi*. Kastijärjestelmässä kastiluokan jäsenyys on Nepalissa pysyvä, periytyvä ja endogaaminen eli sisäryhmäavioliittoinen. Kaupunkialuilla tämä järjestelmä ei kuitenkaan vaikuta enää niin vahvasti. Esimerkiksi sosioekonominen asema ei välttämättä enää kulje käsi kädessä kastijaon kanssa. (Bhattarai & Conway 2010, 25.)

Monikastisissa kylissä jako kastien välillä on enemmän tai vähemmän selkeä. Talot ovat yleensä jaettu kastien tai alakastien mukaan. Myös kokoontumispaikat, kaivot, ruokailupaikat ovat identifioitu kastien mukaan. Alakastiset eivät saa ”saastuttaa” paikkoja, joissa yläkastiset ihmiset käyvät. (Fuller 2004, 13). Jos kylän on rakennettu mäen päälle, yläkastiset asuvat omassa osassaan kukkulan huipulla ja alempi kastiset alempana rinteessä. Kastittomat asuvat kaikkein alempana. Poikkeuksena voi olla esimerkiksi *majhi,* kalastajakasti, jonka on luonnollista asua alimpana rinteessä ja täten lähimpänä jokea. Eräässä kylässä majhit olivat vielä huonommassa asemassa kuin kastittomien, koska vesi oli saastunut ja kuivunut lähimmässä joessa, jolloin heidän elinkeinonsa oli loppunut ja

ongelmat ja vähäosaisuus kasvaneet. Tämä on hyvä esimerkki poikkeuksista, joissa ylempikastisilla voi olla kovemmat oltavat kuin alempikastisilla ja toisinpäin. Fullerin mukaan tilantessa, jossa kuitenkin eri kastisten pitää ruokailla samassa paikassa, esimerkiksi hääjuhlissa, ruokapaikat ovat ennalta jaettuja ja tarjoilu tapahtuu erikseen. Kaikki ihmiset tietävät toistensa *jātin*. Vaikka vieras ihminen saapuisikin kylään, ei hänen kastinsa jää pitkäksi aikaa salaisuudeksi. Sen pystyy toteamaan pukeutumisesta, puhetavasta ja jopa kävelytyylistä. Kastijärjestelmä ei siis ole abstrakti, näkymätön sosiaalinen rakenne, vaan se on näkyvä ulottuvuus jokapäiväisessä elämässä. Se on vahva osa jokaisen ihmisen sosiaalista ja henkilökohtaista identiteettiä. (Mts. 13.)

3.5 Newarit – Nepalin asukkaat

Nepalin väestö muodostuu useista eri etnisistä ryhmistä, jotka ovat hajaantuneet ympäri maata. Isoimmat etniset ryhmät ovat *chhetrit* (16%), Keskikukkula-alueiden *brahmaanit* (13%) sekä *magarit* (7%). Kirjava etnisyys on perua kansojen liikehdinnästä, tiibetiläis-burmalaisten pohjoisesta ja indo-arjalaisten etelästä sekä näiden etnisyyksien sekoittumisesta. (Bhattarai & Conway 2010, 19.) Newari-sanan etymologinen merkitys on ”Nepalin asukkaat” (Regmi 1960, 25). Pääasiassa Kathmandun laaksossa asustavia newareita pidetään joskus alueen alkuperäisinä asukkaina. He kuuluvat suuren indo-arjalaiseen kansaan, mutta samalla heillä on selkeästi erottuva ja omanlaisensa kulttuuri. Newarikieli kuuluu tiibetiläis-burmalaiseen kielisukuun. Newarit koostuvat yli 30:stä alakastiryhmästä, jotka ovat hierarkkisesti järjestäytyneet puhtaan ja epäpuhtaan kriteerien perusteella. Newarien vivahteikas uskonto ja sen rituaalit eli *pujat* sekä epätavallisen monimutkainen yhteiskunta perustuvat sukulaisuus-, avioliitto-, linjasuku, - sekä kastijärjestelmään, sukujen kesken jaettuun valtaan ja paikallisinstituutioihin sekä näiden lisäksi tarkoin määrättyyn, moninaiseen *guthi*-järjestelmään. *Guthit* ja niiden jäsenet muodostavat rungon, jonka päävastuu on *pujien* järjestämisessä. (Toffin 2008, 2,7.) *Guthin* jäsenyys periytyy isältä pojalle taaten näin ryhmän jatkuvuuden. He omistavat maata, jonka tuotoilla *guthi* järjestää *pujat* ja ruokailut niiden yhteydessä. (Allen 1996, 212.)

Newareiden yhteiskunnan tutkimuksessa on jo pitkään keskitytty kastijärjestelmään. Historian kirjojen mukaan kuningas Sthitirājamalla (1382-1395) julkaisi 15. helmikuuta 1395,

kuusi kuukautta ennen kuolemaansa, koodiston, jossa määritellään yhteiskuntarakenne sekä elinkeinoelämän ammatit ja ritualistiset asemat. Kastijärjestelmä oli toki ollut olemassa jo ennen tätä. Kastijärjestelmä on erittäin monimutkainen ja monimerkityksellinen. Tutkijoilla onkin eriäviä käsityksiä kastijärjestelmästä. Näyttäisi, että newareiden hierarkkinen ideologia nojaa endogaamisiin, eli sisäryhmäisiin, avioliittoihin. On kuitenkin välillä epäselvää, millä tasolla kukin hierarkiassa on. Kasti-ideologialla on newareista niin luja ote, että endogaamiset ryhmät väittävät usein kuuluvansa korkeampaan hierarkkiseen asemaan, kuin mitä ulkopuoliset arvioisivat. (Malla 1996, 57-60.) Syntymässä saatujen kastien välillä liikkuminen on hankalaa, jollei mahdotonta. Newareiden kastijärjestelmässä jokaiselle kastille on osoitettu oma perinteinen ammatti ja sille ominainen sukunimi. Esimerkiksi newareiden suurimman kastin, *jyapun*, tyypillisimmät sukunimet ovat esimerkiksi Maharjan, Dangol, Suwal, Duwal, Sapu ja Kabhuja. Tämän tyylinen järjestelmä, jossa kaikki loksahtavat kohdalleen, kasti, ammatti ja sukunimi on kuitenkin vain ideaali. (Quigley 1996, 69-71.)

Newarit jakautuvat 26 alakastiin. Jokaisella ryhmällä on oma nimensä, perimä ja perinteinen ammatti. Alakastin koko, sisäinen järjestys ja asuinpaikka eroavat toisistaan suuresti. (Rosser 1966, 83-84.) *Jyaput* ovat newareihin kuuluva maanviljelijäkasti. Se on newareiden isoin alakasti jopa siinä määrin, että siitä voidaan puhua newareiden yhteiskunnan selkärankana. *Jyapuille* ei voida määrittää selkeää uskontoa, hindulaisuutta tai buddhalaisuutta, vaan he liikkuvat sulavasti näiden kahden välillä. (Toffin 2008, 2, 7-8.)

3.6 Kathmandun laakso ja Khokanan aikakone

Katmandun laakso on Nepalin vanhin astutusalue. Laaksosta kehitettiin asuinalue kuivattamalla järvi vuosien 625 ekr.–100 ekr. Kirat–hallitsijan aikana. Licchavi–hallitsijan aikaan 600-luvulla se kehittyi tiheästi asutetuksi alueeksi. Asutuskeskittymä syntyi, koska paikasta oli hyvä tehdä kauppaa sekä Tiibetin Lhasaan, että Intiaan. Ympärillä olevat vuoret tarjosivat suojaa hyökkääjiä vastaan. Paikka oli myös uskonnollisen symboliikan kannalta tärkeä, koska siellä virtasi kaksi pyhää jokea, Bagmati ja Bishnumati. Lopulta laaksoon kasvoi kolme asutuskeskittymää, Kathmandu, Lalitpur sekä Bhaktapur. Rana-hallitsijat rakensivat vuosien 1846–1950 välisenä aikana palatsinsa näiden kolmen

asutuskeskittymien jokien varsiin. Palatsit rohkaisivat asutuksia parantamaan olojaan sähkön, juomaveden, tieverkoston ja työllisyyden avulla. Täten pikku hiljaa Kathmandun laakso alkoi kehittyä ja muuttoliike maaseudulta kaupunkiin kasvoi. Väestönlaskennassa 1952-54 vain 2,8% Nepalin väestöstä eli urbaaneissa ympäristöissä ja tästä ryhmästä 75% asui nimenomaan Kathmandun laaksossa. Laaksosta tuli rikas kulttuuriperintökohde, jossa sijaitsee palatseja, monumentteja, pyhiä vesialueita ja temppeleitä, luostareita sekä kauniisti koristeltuja yleisiä kaivoja. Tänä päivänä sieltä löytyy viisi UNESCO:n maailmanperintökohdetta: Pashupatinathin temppeli, Bouddhanathin buddhalainen stupa, Swayambhunathin luostari, Basantapurin palatsialue sekä Patanin kaupunki. Vuoden 2001 väestönlaskennan mukaan 14,2% Nepalin väestöstä asui kaupungeissa ja näistä yli 60% Kathmandun laaksossa; lähes kaksi ja puoli miljoonaa ihmistä. Merkkejä laakson ylikansoituksesta on nähtävissä; pienet tonttitilat, slummiutuminen, köyhyys, puhtaan juomaveden puute, jätteiden käsittelyn puute, saasteet, ympäristön vaarantuminen sekä seismologinen haavoittuvuus. (Bhattarai & Conway 2010, 29-30, 264.)

Khokana on Lalitpurin alueella, Keski-Nepalissa sijaitseva 4927 (2001) asukkaan kylä. Noin kahdeksan kilometrin päässä maan pääkaupungista Kathmandusta sijaitsevan kylän tiilitalot henkivät keskiaikaa ja Khokanaa sanotaankin eläväksi museoksi. Khokana onkin ehdokkaana UNESCOn maailmanperintökohteeksi. Kylän leveän pääkadun näkymää hallitsee suuri, kolmekerroksinen äitijumalattaren Rudrayanin temppeli. Temppeli on poikkeuksellisen suuri suhteutettuna kylän kokoon. Temppelin lisäksi tämä newarikylä tunnetaan sinappiöljystä ja sen epätavallisesta sadonkorjuumenetelmästä, jossa painavalla puuparrulla murskataan sinapinsiemeniä öljyksi. Öljyä käytetään ruuanlaitossa tai terapeuttisena hierontaöljynä. Khokanan pääelinkeino on maanviljely. (Ghimire 2013, 7-8.)

Oman kenttämatkani aikana totesin, että Khokanan kylään kävellessä voi todellakin kuvitella päässeensä aikamatkalle keskiaikaan. Satoja vuosia vanhat talot, lähteet ja kadut luovat ainutlaatuisen tunnelman kylään. Rakennukset on rakennettu tiheästi toistensa viereen. Khokanaa ympäröivät pellot ja pengerviljelmät. Khokana on vahvasti edelleen agraarinen yhteisö. Informanttini Nabin Dangolin mukaan ylhäältä päin katsottuna selviää, että kadut ovat rakennettu kylän keskelle hakaristin muotoon. Hakaristi on hindulaisuudessa ja buddhalaisuudessa pyhä hyvän onnen ja auringon symboli (Stutley 1985, 139.) Nabin kuvailee, että tämä rakenne on arkkitehtuurisesti paras. Hän luettelee muitakin hyviä piirteitä arkkitehtuurissa. Khokanan kylään kuljetaan vesialtaan vierestä. Kylään on kulkutie

jokaisesta ilmansuunnasta etelää lukuun ottamatta. Pohjoisen ja idän katsotaan olevan hyviä suuntia, joten eteläinen kulkutie on tukittu, ettei hyvä energia pääse valumaan sieltä pois. Nabinin mukaan kylä on rakennettu vāstu shāstra-ajattelun periaatteella. Hindulainen perinteinen arkkitehtuurityyli vāstu shāstra tarkoittaa suomennettuna arkkitehtuurin tiedettä (Shukla 1993, 4.)

Kuva 1. Khokanan kylä aamusumussa.

4. Tutkimusprosessi

Päätettyäni tehdä tutkielmani dyo pyākhamista otin yhteyttä khokanalaisiin ystäviini. Tunnustelin aiheen järkevyyttä ja sain positiivista palautetta. Huomasin tosin jo tässä vaiheessa, että kovin monella ystävälläni ei ole tarkkoja tietoja dyo khalan taustasta. En varsinaisesti pystynyt tekemään taustatutkimusta aiheesta Suomesta käsin, koska itsekin tiesin aiheesta niin vähän. Loppujen lopuksi kaikki ne tiedon rippeet mitkä sain, kannustivat minua kuitenkin jatkamaan tämän aiheen parissa ja hakeutumaan uudelleen Khokanaan ja tutkimuskentälle. Kuitenkin lentolippujen oston aikaan kantautui Nepalista uutisia, joiden vuoksi jouduin pohtimaan valintaani uudestaan.

“Suru ja epätoivo valtasivat Nepalin”, ”Nepalissa tuhansia kuolleita” ja ”Kauhu palasi Nepaliin (Mykkänen 2015; Helsingin Sanomat 2015 & Aittokoski 2015).” Näin otsikoi Helsingin Sanomat huhti-toukokuuna 2015 valtavan maanjäristyksen ja sen voimakkaimman jälkijäristyksen aikaan. Jo vuonna 2012 Nepalissa ollessani kuulin, että Nepaliin tulee iso maanjäristys noin joka 75. vuosi ja jo tuolloin se oli kolme vuotta myöhässä. Nyt arvasin, että ennustus oli käynyt toteen ja Nepalia oli kohdannut se, mitä eniten pelättiin. Päällimmäisenä oli huoli tutuista, mutta jouduin myös pohtimaan uudelleen tutkimusaihettani. Olin kuullut, että noin 80% Khokanan rakennuksista oli vaurioitunut ja 10 ihmistä oli kuollut. Kylän tunnelmista en saanut selkeää kuvaa. Tuntui, että tutkimukseni olisi turhaa kaiken tämän rinnalla. Khokanan kylän kulttuuriperinteestä kertominen suomalaiselle opiskelijalle voisi tuntua maanjäristyksen jälkeen ihmisistä toissijaiselta. Jouduin myös pohtimaan, olisiko Nepal ylipäätänsä turvallinen jälkijäristyksien ja romahtamaisillaan olevien talojen takia. Olisiko lentokenttä ylipäätänsä auki ja päästettäisiinkö turisteja maahan? Alkaisivatko kulkutaudit leviämään? Sain kuitenkin rohkaisuja nepalilaisilta tutuiltani, että varmasti tutkimukseni olisi edelleen yhtä tärkeä, jopa tärkeämpi nyt kun osa kulttuuriperinteestä katosi maanjäristyksen tuhotessa rakennuksia. Kulttuuriperinteen tallentamisen tärkeys korostuisi jälleen. Päätin pysyä suunnitelmassani ja lähteä, vaikka päässäni pyöri erään nepalilaisen ystäväni tokaisu ”*You have to be brave if you come here.*”

4.1. Etnografinen tutkimus

Clifford Geertz (1973, 12-13,16) kuvailee etnografiaa *tiheäksi kuvaukseksi*. Kulttuuri on hänen mukaansa kaikille yhteinen samalla tavalla kuin ymmärryskin on. Esimerkiksi silmän isku sisältää merkityksiä, jotka ovat paljon suurempia kuin vain se fyysinen toiminto, joka se todellisuudessa on. Kulttuuri on symbolinen järjestelmä, joka rakentuu sosiaalisesti. Etnografian tavoitteena on löytää merkityksiä näille ilmiöille. Kaukaisissa kohteissakaan ei kuitenkaan ole tarkoituksena jäljitellä ilmiötä tai tulla alkuperäisasukkaan kaltaiseksi. Tarkoituksena on kuvailla niitä paikallisia ilmiöitä ja vähentää niiden ympärillä vallitsevaa arvoituksellisuutta.

Metsämuurosen mukaan etnografia (ethnography) sanana tarkoittaa ihmisistä kirjoittamista. Etnografian tarkoituksena on havainnoinnin avulla ymmärtää ja analyyttisesti kuvata

tutkittavaa yhteisöä ja ihmisryhmää. Hän jatkaa Atkinsonin ja Hammersleyn (2000, 248) sanoin: etnografinen tutkimus on hankala määritellä. Atkinson ja Hammersley ovatkin esittäneet, että etnografinen tutkimus pitää sisällään ainakin yhden seuraavista ominaisuuksista: 1) luja halu tutkia perusteellisesti tietyn sosiaalisen ilmiön luonnetta ennemmin kuin muodostaa hypoteeseja niistä, 2) pyrkimys tai taipumus työskennellä ”ei-strukturoidun” aineiston kanssa, eli sellaisen aineiston jota ei koodata suljettujen analyyttisten kategorioiden mukaan, 3) tutkitaan pientä määrää tapauksia, mahdollisesti vain yhtä, 4) aineiston analyysissä on kyse julki tuodun selvityksen inhimillisen käyttäytymisen merkityksestä ja funktiosta. (Metsämuuronen 2005, 207-208.)

Etnografia tarkoittaa antropologista tutkimustekstiä tai tutkimusmenetelmää. Se on havainnoinnin muoto, joka tapahtuu kokonaan sosiaalisen todellisuuden luonnollisissa tilanteissa. Etnografisella kuvauksella on tarkoitus kuvata ja ymmärtää eri sosiaalisia käytäntöjä. (Eskola & Suoranta 1998, 104,106.) Etnografia kuvaa toimintaa tutkittavan jokapäiväisessä elämässä vastakohtana tutkijan järjestämälle kokeelliselle asetelmalle. Tutkija viettää tutkittavien parissa kohtalaisen pitkän ajanjakson. Tutkimusaineisto kerätään useista eri lähteistä, mutta havainnon eri muodot sekä keskustelut ja haastattelut pysyvät pääasiallisena aineistona. Tutkimuksen kohteen voi olla ainoastaan yksi tilanne tai ryhmän toiminta. Analyysivaiheessa tarkastellaan sen sisältämiä merkityksiä ja ihmisen toiminnan motiiveja tai tavoitteita. Tutkimuksen tulokset esitetään kirjallisesti (Syrjälä & Numminen 1988, 25-26; Hammersley 1990, 1-2; Atkinson & Hammersley 1994, 248, Eskolan & Suorannan 1998, 107, mukaan.)

Kentällä ollessaan tutkimuksen tekijä pyrkii ymmärtämään tapahtumien merkitystä osallisten omasta näkökulmasta. Tutkija nauhoittaa tai tarkkailee tilanteita, haastattelee ja keskustelee tutkittavien kanssa. Tutkija pyrkii siis monella eri tavalla saamaan tietoa tutkittavasta ilmiöstä. Etnografinen tutkimus sisältää jatkuvasti uusia käänteitä ja oivalluksia ja on parhaimmillaan luova ja pitkäjänteinen. Etnografinen prosessi alkaa valmistautumisesta ja useimmiten melko suurpiirteisen suunnitelman pohjan laatimisesta. Kentälle päästyään tutkija on tehnyt tutkimussuunnitelman sekä aikataulun. Yleensä etnografiseksi aineistoksi luetaan kaikki se materiaali, jonka tutkija on tutkimuspunnerruksensa aikana kentältä kerännyt. Aineiston keruun jälkeen alkaa aineiston käsittely, muokkaus, lukeminen ja

uudelleen kirjoittaminen. Samalla tutkija tutustuu metodologiaan ja rakentaa teoriataustaa. Tutkija alkaa varsinaisen tutkimuksen työstämisen; analysoi ja tulkitsee tuottaakseen valmiin raportin. (Syrjälä 1994, 68, 81-84.)

4.2 Aineiston keruu

Asuin tutkimuksen teon aikana newariperheessä, Khokanan kylän rajoilla. Vaikka alati laajentuva Kathmandu lähenee koko ajan Khokanan kylää, on paikka silti säästynyt suurimmilta osin kaupungistumiselta. Täytin päiväni oleilemalla Khokanassa, lähikylissä tai Khokanasta kotoisin olevien ihmisten kanssa. Majapaikkani perheenjäsenistä kukaan ei kuulunut dyo khalaan, enkä varsinaisesti viettänyt vapaa-aikaani sen jäsenten parissa. Kutsun silti tutkimustani etnografiseksi tutkimukseksi, koska olin joka hetki Khokanan kulttuurin vaikutuspiirissä. Kirjoitin ylös tutkimuspäiväkirjaani havaintoja ja ajatuksiani tutkimuksen kuluessa.

Alusta alkaen oli selvää, että valitsen haastattelun aineistonkeruumenetelmäksi havainnoinnin lisäksi. Tein ennen haastattelujen aloittamista taustatyötä, mutta en osannut tehdä tarkkoja, suoraan maaliin osuvia kysymyksiä. Tarvitsin vapaampaa keskustelua, jossa oli mahdollisuus vapaaseen puheeseen ja jatkokysymyksiin. Haastateltavien luku- ja kirjoitustaito ei myöskään ollut varmaa, joten oli selvä, että lomakehaastattelu ei olisi ollut mahdollinen.

Haastattelut olivat teemahaastatteluja. Tallensin haastattelut digitaaliselle nauhurille. Haastattelutilanteissa minulla oli mukana ystäväni Nabin Dangol, joka toimi tulkkina. Haastattelupaikat ja –tilanteet valitsivat pääasiassa haastateltavat. Tein kuusi yksilöhaastattelua sekä yhden parihaastattelun. Haastateltavia oli siis yhteensä kahdeksan. Jätin yhden haastattelun pois aineiston analyysivaiheessa, jolloin jäljelle jäi seitsemän haastateltavaa. Jätin haastattelun pois, koska haastattelijan ja haastateltavan vastuut ja ehdot sekä anonymiteettisyyden määritelmä jäi haastattelutilanteessa epäselväksi. Haastattelu itsessään oli sisällöllisesti hyvä. Tilanne tuli kuitenkin yllättäen, heti edellisen haastattelun perään. Tämä haastattelu alkoi oikeastaan ennen kuin olin itse ehtinyt

selvittämään mistä haastattelussa itse asiassa on kyse. Lopulta haastattelu loppui haastateltavan halusta yhtä äkisti kuin se oli alkanutkin, jolloin hyvin nopeasti ehdimme käymään läpi esimerkiksi anonymiteettisyyteen liittyviä asioita. Tilanne jäi minulle ja varmasti myös haastateltavalle epäselväksi. Katsoin, että sekä haastateltavan että maisterintutkielmani kannalta on parempi, että jätin haastattelun pois.

4.3 Haastattelutilanteet

Perusperiaate haastattelussa on hyvin yksinkertainen. Jos haluamme saada selville, mitä jollakin on mielessään, miksi emme kysyisi sitä? Haastattelu on eräänlaista keskustelua, joka tapahtuu tutkijan johdolla. Yksinkertaistettuna haastattelu on tilanne, jossa henkilö (haastattelija) esittää erilaisia kysymyksiä toiselle henkilölle (haastateltava). Haastattelulle on vuorovaikutustilanteessa tyypillistä se, että se on 1) ennalta laadittu, 2) haastattelijan aloittama, 3) haastattelija joutuu usein kannustamaan ja pitämään haastattelua elossa, 4) haastattelija tuntee roolinsa ja haastateltava omaksuu sen, 5) haastateltavan on luotettava, että hänen haastattelussa kertomia asioitaan käsitellään asiallisesti ja luottamuksellisesti. (Hirsjärvi & Hurme 1980, 41, Eskolan & Suorannan 1998, 64 mukaan.)

Tein haastattelurungon valmiiksi ennen haastattelujen alkamista. Minulla oli siitä varmasti useita kymmeniä versioita. Ensimmäisen rungon tein jo ennen matkaa valmiiksi. Sitten saamani taustatiedon perusteella muokkasin kysymyksiä uudestaan. Sen jälkeen käytännössä jokaisen haastattelun jälkeen poistin kysymyksiä, jotka eivät toimineet toivotulla tavalla ja vastavuoroisesti lisäsin kysymyksiä, jotka olivat nousseet esiin. Kaikki haastatteluun suostuneet vastasivat kysymyksiin hyvin ja lukuun ottamatta haastattelua, jonka jätin tutkielmastani pois, olin haastattelutilanteisiin tyytyväinen. Haastattelut kestivät tunnista lähes neljään tuntiin. Kerroin haastattelun aluksi aina taustatiedot itsestäni ja tutkimuksestani sekä haastateltavan oikeuksista. Aihe tulisi esitellä kansantajuisesti jättäen turhat yksityiskohdat pois (Hirsjärvi & Hurme 2000, 86). Selitin, että olen suomalainen etnologian opiskelija, haastattelen heitä yliopiston opinnäytetyötä varten ja tutkimus kirjoitettaisiin suomeksi. Kuvailin etnologiaa lyhyesti tieteenalana. Kerroin haastateltaville, että käytän heistä peitenimiä ja täten takaan anonymiteetin. He saisivat keskeyttää haastattelun koska tahansa tai kieltäytyä vastaamasta johonkin tiettyyn kysymykseen.

Pyysin myös lupaa saada nauhoittaa haastattelu. Otin jokaisesta haastateltavasti luvan kanssa kuvan. En kuitenkaan käytä kuvia tässä tutkielmassa anonymiteetin takia. Tämän kerroin myös haastateltaville.

Haastattelussa ollaan suorassa kielellisessä vuorovaikutuksessa tutkittavan kanssa. Se luo mahdollisuuden hankkia tietoa itse tilanteessa. Ei-kielelliset vihjeet auttavat ymmärtämään vastauksia ja motiiveja niiden takana. Haastattelussa haastateltavalle annetaan mahdollisuus tuoda esiin ajatuksiaan vapaasti. Ihminen on tutkimuksessa merkityksiä muodostava ja aktiivinen taho. Menetelmä antaa aineistonkeruu tilanteissa mahdollisuuden syventää ja selventää vastauksia. Se antaa myös mahdollisuuden tutkia arkoja aiheita. (Hirsjärvi & Hurme 2000,34-35.) Vaikka haastateltavat vastasivatkin minulle vieraalla newarin kielellä, niin usein pystyin haastateltavan elekielestä ja puheenpainosta päättelemään minkälaisella tunnetasolla kunkin aiheen osalta liikutaan. Lisäkysymysten osuus haastattelusta oli merkittävä. Joskus haastattelurungossani ollut kysymys olikin itse asiassa ”lämmittelykysymys,” jonka oli tarkoitus johdattaa keskustelu tiettyyn suuntaan. Tämän ”lämmittelykysymyksen” vastauksesta riippui, mihin suuntaan haastattelua aloin ohjaamaan lisäkysymysten avulla. Haastattelujen kuluessa osasin ennakoida vastauksia paremmin, jolloin pystyin jo etukäteen miettimään lisäkysymyksiäni.

Haastateltavia kannattaa yksinkertaisesti hankkia niin monta kuin on välttämätöntä, että alkaa ymmärtämään asian tai ilmiön merkityksiä. Kohdejoukko vaikuttaa siihen, miten haastattelua käytetään ja ketä valitaan haastateltavaksi. Haastateltavien lukumäärää tulee harkita pitäen mielessä, että kvalitatiivisessa tutkimuksessa pyritään ymmärtämään jotain tapahtumaa syvällisemmin, saamaan tietoa jostakin paikallisesta ilmiöstä tai etsimään uusia teoreettisia näkemyksiä tapahtumiin tai ilmiöihin, eikä niinkään hankkia tilastollista yleistystä. Muutamaakin henkilöä haastattelemalla voidaan saada merkityksellistä tietoa. *Saturaatiosta* puhutaan, kun tarkoitetaan, että on saavutettu tila, jolloin uudet haastateltavat eivät anna enää olennaista uutta tietoa. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 58-60.) Haastatteluissani joidenkin aihealueiden kohdalla saturaatiopiste oli saavutettu jo muutaman haastattelun jälkeen, kun taas toisten aiheiden parissa olisi voinut jatkaa vieläkin pidempään. Koin kuitenkin, että seitsemän haastattelun ja kahdeksan haastateltavan jälkeen minulle oli tullut

tarpeeksi kattava kuva tutkimusaiheestani. Aineistoa oli kertynyt kohtuullinen, aikani puitteissa analysoitavissa oleva määrä.

Teemahaastattelun vahvuus on sen muodon avoimuus. Vastaaja pääsee puhumaan halutessaan hyvinkin vapaamuotoisesti. Toisaalta valmiiksi määrätyt teemat takaavat sen, että samat aiheet käydään läpi jokaisessa haastattelussa ainakin jossain muodossa. Teemahaastattelussa haastattelija on ennalta miettinyt haastattelun aihepiirit ja teema-alueet. Kysymykset eivät kuitenkaan ole muotoiltu tai määritelty tarkasti. Haastattelija pitää huolen siitä, että kaikki ennalta suunnitellut teema-alueet käydään läpi, mutta niiden järjestys ja laajuus vaihtelee haastattelukohtaisesti. Haastattelijalla on mukana tukilista asioista, jotka haastattelussa käydään läpi. (Eskola & Suoranta 1998, 87-88.) Vaikka haastattelurunkoni muokkautui jokaisen haastattelun jälkeen, olivat aiheet selkeästi samat. Voisi sanoa, että haastattelujen edetessä aiheet jopa tarkentuivat ja juurtuivat suunniteltua enemmän aloillensa. Useimmiten haastattelun teemat pystyi käymään läpi luontevasti, eikä niitä tarvinnut puskea väkisin läpi. Ajoittain joutui ajan puutteen vuoksi jättämään jotkut aiheet vähemmälle tarkastelulle. Hirsjärven ja Hurmeen (2000, 48) mukaan teemahaastattelua on toimiva menetelmä kaikkien yksilöiden kokemuksien, ajatuksien, uskomuksien ja tunteiden tutkimiseen. Teemahaastatteluissa pidetään huolta, että keskeiset teeman nousevat esiin eikä välttämättä edes pyritä saavuttamaan yksityiskohtaisia kuvailuja. Juuri tämä seikka vapauttaa pääosin haastattelun tutkijan perspektiivistä. Tällöin tutkittavan ääni tulee paremmin kuuluviin. Huomioon otetaan se, että ihmisten tulkinnat asioista ja heidän asioille antamista merkityksistä ovat oleellisia, samoin kuin sen, että merkitykset syntyvät vuorovaikutuksessa.

Haastattelu on vuorovaikutusta, jossa molemmat osalliset vaikuttavat toisiinsa. Se on osa normaalia elämää, joten normaalit fyysiset, sosiaaliset ja kommunikaatioon liittyvät puolet vaikuttavat haastattelutilanteeseen. Haastattelijan on hyvä varautua kaikkeen. Teemahaastatteluissa voi joutua hyvinkin erilaatuisiin keskusteluihin erilaisissa paikoissa. Joskus juttua tulee ikään kuin itsestään, ja joskus taas haastattelu ei tunnu etenevän ollenkaan. Haastateltavalle on tarjottava mahdollisuus päättää, mikä paikka olisi itselle mieluinen haastattelua varten. Jos haastateltavalle sopii, on haastattelijan oltava valmistautunut menemään hänen kotiinsa. Haastattelijalla on myös oltava valmiina jokin

neutraali kohde siltä varalta, että haastateltava näin haluaa. (Eskola & Suoranta 1998, 86, 90-92.)

Kaikki haastattelut tehtiin Khokanassa. Kaksi tehtiin eräänlaisella kylätalolla, jossa haastatteluolosuhteet olivat erittäin hyvät. Tämä tarkoitti rauhallista tilaa johon eivät moottoripyörien pörinä, kanojen kaakatus tai muut kylän tyypilliset äänet päässeet. Muut haastattelut tehtiin maanjäristyksen jälkeen rakennetussa väliaikaissuojassa, paikallisessa ravintolassa, temppelissä ja haastateltavan kotona. Yksikään haastattelu ei olosuhteiden takia vaarantunut, mutta keskeytyksiä tapahtui erilaisista syistä paljon; puhelut, rankkasade, moottoripyörän tieltä väistäminen, vessa-, tee-, ja tupakkatauot sekä lasten hoitaminen. Mikään keskeytyksistä ei kuitenkaan pilannut haastattelua. Joskus toki tahti ja tunnelma rikkoutuivat, mutta toisaalta taas saavutimme eräänlaista elävyyttä haastattelutilanteisiin ja minä sain havaintoja tutkimuspäiväkirjaani. Osa tauoista oli selkeästi myös paikallaan, niin haastattelijan kuin haastateltavankin kannalta, varsinkin jos haastattelu oli venynyt monituntiseksi. Tein merkintöjä kenttäpäiväkirjaani jokaisen haastattelun jälkeen. Tallensin päiväkirjaan haastattelun paikan ja ajan sekä kuvailin olosuhteista ja tunnelmaa.

Haastateltavilla voi olla odotuksia haastattelijaa kohtaan. Odotukset koskevat esimerkiksi käyttäytymistä, puhetapaa ja ulkoisia seikkoja. Jotkut haastateltavat odottavat haastattelijaa kuin poikkeuksellista vierasta. Haastateltava on puunannut talon ja pukeutunut parhaimpiinsa. Tällaisiin odotuksiin on jossakin määrin vastattava, jotta tuloksena on hyvä vuorovaikutuksellinen haastattelu. Joskus haastattelusta on aiemmin sovittu, mutta haastateltava ei suinkaan odota valmiina vaan puuhailee jotakin. Muut askareet eivät kuitenkaan ole haastattelun este, kunhan puuhat eivät sido haastateltavan ajatuksia. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 91-92, 94.) Jokainen haastateltava otti minut vastaan hyvin. Lähes aina sai jotain tarjottavaa, yleensä teetä, mutta myös ruokaa, alkoholia ja tupakkaa. Useimmiten tarjolla oli teetä, erityisesti jos haastattelu tehtiin haastateltavan kotona. Saimme teetä myös haastattelussa, joka tehtiin Khokanan päätemppelin suojissa. Sinne haastateltavat järjestivät teetarjoilun lähimmästä kioskista, joista usein sai myös juomia ja pieniä ruoka-annoksia. Yhden haastattelun aikana haastateltavan vaimo tarjoili meille juhlaruokaa. *Bya Janey Ki Guna* –juhlassa on tapana tarjoilla teelaseissa erilaisista pavuista ja linsseistä tehtyä keiton tapaista ruokaa. Eräs haastattelun alku venyi, koska haastateltava

valitsi päälle parhaimpia vaatteitansa ja vaimo joutui hoputtamaan häntä. Minuun suhtauduttiin hyvin kunnioittaen ja joskus haastateltavat kysyivät haastattelun päätteeksi neuvoja kulttuuriperintönsä säilyttämisen suhteen tai avustusta kylälle tai jälkikasvulleen.

Kuva 2 Haastattelussa tarjoiltua teetä sekä Bya Janey Ki Guna –j*uhlaan kuuluvaa keittoa.*

Yksilöhaastattelut saattavat tuntua aloittelevasta tutkijasta helpoimmin toteutettavilta (Hirsjärvi & Hurme 2000, 61). Kaikki haastateltavat pyrkivät saamaan ainakin jonkinnäköisen kuvan siitä mihin kysymyksillä pyritään, ennen kuin hän alkaa niihin vastaamaan. Yksilöillä on aina jonkinlainen käsitys haastattelun tapahtumista. Haastateltavat tekevät itse ratkaisun mitä haluavat tutkijalle kertoa ja mitä eivät. Jokaisen kysymyksen jälkeen tutkimukseen osallistuva pohtii mihin haastattelija pyrkii ja mitä on viisasta sanoa. (Alasuutari 2012, 115-116.) Oletin etukäteen, että jotkut kysymykset olisivat arkaluonteisia. Muutamat haastateltavat vastasivat kysymyksiin varauksellisesti, mutta monta kertaa arkoihinkin aiheisiin päästiin haastateltavan omasta aloitteesta. Selvää oli, että jokainen haastateltava puntaroi tarkkaan, mitä on viisasta kertoa ja mitä ei. Ryhmän toiminnassa on paljon salaisuuksia, jotka liittyvät yleensä rituaaleihin ja tantristisiin metodeihin. Useimmiten haastateltavat yksiselitteisesti ilmoittivat, jos asia oli salainen eikä täten ole tarkoitettu minun korvilleni tai maisterintutkielmani lehdille. Haastatteluista kävi ilmi, että ryhmällä on sisäinen kuri ja säännöstö, joka tarkoittaa esimerkiksi, että salaisuuksien levittelemisestä seuraisi rangaistus. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että haastateltavat olisivat kertoneet vain siloteltua totuutta dyo khalasta. Haastateltavat saattoivat kritisoida kovastikin ryhmän heikkoja kohtia ja uhkia. Mielipiteet ryhmästä niin hyvässä kuin pahassakin olivat kirjavia, joten ei voi väittää, että ryhmä haluaisi antaa vain tietynlaista julkista kuvaa itsestään.

Parihaastattelu on ryhmähaastattelun alalaji. Ryhmähaastattelussa haastattelija puhuu useille haastateltaville yhtä aikaa, mutta voi välillä suunnata kysymyksiä myös yksittäisille ryhmän jäsenille. Haastattelijan tehtävänä on pitää huolta, että kaikki haastateltavat saavat äänensä kuuluviin. Ongelmia ryhmähaastatteluissa saattaakin syntyä silloin, kun jotkut ryhmän jäsenet ovat liian dominoivia. Tällä menetelmällä on erityinen merkitys silloin, kun halutaan ottaa selvää pienoiskulttuurien merkitysrakenteita tai sosiaalista ympäristöä. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 61, 63.)

Ryhmähaastatteluissa vastaajat saavat toisistaan tukea, eivätkä heidän tarvitse jännittää haastattelijaa. He voivat yhdessä muistella, herättää mielikuvia, tukea ja rohkaista. (Eskola & Suoranta 1998, 95.) Jos haastateltavia yhdistää jonkin ryhmän jäsenyys, niin ryhmän rajoittava ja ohjaava vaikutus on olennainen. Yhdessä haastateltaessa unohtaminen ja väärin ymmärrykset eivät ole niin yleisiä. Puhuttaessa ryhmälle tutuista asioista ryhmän säännöt ja rajoitukset tulevat helposti esiin vaikka niitä ei erikseen käytäisikään läpi. (Sulkunen 1990, 265, Eskolan & Suorannan mukaan 1998, 96-97.) Parihaastattelutilanne syntyi yllättäen. Kahta päivää ennen lentoani takaisin Suomeen, menimme aamulla tulkkini Nabin Dangolin kanssa temppelin edustalle etsimään haastateltavia. Jos emme sopineet etukäteen haastatteluja, niin temppelin edustalta löytyisi varmimmin dyo pyākhamin jäseniä. Näin tapahtuikin; Nabinin hoiti neuvotteluja ja jossakin vaiheessa haastatteluun oli tulossa jopa kolme haastateltavaa eli oli syntymässä ryhmähaastattelu. Lopulta ryhmä kutistui kahteen eli viimeisestä haastattelusta muodostui parihaastattelu. Haastattelumenetelmä oli mielenkiintoinen ja minulle uusi kokemus. Haastateltavat olivat tasaveroisia ja selkeästi täydensivät toistensa tarinoita. Heidän roolinsa ryhmässä olivat samankaltaisia, joten haastattelurunkoa ei tarvinnut muokata heille erikseen. Näin haastattelu pysyi kasassa, koska molemmille pystyi esittämään samat kysymykset. Tulkkia pyysin aina kertomaan käännöksissään, kumman vastausta kulloinkin käänsi.

Vaikka haastattelija tekisi tarkat muistiinpanot, niin niihinkin nähden nauhuri on selkeästi tarkin väline joka tosin taltioi vain tilan verbaalisen tapahtumat (Alasuutari 2012, 65). Osa teemahaastattelujen luonnetta on haastattelujen nauhoittaminen. Tällä tavoin varmistetaan sulava ja keskeytyksetön haastattelu. Luonteva ja vapautunut keskustelu sujuu paremmin

ilman kynää ja paperia. Lupaa nauhurin käyttöön kannattaa taktisesti kysyä kuin ohi mennen eikä tehdä siitä merkittävää kynnyskysymystä. On hyvä tehdä kuitenkin selväksi, että nauhoittaminen voidaan aina tarvittaessa hetkeksi pysäyttää. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 92-93.) Nauhurin käyttö mahdollisti sen, että haastattelut muistuttivat enemmänkin keskusteluita. Annoin nauhurin olla päällä myös silloin, kun haastattelu selkeästi keskeytyi, esimerkiksi haastateltavan käytyä jossain tai keskustellessa lastensa kanssa. Tällä tavoin vältyttiin siltä, että nauhurille olisi asetettu liian suurta roolia. Sitä paitsi keskeytyksienkin aikana saattaisi nauhurille tallentua arvokasta havaintomateriaalia. Nauhuri toimi pääsääntöisesti hyvin. Ainoastaan yhden haastattelun kohdalla peltikattoon ropiseva rankkasade teki haastattelun kuuntelemisesta jälkeenpäin haastavaa, mutta ei mahdotonta. Patterit loppuivat pariin otteeseen, mutta mitään olennaista ei jäänyt haastatteluista pois. Itse asiassa pattereiden loppuminen toi mielenkiintoista, osittain pilke silmäkulmassa tehtyä pohdintaa siitä, oliko laitehäiriö osoitus jumalien tahdosta lopettaa haastattelu.

4.4 Informantit ja tulkin käyttö

Tulkin käyttö vaikuttaa neljällä eri alueella. Tulkilla on ratkaiseva rooli siinä mihin ja minkälaiseen tietoon tutkija pääsee käsiksi. Haastateltava voi reagoida tulkkiin, joko sulkeutumalla ja täten ei halua paljastaa kaikkia ajatuksiaan tai vaihtoehtoisesti päinvastoin, tai tulkki voi vaikuttaa positiivisesti, informaation portteja avaavana elementtinä. Tähän ei vaikuta vain tulkin status suhteessa haastateltavaan, vaan myös ilmapiiri, jonka tulkki luo haastatteluun. Tulkki voi auttaa haastattelijaa synnyttämällä rennon ja luottavaisen vireen. Toiseksi kääntäjän on hyvä tietää, mitä tutkija haluaa ja mitkä ovat tutkimuksen pääkiinnostuksen kohteet. Toisin sanoen tulkin ja tutkijan välillä on vallittava hyvä ymmärrys. Parhaassa tapauksessa, tulkin tuntiessa aihepiirin, hän voi vihjata tutkijalle, jos haastateltava antaa selkeästi paikkansa pitämättömiä tai kysymyksen sivuun meneviä vastauksia. Kolmanneksi paikallisen kulttuurin tunteva tulkki pystyy sisällyttämään kulttuuriset kontekstit käännöksiin. Tulkki osaa muotoilla kysymykset ymmärrettävästi haastateltavalle. Toisaalta, tulkki voi todeta jonkun kysymyksen olevan liian kiusallinen ja kääntääkin asian hieman toisella tavalla. Viimeiseksi on huomioitava, että tulkki saattaa olla erittäin hyvä tuki raskaalla ja yksinäisellä kenttämatkalla. Tämä saa tutkimuksen tuntumaan miellyttävältä ja antaa tutkijalle lisäenergiaa. (Borchgrevink 2003, 109-112.)

Tulkkina toiminut ystäväni Nabin oli paljon muutakin kuin vain tulkki, sillä hän auttoi minua lähes jokaisella osa-alueella tutkimukseni parissa. Olin tutustunut Nabiniin vuonna 2012 jolloin olin Nepalissa vapaaehtoistöissä. Nabin oli työntekijänä lasten oikeuksien edistämiseen tähtäävässä Loo Niva Child Concern Group-järjestössä, jossa vapaaehtoisjaksoani suoritin. Häneltä sain Khokanan ja Nepalin kulttuurista vankat perustiedot ja jos hän ei osannut kertoa jostakin aihealueesta, hän haali lisää informantteja, jotka laajensivat käsitystäni tutkimusaiheestani. Hän järjesti minulle kaikki haastateltavat, hioi kanssani kysymysrunkoja sekä tuki kaikella mahdollisella tavalla. Nabin oli kotoisin Khokanasta ja oli hyvin kiinnostunut oman kylänsä kulttuurista. Voikin sanoa, että hänen panoksensa oli korvaamaton. Ei sovi vähätellä myöskään muiden informanttien panosta. Useat ihmiset kertoivat ryhmästä mitä tiesivät, mutta erityisesti khokanalaiset Sagar Dangol sekä Buddhi Krishna olivat suureksi avuksi. Buddhi kuvaili dyo khalan rakenteen, roolit ja esityksen juonen siten, että pystyin niiden avulla muokkaamaan haastattelurunkoani niin, että kykenin saamaan tarkemman kuvan varsinaisilta haastateltaviltani dyo khalasta. Sagar Dangol sen sijaan oli päässyt jumalten ryhmän kanssa hyviin väleihin ja hänellä oli paljon sisäpiirin tietoa. Sagar oli ollut myös ensimmäinen ihminen joka sai luvan ottaa valokuvia kylän jumalaryhmästä. Tämän jälkeen kuvia alkoivat saada muutkin ottaa. Sagarin ansiosta minullakin on tässä tutkielmassa tarjolla kuvia dyo khalasta. Yhdeksi informantiksi voidaan lukea myös isäntäperheeni Chrandra Shyam Dangol. Hän oli perheen isä ja ystäväni jo viime Nepalin matkaltani. Myös hänen kanssaan keskustelimme dyo khalasta. Hänellä ei ollut dyo khalan traditiosta tarkempaa tietoa, mutta hän oli khokanalainen ja täten khokanalaisen kulttuurin kasvattama. Häneltä sain näkökulmaa usein siihen, mitä tavalliset Khokanan asukkaat dyo khalasta ajattelevat.

4.5 Havainnointi

Tein havaintoja käytännössä koko aineistonkeruumatkani aikana 10.8.–4.9.2015. Olin koko ajan kosketuksissa tavalla tai toisella kulttuuriin, jossa dyo khala on syntynyt ja vaikuttaa tälläkin hetkellä. Kiertelin Khokanan kylässä ja kylän ulkopuolella, tein koko ajan havaintoja näkemästäni ja kokemastani. Kirjoitin havainnoistani kenttäpäiväkirjaa. Vaikka en päässytkään näkemään dyo pyākhamin pääasiallista tanssiteatteriesitystä, niin pystyin kuitenkin havainnoimaan heitä muissa tilanteissa. Jäsenet on helppo tunnistaa, koska he

pukeutuvat yhteneväisesti vaaleisiin asuihin, sekä pitävät leikkaamattomat hiuksensa nutturalla. Vanhemmat miehet, jotka eivät enää ole aktiivisesti työelämässä, kokoontuivat usein temppelin liepeillä, toisten ikääntyneiden miesten tavoin. Eskolan ja Suorannan (1998, 99-102, 75) mukaan osallistuvalla havainnoinnilla tarkoitetaan aineiston keruumenetelmää, jossa tutkija tavalla tai toisella ottaa osaa tutkimansa yhteisön toimintaan. Havainnointi on erittäin omakohtaista ja inhimillistä toimintaa. Kaksi havainnoijaa voivat kiinnittää huomiota samoissa olosuhteissa ja tilanteissa täysin eri asioihin.

Normaalista jokapäiväisestä arkielämän tarkkailusta poiketen osallistuvassa havainnoinnissa havainnoija toimii itselleen oudossa ympäristössä ja yhteisössä, jossa hänellä ei ole asemaa. Tutkija havainnoi ja tallentaa näkemäänsä ammattitaitoisesti ja järjestelmällisesti. Tutkija pystyy myös käyttämään kykyjään havainnointien analysointiin. (Laitinen 1984, 1-2, Eskolan & Suorannan 1998, 100 mukaan.) Dyo khalan vastuualueisiin kuuluu myös *pujien* suorittaminen. He tekevät julkisia, sekä salaisia rituaaleja. Pääsin seuraamaan yhtä rituaalia, jossa kylän jumalapatsaita siunattiin ja palvottiin. *Pujaan* kuului myös veriuhraus, joita jotkut jumalat vaativat. Rituaali suoritettiin *Gunu Punhi* –juhlassa. Lisäksi eräs haastateltava kutsui minut ja tulkkini syömään haastattelun jälkeen, jolloin pääsin seuraamaan ruokailuun kuuluvia puhtaussääntöjä. Dyo khalan jäsen ei voinut jakaa ruokaa kanssamme muiden paikallisten tapaan, vaan istui meistä erillään, ettei ruoka saastuisi.

Käytin apuna vuonna 2012 kirjoittamaani blogia, jolloin olin ensimmäistä kertaa käymässä Nepalissa. Blogi toimi myös muistin virkistyttäjänä, koska halusin päästä niihin tunnelmiin, jolloin pääsin kosketuksiin tämän kulttuurin kanssa ensimmäisen kerran. Silloin pääsin myös osallistumaan dyo khalan *Baraha Barsa Rudrayani Pyakha Jatraan* eli 12 vuoden juhlaan. Blogiteksteihin sisältyvät kuvailut tästä juhlasta olivat tärkeitä tutkielmani kannalta, koska tällä kertaa vuonna 2015, en päässyt aikataulujeni takia seuraamaan näytelmää.

4.6. Aineiston analyysi

Aloitin aineiston purkamisen litteroinnilla. Seitsemässä haastattelussa minulla oli kerääntynyt lähes 11 tuntia nauhoitettua aineistoa. Tämän lisäksi minulla oli vihkollinen kirjoituksia, jotka sisälsivät kenttäpäiväkirjamerkintöjä, muistiinpanoja epävirallisista keskusteluista informanttien ja kavereiden kanssa sekä muita omia merkintöjäni. Lisäksi minulla oli valokuvamateriaalia Khokanan kylästä ja dyo khalasta. Suomeen päästyäni ryhdyin purkamaan aineistoa.

Teemahaastattelun avulla kerätty haastatteluaineisto on yleensä laaja. Aineistosta vielä laajemman tekee, jos se on osa etnografista tutkimusta. Haastattelija on tällöin ollut tapahtumien keskipisteessä ja on käyttänyt haastattelun lisäksi myös muita aineistonkeruumenetelmiä. Yleensä kaikkea materiaalia ei ole tarpeen analysoida, eikä tutkijalla usein ole edes mahdollisuutta hyödyntää koko aineistoaan. Aineiston runsaus tekee aineistosta mielenkiintoisen, mutta myös työlään. Monet tutkijat kokevatkin aineiston keruun ja analysoinnin olevan tutkimuksenteon aikaa vievin osa. Aineiston purkuun ja tarkasteluun onkin hyvä ryhtyä heti keruuvaiheen jälkeen. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 135.) Ensimmäisiä aineiston käsittelyvaiheita on haastattelunauhojen muuttaminen tekstimuotoon eli litterointi. Litteroinnin sopiva tarkkuus määritellään tutkimusongelman ja metodisen lähestymistavan vaatimalla tyylillä. Laadullisessa haastattelututkimuksessa on varsin yleistä tehdä analyysi nimenomaan litteroidusta aineistosta, vaikka on selvää, että teksti ei voi sisältää kaikkea informaatiota mitä nauhalle on tallentunut. Esimerkiksi nyökkäykset ja pään pudistukset jäävät pois nauhoista. Ne, kuten naurahdukset ja huokailutkin ovat tärkeä osa vuorovaikutusta. Litterointi on kuitenkin perusteltua, sillä ison haastatteluaineiston hahmottaminen nauhoitettuna on vaikea tai jopa mahdotonta. (Ruusuvuori 2010, 424, 427.) Tarkkuustaso määräytyy siis tutkittavan ilmiön mukaan. Jos kiinnostus kohdistuu haastattelujen asiasisältöön, ei ole tarpeen litteroida kovin tarkasti. Myös siinä tapauksessa vähemmän tarkka litterointi on riittävä, kun tutkitaan jotain rajattua tapahtumankulkua ja halutaan muodostaa käsitys mitä tilanteessa tapahtui. (Ruusuvuori 2010, 425; Ruusuvuori 2005, 24.) Ryhdyin litteroimaan haastattelunauhoja Suomeen tultuani heti, kun se oli mahdollista. Litterointi sujui hitaasti, mutta halusin toimia sitten, että saisin tallennettua

varmasti kaiken olennaisen ymmärrettävästi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että olisin tehnyt erityisen yksityiskohtaista litterointia. Se ei ollut mielestäni tarpeen, koska tutkimuksen kannalta oli tärkeintä haastattelun asiasisältö. Kirjoitin kuitenkin huomioita, jos haastateltava oli selvästi kiihtynyt tai vastaavasti nauroi. Täten tekstistä selvisi ainakin osittain haastattelutilanteen tunnelma. Välillä haastattelussa vilisi nepalin- ja newarinkielen sekä sanskriitin sanoja, joita en entuudestaan tuntenut, en myöskään niiden kirjoitusasua. Nabin Dangolilta jälkeenpäin kysyessä, osan termeistä sain selvitettyä, osa jäi hämärän peittoon.

Litteroinnin jälkeen koodasin haastattelun teemoittain. Käytin apunani atlas.ti –ohjelmaa. Se on saksalaisen Thomas Mührin kehittämä, ehkäpä Suomen yleisimmin käytetty analysointiohjelma, josta on jo vuodesta 1993 lähtien ilmestynyt uusia versioita (Rantala 2001, 98; 2015, 122). Koodasin haastattelut pääteemoihin, jotka olivat 1) dyo khalan kuvaus, 2) henkilökohtaiset kokemukset, 3) uskonto sekä 4) tulevaisuuden näkymät. Pääteemojen alla oli useita eri alateemoja. Tämä jälkeen koodasin uudelleen tekstiä tarkemmin tutkimuskysymysten perusteella. Tällä kertaa koodaus tapahtui vanhanaikaisesti kynällä alleviivaten tietokoneohjelman sijaan. Näin muodostui teemoja joiden avulla kirjoitin tekstiä auki maisterintutkielmaani.

Laadullista tutkimusta varten kehitetyt analyysiohjelmat ovat pikemminkin aineiston hallinnan ja arkistoinnin ohjelmia, kuin varsinaisia analysointivälineitä (Kelle 2004, 486). Laadullisten aineistojen käsittelyyn tarkoitettuja analyysiohjelmia on käytetty jo 1990-luvulta lähtien ja niiden käyttö on lisääntynyt tähän päivään asti. Ohjelman avulla tekstistä poimitaan ja merkitään tutkimuksen kannalta olennaisia osuuksia. Se helpottaa ja nopeuttaa aineiston analyysia. Koodaus tarkoittaa tekstien poimintojen valitsemista, merkitsemistä ja tunnisteen lisäämistä. Termi koodaus on alati esillä Atlas.ti-ohjelmassa. Koodaus itsessään on jo aineiston analysointia. Koodaus ei silti itsessään tarkoita mitään, vaan se tarvitsee ympärilleen tulkinnan. (Jolanki & Karhunen 2010, 395-396, 399.)

4.7 Tutkimusetiikka

Lähtökohtana tieteen tekemisessä tulee olla ihmisarvon kunnioittaminen. Ihmisten itsemääräämisoikeutta kunnioitetaan antamalla heidän itse päättää haluavatko osallistua tutkimukseen. Tutkimushenkilöille on kerrottava miten tutkimus etenee ja henkilön tulee olla kykeneväinen ymmärtämään tämä informaatio. Henkilön tulee olla kypsä tekemään rationaalisia arviointeja. (Hirsjärvi, Remes & Sajavaara 2010, 25.)

Clarkeburn & Mustajoen (2007) mukaan aiheen valikointi sisältää monia eettisiä valintoja, kuten onko tutkimusaihe ajan ja vaivan arvoinen, yhteensopivuus tutkimuslaitoksen kanssa, olosuhteet, julkaisumahdollisuudet, vaikuttavuus, tutkijoiden ”reviirit,” taustatiedon määrä tai maine. (53-56, 2007.) Jouduin pohtimaan paljon onko dyo khalan tutkiminen ajan ja vaivan arvoinen ja ovatko olosuhteet tutkimukselle otolliset. Olosuhteet maanjäristyksen jälkeen voisivat olla arvaamattomat, kuten tämän luvun alussa pohdin. Jälkeenpäin voin sanoa, että onneksi suomalaisessa mediassa ei kerrottu, että jälkijäristykset voivat kestää monia kuukausia... Matkan kustannukset Nepaliin ilman apurahoja tulisivat verottamaan lompakkoani tuntuvasti. Tiesin, että kenttämatkani ei voi olla mikään nopea visiitti, koska taustatietoni tutkimusaiheestani olevan varsin vähäiset. Joutuisin siis varaamaan aikaa sille, että saisin kartoitettua aihettani perusteellisesti informanttieni avulla ja vasta tämän jälkeen pystyisin aloittamaan varsinaiset haastattelut. Oli turha ajatus yrittää sopia haastatteluja etukäteen paikanpäällä, saati sitten Suomesta käsin. Kokemukseni Nepalista ja Khokanasta oli se, että asiat tapahtuvat omalla painollansa eikä asioita kannata etukäteen liikaa sopia. Kustannuksista vastaaminen itse ilman apurahaa kevensi lompakkoani, mutta myös taakkaa tutkimussuunnasta. Näin ei syntynyt sitä eettistä ongelmaa, että ulkopuoliset tutkimuksen rahoittajat ohjaisivat päätöksillään tiedostamatta tai tietoisesti tutkimustoimintaani (Clarke & Mustajoki 2007, 197). Muistutin lopulta itseäni, että dyo khala oli yksi niistä syistä, joka kannusti minua opiskelemaan etnologiaa, kuten johdannossa kerroin. Tunsin olevani ryhmälle velkaa sen, että tekisin heistä maisterintutkielmani. Päätin siis toteuttaa matkani haasteista huolimatta.

Khokanassa minua kohdeltiin erittäin hyvin ja kunnioitettavasti, niin kuin vieraita tunnutaan aina kohtelevan Nepalissa. Olin toki viettänyt aiemminkin aikaa Khokanassa ja minulla oli seurassani usein joku paikallinen, muillekin khokanalaisille ainakin osittain tuttu ystäväni. Minulle tuli kuitenkin vahvasti sellainen olo, että osa kunnioituksesta kohdistuu minuun länsimaisena henkilönä eikä niinkään ”vanhana tuttuna” tai khokanalaisen ystävänä. Haluan tavallaan myös uskoa, että osa vieraanvaraisuudesta johtui länsimaalaisuuden lisäksi suomalaisuudestani. Suomella on hyvä maine Nepalissa kehitysyhteistyöprojektien kautta. Suomen ulkoministeriö on ainakin tähän päivään asti tukenut lasten koulunkäyntiä myös Khokanassa. Toivon, että Suomen maine ei tahraannu tällä saralla tulevaisuudessakaan. Informanttini Nabin usein muistutti, että varsinkin kouluttamattomat kyläläiset saattavat pitää kaikkia länsimaisia rahakkaina, korkeassa virassa olevina henkilöinä. Tutkimuksen tekijänä tämä asema korostui entisestään, vaikka tosiasiassa opiskelijana minulla oli vähemmän rahaa ja valtaa kuin esimerkiksi edellisellä kerralla Nepalissa käydessäni jolloin olin täyspainoisesti työelämässä. Useat kyläläiset kertoivat heidän lapsistaan, jotka haluaisivat opiskella tai ovat jo opiskelemassa ulkomailla. He saattoivat kysyä pientä avustusta jälkikasvujen opintoja varten tai kysyä Euroopan olosuhteista. Avun pyynnöt olivat ehdottoman kohteliaita, enkä kokenut niitä tungettelevina. Oli kuitenkin kiusallista selitellä, että minulla ei ole varaa antaa tukea, vaikka oli selvää, että minulla oli ollut varaa kalliisiin lentolippuihinkin.

Tunnisteellisuuteen liittyy keskeisesti tunnisteiden poistaminen eli anonymisointi. Tutkija päättää tapauskohtaisesti anonymisoinnista. Päätökseen vaikuttavat aineiston aihe, tukittavasta esille tulevat taustatiedot ja tutkittaville annettu informaatio. Tietosuojalainsäädäntö puoltaa tutkittavien tunnistamattomuuden periaatetta. Suurimmassa osassa tutkimuksista ei ole tarpeellista käyttää tutkittavien oikeita nimiä. Mikäli oikeat nimet sisällytetään julkaisuun, on tutkijan vastuulla arvioida, minkälaisia seuraamuksia niiden käytöstä saattaa tulla. Tutkija kantaa siis velvollisuuden tutkittavien yksityisyyden suojasta. Pieniä ja maantieteellisesti erottuvia ryhmiä voi tunnistaa, vaikka tutkittaville annettaisiin peitenimet. Laadullisessa tutkimuksessa on joskus vaikea tietää kuinka paljon aineistoa pitää muuttaa kaikkine taustatietoineen, että tutkittava on täysin anonyymi. Henkilötietolain mukaan näin on, kun yksittäisiä tutkittavia ei voi tunnistaa vaivattomasti ja kohtuuttomitta kustannuksitta. (Kuula 2011, 200, 203-205.)

Kerrottuani haastateltaville, että käytän heistä pseudonyymejä tutkielmassani, useimmat sanoivat sen käyvän, mutta voisin käyttää heistä myös oikeita nimiä. Katsoin kuitenkin, että anonymisointi on paras ratkaisu tutkittavien ja heidän lähipiirinsä kannalta. Emme voi tietää kuinka maailma muuttuu tulevaisuudessa ja tutkimuksesta voisikin ilmetä sellaisia seikkoja, jotka tänä päivänä ovat harmittomia, mutta tulevaisuudessa voisivatkin aiheuttaa vahinkoa tutkittaville. Pidemmän pohdinnan aiheutti se, käyttäisinkö kylän oikeaa nimeä vai anonymisoisinko senkin. Haastateltavien mielestä olisi mahdollista, että käyttäisin tekstissä heidän oikeita nimiään. Tällaiset haastateltavien asenteet viittasivat siihen, että he eivät katso haastattelun ja dyo khalasta kertomisen vahingoittavan Khokanan mainetta. Tämä antoi suuntaa sille, että voisi olla mahdollista käyttää Khokanan oikeaa nimeä. Pohdin kuitenkin, että voisiko kylän oikean nimen käyttö tehdä haastateltavien pseudonyymit turhiksi ja henkilöt olisivat liian tunnistettavia. Tulin siihen tulokseen, että käyttäisin Khokanan oikeaa nimeä, koska suomenkielen käyttö tutkielmassani antaisi haastateltaville suojaa. Olisi epätodennäköistä, että haastateltavat tunnistettaisiin tekstistä, ottaen huomioon, että lukijan pitäisi hallita suomenkieli ja samalla tuntea Khokanan kylä ja dyo khala. Mielestäni yksittäistä haastateltavaa ei voi tekstistä tunnistaa helposti ilman kohtuuttomia kustannuksia. Koin myös, että kylän oikean nimen mainitseminen antaa kylälle sen arvon, joka sille kuuluu. Eikä pseudonimen käytölle muuta perustetta olisikaan, kuin haastateltavien anonymiteetin takaaminen.

Haastattelut toteutettiin siten, että kysyin englanniksi kysymyksen, jonka tulkkini Nabin käänsi newarin kielelle. Vastaukset annettiin myös newarin kielellä ja hän käänsi ne edelleen minulle englanniksi. Aluksi Nabin oli epävarma, mitenkä hänen läsnäoloonsa suhtauduttiin ja alkuperäinen suunnitelma olikin, että aiemmin selkeän dyo khalan luottamuksen saanut henkilö, Sagar, olisi ollut mukanani haastatteluissa. Kuitenkin jo alkuvaiheessa selvisi, että parhaiten haastattelut sujuisivat Nabinin kanssa. Haastateltavat suhtautuivat häneen erinomaisesti. Näin oli osittain siitä syystä, että Nabinin isä oli hyvämaineinen ja hän oli tehnyt paljon töitä Khokanan kulttuuriperinnön säilyttämisen hyväksi. Haastattelujen aikana Nabin kannusti, jos haastattelu meni hyvin tai mahdollisesti pyysi tarkentamaan, jos kysymys oli epätarkka tai vaikeasti tulkittavissa. Välillä hän innostui itsekin esittämään jatkokysymyksiä. Koska keskustelu käytiin minulle vieraalla kielellä, en aina tiennyt mitä nämä jatkokysymykset pitivät sisällään tai mihinkä keskustelu oli ylipäätään edennyt. Oli vastauksia, jotka olivat saattaneet venyä Nabinin jatkokysymyksineen useiden kymmenien

minuuttien mittaiseksi. Tulkki ei halunnut rikkoa haastateltavan tahtia, jolloin hän ei myöskään kääntänyt minulle vastausta kesken kaiken. Tähän olin osittain tyytymätön, koska Nabinin oli mahdotonta kääntää minulle koko vastausta muistiinpanoistaan huolimatta, jos se oli jatkunut pitkään. Kerroin tästä hänelle ja pääsimme sopuun asiasta. Kommunikaatiomme sujui muutenkin erinomaisesti, enkä antanut pienten kauneusvirheiden haitata liikaa, koska hänen kokonaispanoksensa aineistonkeruun kannalta oli valtava. Olen ollut Nabiniin yhteyksissä tutkimuksen nimissä myös kotiinpaluun jälkeen. Olen halunnut tarkistaa joitakin kulttuurisia yksityiskohtia tai kysynyt neuvoa newarin- ja nepalinkielisten sanojen kirjoitusasussa.

5. Dyo khala on perhe

Haastattelin kahdeksaa dyo khalan jäsentä, joista analysoin seitsemän haastattelua. Ryhmän jäsenillä on paljon erilaisia rooleja, joten oli tutkimuksen kannalta tärkeää, että saisin haastateltavakseni eri roolien edustajia. Tässä onnistuin mielestäni erittäin hyvin. Haastattelin ryhmän johtajaa Shankaria, symbaalin soittajaa Chandrahasia, ruuanlaittajaa Haria, sijaisjäsentä Dipeshiä sekä kolmea naamiotanssijaa Himalia, Manojia sekä Bishalia. Nimet ovat vaihdettu anonymiteetin takaamiseksi. Ensiksi kerron ryhmän historiasta ja kuvailen sitä yleisesti. Tämän jälkeen kerron tarkemmin sen rakenteesta ja tehtävistä, jotka tulevat roolien mukana. Luvussa kuusi jatkan kuvailemaan juhlia, joissa dyo khalalla on erityinen rooli sekä teen selkoa näytelmän sisällöstä. Lopuksi kerron rituaaleista eli *pujista,* jotka kuuluvat olennaisena osana dyo khalan toimenkuvaan sekä ryhmän toimintaan liittyvästä tantrismista. Pohdin myös mikä on rituaalien ja tanssinäytelmien ero ja ovatko tanssinäytelmät viihdettä.

Kerron havainnoista myös kenttäpäiväkirjani pohjalta. Pääsin seuraamaan *Gunu Punhi* – juhlaa, jossa dyo khala suoritti julkisen rituaalin Khokanassa, temppeliaukion lähettyvillä. *Gunu Punhin* jälkeisenä yönä pääsin seuraamaan ryhmän soittoharjoituksia. Lisäksi tallensin kenttäpäiväkirjaan mahdollisuuksien mukaan kaikki keskustelut, joita kävin dyo khalasta muiden kuin itse ryhmän jäsenten kanssa. Nauhoitin kaikki haastattelut.

5.1 Historia ja yleinen kuvaus

Haastattelujen alussa kysyin suoran yksinkertaisen kysymyksen: ”mikä on dyo khala?” Usein sain vastauksiksi ylimalkaisen kuvauksen 46 miehestä, heidän rooleistaan ja tehtävästään, joka on jumalaisen tanssinäytelmän esittäminen Khokanassa ja joskus sen ulkopuolella. Kuitenkin lähes yhtä moni vastaus sisälsi vakuutuksia siitä, kuinka tärkeä ryhmä on sekä jäsenille itselleen että yhteisölle. Johtaja Shankar totesi: ”Se on perhe. Se on tärkeä minulle, mutta pitkän tradition takia se on tärkeä koko kansakunnalle” ja Dipesh, sijainen: ”Dyo pyākham on organisaatio, joka varjelee kulttuuria ja traditioita.” Naamiotanssija Himal kertoo, että muinoin ihmisillä ei ollut tietoa historiasta tai mistä kaikki on saanut alkunsa. Heillä oli omat teoriansa jumalista ja demoneista ja muista. Tämän näytelmän avulla kuitenkin ihmisille pystyttiin kertomaan, mitä todella on tapahtunut. Totuus välitettiin näytelmän avulla. Se oli siis eräänlainen dokumentti maailman historiasta näytelmän muodossa.

Haastateltavat osasivat kertoa, että tämän ryhmän syntymä koettiin satoja vuosia sitten Malla – kuninkaiden dynastian valtakaudella. Ristiriitaa kuitenkin syntyy haastatteluissa, kun lähetään tarkentamaan kuka Malla-kuninkaista loi ryhmän. Kuten aiemmin kerroin, Malla – dynastia kesti noin seitsemänsataa vuotta. Sekä informanttini Buddhi Krishna, että naamiotanssija Himal mainitsivat nimeltä nimenomaan kuningas Amaramallan. Kuitenkin Chandrahas osasi kertoa tarkan vuoden, 1633 jolloin ryhmä on luotu. Hänen mukaansa asiaa ovat tutkineet newareiden ylipapit ja he ovat näyttäneet dokumentteja, joista vuosi käy ilmi. Tämä on kuitenkin ristiriidassa sen tiedon kanssa, että Amaramallan tiedetään olleen aktiivinen ainakin vuonna 1548 Kantipurin rauhansopimuksen aikaan, kuten aiemmin tässä tekstissä edellä käy ilmi. Hänen seuraajaan sen sijaan toiminut Mahendramalla kuoli jo 1575 ja vuonna 1633 hallinnutta Laksminarimhaa pidetään heikkona ja ”luonteeltaan yksinkertaisena” kuninkaana (Vajracarya 1989, 88). On siis epätodennäköistä, että Amaramalla olisi voinut perustaa ryhmää 1633. Ryhmän johtaja, *tarahin* mukaan tarkkaa aikaa ei ole tiedossa. Kun Buddhi Krishna vielä painottaa, että Amaramalla oli Kantipurin, valtakunnan johon Khokana tuolloin kuului, kuningas, voidaan pitää Amaramallaa todennäköisimpänä dyo khalan isänä.

Himal kertoo, että Amaramalla, joka oli hyvä ja pidetty kuningas, näki unen näytelmästä ja Amaramalla ajatteli, että tämä näytelmä olisi syytä toteuttaa. Hän käynnisti näytelmät kolmessa asutuskeskittymässä; Khokanassa, Thechossa sekä Harisiddhissä. Informanttini Buddhi Krishnan mukaan tanssinäytelmä on sekoitus buddhalaista ja hindulaista tantrismia. Tällainen mielenkiintoinen yhdistelmä syntyi, kun hallitsija Amaramalla oli hindulainen, mutta tanssin opettajaguru oli buddhalainen. Khokanassa sekoittuukin vahvasti buddhalaisuus ja hindulaisuus. Eräs kyläläinen kertoi minulle vuonna 2012, että nämä kaksi uskontoa ovat sekoittuneet niin vahvasti, että hekään eivät aina tiedä mistä uskonnosta mikin traditio ja tapa on peräisin.

Malla–kuninkaat eivät olleet ainoita kulttuurin suojelijoita. Heidän jälkeensä valtaan noussut Shah–dynastian hallitsijat olivat tunnollisia newaritaiteen –ja käsityön suojelijoita. Kuningas Prithvi Narayan Shah, joka nousi Kathmandun herraksi Shah-dynastian ensimmäisenä kuninkaana vuonna 1768, oli kiinnostunut maan alkuperäiskulttuurista. Häntä voidaankin kiittää siitä, että alkuperäiskulttuurit ovat säilyneet modernille ajalle asti. Hän itse otti osaa kansanjuhliin ja tuli esimerkiksi seuraamaan suosimansa Harasiddhin naamionäytelmää. (Slusser 1982, 76-78.)

Dyo khala kuuluu *Rudrayanee-guthiin*, ruuanlaittaja Hari sanoo. Rudrayanee on saanut nimensä Khokanan päätemppelin ja jumalan mukaan. Haastateltavani mukaan Dyo khalan jäsenyys kulkee suvussa. Jäsenyys ryhmässä periytyy aina isältä vanhimmalle pojalle. Kun isä kuolee, vanhin poika liittyy ryhmään. Kenelläkään ei ole tarkkaa tietoa minkä takia nämä kyseiset perheet ovat valikoituneet näytelmän esittäjäksi ryhmän synnyn aikaan. Symbaalin soittaja Chandrahas kuitenkin arvailee syyn olevan se, että Khokanan kylä on jaettu yhdeksään eri osaan ja jokaisesta osasta on ryhmään otettu muutama perhe. Himalin mukaan poikkeustilanteessa, jossa perheellä ei ole poikaa, jäsenyys ei siirry tyttärelle vaan esimerkiksi veljen pojalle.

> *En osaa sanoa tarkkaa syytä miksi naiset eivät ole sallittuja* (ryhmän jäseneksi*). Mutta tytöt eivät ole sallittuja soittamaan musiikkiakaan. Eivätkä he voi laittaa*

> *Nāsahdyahin* tikaa*. Ajat kuitenkin muuttuvat, monet tytöt soittavat nykyään huiluja ja rumpuja. En tiedä syytä, mutta he eivät vain voi.*
>
> -Himal, naamiotanssija

Tika on kulmakarvojen yläpuolelle laitettava sinooperinpunainen läiskä (Slusser 1982, 232). Gérard Toffinin (2008, 394-401) mukaan tantristisen newariuskonnon pantheoni on jaettu jumaliin ja jumalattariin, maskuliinisiin ja feminiinisiin jumalallisiin voimiin. Feminiinisellä voimalla on valta-asema hindulaisuudessa. Vaaralliset, verenhimoiset jumalattaret kuvataan usein vahvemmiksi kuin miespuoliset jumalat. Naisilla on myös keskeinen rooli palvontamenoissa. Nämä eivät kuitenkaan korreloi naisten asemaa newarilaisessa uskonnossa. Newarilaiset naiset ovat melkeinpä kokonaan suljettu pois suuremmista uskonnollisista toiminnoista ja tapahtumista. *Guthit*, joilla on tärkein rooli uskonnollisten tapahtumien järjestämisessä, ei ota jäsenikseen naisia. Naiset pidetään erillään myös tanssista ja musiikin soittamisesta. Naiset eivät saa koskettaa musiikin jumalaa *Nāsahdyahia*, osallistua tämän palvontarituaaleihin tai ottaa vastaan tämän *tikaa*. Jos nainen ottaa kuitenkin koskee jumalaa tai ottaa vastaan *tikan*, hän menettää tajuntansa. Musiikki ja uskonnolliset tanssit assosioituvat maskuliinisen mystisen voiman kanssa. Naamiotanssijat ovat kaikki miehiä. Kaikesta aistii, että miehet ovat antaneet panoksensa tähän kulttuurin osa-alueeseen. Toffin mukaan tämä yhteiskunnallinen ja symbolinen sukupuolihierarkia ei vielä ole herättänyt tarpeeksi huomiota. Hänen mukaansa tämän kaltainen sukupuolinen dikotomia uskonnollisissa toiminnoissa heijastuu koko newarilaisesta yhteiskunnasta. (Toffin 2008, 394-401.)

Kaikki haastateltavat ovat samaa mieltä, että ryhmän jäsenyys on tehnyt heidän elämästään vastuullisempaa ja säädellympää. Lähes kaikki vastaajat kertovat suurimmaksi eroiksi heidän ja muiden kylän miestä elämän välillä olevan ruoka ja ruokailu. Ruuanlaitosta vastaava Hari harmittelee, että ruokaillessa kavereiden kanssa vapaa-ajalla, he eivät voi perinteiseen nepalilaiseen tapaan jakaa lautasella olevaa ruokaansa vaan heille täytyy antaa erilliset lautaset. Minäkin olen ollut mukana monessa illan istujaisessa, jossa miehet kokoontuvat, joko pieneen ravintolaan tai jonkun luokse. Kokoontumiseen kuuluu usein jossakin määrin alkoholin juonti ja alkoholin kanssa on aina pientä purtavaa. Se voi olla esimerkiksi lihaa, paistettua kanamunaa, riisiä tai hätätapauksessa vaikka karkkia.

Ruokailijoille ei ole omaa lautasta vaan jokainen ruokalaji on asetettu erillisille lautasille ja niistä jokainen ruokailija syö joko käsin tai lusikalla. Hari siis harmittelee, että hänen kohdallaan tämä ei ole enää mahdollista, koska heidän pitää olla varovaisia (rituaalisen) puhtauden suhteen. Hänellä on oltava oma lautanen ruuille. Kyseessä on *chipa*, ruuan saastuminen. Sen mukaan dyo khalan jäsenen ruoka tai ruokailuväline ei saa osua ”tavallisen” ihmisen omaan. *Chipasta* puhutaan myös dyo pyākhamin ulkopuolella. Nabin kertoo, että esimerkiksi hänen äitinsä ei sekoita eri ruuassa käytettyjä lusikoita toisiinsa tämän saman säännön takia. Dipesh lisää, että heidän on myös istuttava kavereistaan hieman erillään myös sen takia, että ryhmän jäsenet istuvat aina ylhäällä, kunniapaikalla talossa. Tanssijaryhmään kuuluvat eivät myöskään saa syödä kanaa, sikaa tai valkosipulia.

> *Halusin syödä mahdollisimman paljon kanaa (*ennen liittymistä dyo khalaan*). Menin takaisin enoni luokse ja sanoin, että toiveeni on, että saan niin paljon kanaa kuin haluan. He eivät annan minun syödä kanaa dyo khalassa. Eno sanoi, että selvä. Joten he etsivät kanoja ja söin melkein kaksi kokonaista kanaa yhdeltä istumalta. Sen minä tein. Myös valkosipulia ja kaikkea. Ja kaksi tai kolme päivää myöhemmin meillä oli seremonia ja liityin jumaliin. Silloin aloitin. Ollun ollut ryhmän jäsen nyt 25 vuotta.*
>
> - *Himal, naamiotanssija*

Jos jäsen ei kuitenkaan pysty elämään normien ja eettisten sääntöjen mukana, hänet saatetaan erottaa. Harin mukaan esimerkkejä ei ole monta, mutta ainakin yhden tapauksen hän tietää, jossa jäsen on erotettu liiallisen alkoholin käytön ja huonon käytöksen takia. Erotettu jäsen myös kertoi ryhmän ulkopuolisille ihmisille salaisia tietoja dyo khalasta. Yksi tanssijoista, Bishal, muistuttaa, että on olemassa lievempiäkin rangaistuksia kuin erottaminen. Heillä on niin sanottu ”kahden jalan rangaistus” tai ”neljän jalan rangaistus.” Se tarkoittaa, että jos joku jäsen on tehnyt virheen, niin hän joutuu antamaan sakkona joko kaksijalkaisen eläimen, kuten ankan, tai nelijalkaisen eläimen, kuten vuohen. Gérard Toffin (2008, 84-85) kertoo samanlaisesta sakkokäytännöstä *guthin* järjestämästä musiikin jumalan, *nāsahdyahin*, palvontarituaalista myöhästymisestä. Bishalin mukaan heillä on muitakin ryhmän sisäisiä rangaistuksia mitkä ovat salaisia. Informanttini Sagarin mukaan, on olemassa myös sääntö, että jos sama mies myöhästyy kolme kertaa ryhmän rituaalista tai muusta velvollisuudesta, hänet erotetaan.

Vastaanotettuaan ryhmän jäsenyyden, ryhmästä ei periaatteessa voi erota, Himal sanoo. Erottaminen ja kuolema ovat varmoja väyliä pois dyo khalasta, mutta myös kylän vanhimmaksi siirtyminen voi olla tie pois dyo khalasta. Dipesh kertookin, että joillakin saattaa olla rankkaa liittyä tanssiryhmään, koska siihen liittyy isän kuolemaan liittyvä suru. Hänellä oli paljon helpompaa, koska hänen isänsä oli liittynyt kylän viiden vanhimman joukkoon ja täten eronnut dyo khalasta. Dipesh pystyi siis liittymään ryhmään, kun hänen isänsä oli vielä elossa. Himalilla ryhmään liittyminen oli paljon rankempaa ja hän yritti pakoillakin tätä vastuuta. Hän pakeni kylästä ja kertoi nähneensä pakomatkallaan pahoja henkiä. Himal ei pystynyt nukkumaan, hän näki vain vihreän jumalan naamion ilmestyvän hänelle. Hän oli kauhuissaan. Monet muutkin kyläläiset ovat kertoneet omista näyistään tai oudoista tapahtumista tilanteissa, jolloin he ovat yrittäneet pakoilla tämän kaltaista vastuuta. Dyo pyākhamilla on useita velvollisuuksia pitkin vuotta ja tämä tarkoittaa, että jäsenien pitää käyttää paljon aikaa tradition ylläpitoon. Haastateltavat näkevätkin uusien jäsenten liittämisen ryhmään suurena haasteena. Tästä kerron lisää kuudennessa luvussa.

5.2 Dyo pyākhamin rakenne ja ryhmän jäsenten tehtävät

Dyo pyākhamin 46 jäsenellä on jokaisella selkeät tehtävät. Ryhmän sisäinen jako selvitettiin yleisesti näin: Ryhmässä on 14 naamiotanssijaa, kuusi sijaista, kuusi ruuanlaittajaa, kolme palvontamateriaalien kantajaa ja 17 soittajaa; kaksi tamburiinin soittajaa, kaksi rumpalia, viisi symbaalin soittajaa sekä kahdeksan torvensoittajaa. Näiden sisällä on kaksi gurua, toinen opettaa tanssin ja toinen laulun. Kesken erään haastattelun tulkkina toiminut Nabin riemuitsee, kuinka hämmentävän hyvin työnjako on hoidettu Dyo khalassa. Hän on itsekin yllättynyt. Nabin vertaa ryhmän rakennetta ja työnjakoa moderniin nykypäivän hyvin hoidettuun yritysorganisaatioon. Vertailukohtana tässä on siis ryhmä, jonka rakenne on muodostettu jo lähes neljäsataa vuotta sitten.

Kuvaillessaan dyo pyākhamin roolitusta, ruuanlaittaja Hari toteaa ryhmä johtajaa kutsuttavan *tarahiksi*. Hän vertaa *tarahia* presidentiksi kun taas ”pääministeri” on *nyoksi* kutsuttava jäsen. *Nyo* esimerkiksi määrää miten ryhmä asettuu julkisissa esiintymisissä ja ilmoittaa, koska voi aloittaa ruokailun. Hänen tehtävänään on panna asiat toimeen ja olla

auktoriteettina, kun *tarahin* rooli on enemmän seremoniallinen. Nabin selventää, että *tarahin* kirjoitusasu voisi olla myös *tadyo*. *Ta* – tavu tulee pienen symbaalin nimestä, jota johtaja soittaa ja *dyo* tarkoittaa jumalaa. Tadyo on ilmeisesti alkuperänen nimi, mutta sittemmin muokkautunut yleisemmin muotoon *tarah*.

Shankar kuvailee oman roolinsa *tarahina* sisältävän muutakin kuin vain symbolista johtajuutta. Se sisältää itse asiassa valtavasti vastuuta. *Tarahin* vastuulla ovat hallinnolliset ja operatiiviset toiminnat. Hän myös johtaa näytelmän orkesteria sekä organisoi näytelmän ja jatrat eli juhlat. Orkesterissa hän soittaa pientä symbaalia. Symbaalin soiton avulla hän kutsuu jumalat ja näytelmä voi alkaa.

Kolmatta johtajistoon kuuluvaa henkilöä kutsutaan *thakaliksi* – vanhimmaksi. Termi ei tule iän vaan roolin ja vastuun mukaan. Uusin ja nuorin jäsenkin voi täten olla *thakali*. Bhairava – jumalaa esittävä mies on *thakali*. Nykyisen Bhairavan pojasta tulee seuraava thakali, kun hänestä aika jättää. Bhairava – jumalan mukana tulee siis aina vanhimman rooli. *Thakali* on kunnioitettu jäsen ja tämä näkyy esimerkiksi dyo khalan ruokailuhetkissä, joissa tälle tarjoillaan aina ensimmäisenä. Erimielisyyksien sattuessa *thakali* toimii tuomarina sekä sovittelijana ja hän sanoo aina viimeisen sanan. Hän keskustelee asiasta *tarahin* ja *nyon* kanssa, mutta lopullisen päätöksen tekee *thakali*.

Naamiotanssija Himal muistuttaa, että vaikka johtajistolla on paljon vastuuta, niin samalla he ovat vapautettuja monesta muusta alueesta. Hän muistuttaakin, että kyse on yhteistyöstä, jossa kaikki tietävät roolinsa. Sijaisen roolia tekevä Dipesh muistuttaa, että *thakali*, *tarah* ja *nyo* ottavat osaa myös uusien jäsenien initiaatiorituaaleihin, joihin läheskään kaikilla ryhmän jäsenillä ei ole asiaa tai joiden sisällöistä ei kerrota kenellekään.

5.2.1 Naamiotanssijat

Kenttämatkani alkupäivinä Buddhi Krishna kuvaili minulle naamiotanssijoiden eli esityksen jumalat. Lähes jokaisella jumalalla on kaksoisroolinsa näytelmässä. Tämä tekikin jumalroolien hahmottamisesta hieman hankalaa. Lopulta Himalin avulla sain tarkan

roolituksen selville. Jumalilla on usein myös kyläläisten keskuudessa arkisia lempinimiä. Esimerkiksi Bishnu tunnetaan paremmin ”vihreänä jumalana” tämän vihreän naamion takia. Toinen jumalien tunnistusta vaikeuttava seikka oli niiden kirjoitusasu. Haastateltavat ja informanttini käyttivät joskus nepalinkielistä ja joskus newarinkielistä nimeä jumalista. Esimerkiksi Khokanan päätemppelijumalasta käytetään newarinkielistä nimitystä Rudrayanee, kun taas yleisemmin jumala tunnetaan nimellä Rudrani. Nimiä oli siis välillä vaikea selvittää kirjallisista tietolähteistä. Myös sanojen lausumiset ja kirjoitusasu tuottivat etenkin B ja V kirjainten kohdalla vaikeuksia. B lausutaan joskus V:ksi ja toisinpäin. Esimerkkinä tästä Bhairava, joka lausuttiin usein muodossa ”Bhairab” tai Vishnu lausuttiin ”Bishnu.” Olen kirjoittanut seuraavaan taulukkoon nimet muotoon, joina ne minulle useimmiten esitettiin. Kuvaukset olen kerännyt kirjallisuudesta. Ellei mainintaa kirjallisesta lähteestä ole, kuvaus on peräisin informantiltani Buddhi Krishnalta sekä tulkiltani ja pää informantiltani Nabinilta.

Jumalarooli	**Kuvaus**	**-**	**Kaksoisrooli**	**Kuvaus**
Ganesh	Pienempien jumalolentojen ja demonien jumala (Knappert 1991, 105-106).	-	Singhini	Jumalattaren seuralainen, leijona, leijonan poika (Slusser 1982, 326).
Kumar	Shivan poika, jumalten sotapäällikkö. Tunnetaan myös nimillä Kartikeya ja Sithi dyo (Slusser 1982, 121).	-	Tincal	Sotapäällikkö
Kumari	Prinsessa, jumalatar (Knappert 1991 80, 146).	-	Ei muuta roolia	-
Brahman	Luojajumala, korkein oleva, yksi kolmesta pääjumalasta (Knappert 1991, 56-57).	-	Nagakanya	Käärmekuningatar, tunnettaneen myös nimellä Kāli-nāgini. (Slusser 1982, 353).

Vishnu	Elämän ylläpitäjä, yksi kolmesta pääjumalasta (Knappert 1991, 265-266).	-	Bengini	Jumalattaren seuralainen, tiikeri tai tiikerin poika Tunnetaan myös nimellä Baghini. (Slusser 1982, 326).
Maheswar	Tuhon jumala, yksi kolmesta pääjumalasta, tunnetaan myös esim. nimillä Shiva, Mahādeva, Pasupati (Slusser 1982, 223).	-	Kettu	Symbolisoinee Dhodigu-jumalaa (Slusser 1982, 241).
Rudrayanee	Shivan vaimo (Knappert 1991, 210). Khokanan pääjumalatar.	-	Nagakanya	Käärmekuningatar, tunnettaneen myös nimellä Kāli-nāgini (Slusser 1982, 353).
Indrayanee	Taivaan jumalatar (Knappert 1991, 123).	-	Shakaali	Symbolisoinee Sivadutia, Durgan manifestaatiota. (Slusser 1982, 325)
Varaha	Vishnun kolmas avatara, esiintyy villisian hahmossa (Knappert 1991, 257).	-	Koira	Bhairavan tunnuseläin, hirvittävä ja halveksittu haaskaeläin (Slusser 1982, 235).
Kali	Kuoleman ja tuhon jumalatar (Knappert 1991, 133-134).	-	Vuohi	Tunnettaneen myös nimellä Dhocvale, ”taivaan vuohi” (Slusser 1982, 325).
Bhairava	Shivan raivoisa muoto (Knappert 1991, 49).	-	Ei muuta roolia	-
Mahalaksmi	Onnen jumalatar, Vishnun vaimo (Knappert 1991, 148-149, 159).	-	Rakshasa	Paha henki, demoni (Knappert 1991, 204).

Hanuman	Apina-armeijan komentaja-jumala (Knappert 1991, 114).	-	Lakhe	Demoni (Slusser 1982, 216).
Sakti	Kosmisen energian manifestaatio jumalattarissa (Slusser 1982, 215).	-	Tincal	Sotapäällikkö.

Kumaria esittävä mies on neljäntoista jumaltanssijan johtaja. Kumari on myös yksi neljästä jumalasta, jotka tekevät veriuhrauksia. Muut ovat Bhairava, Kali ja Varahi. He suorittavat rituaaleissa eli pujissa veriuhrauksia tai jatran aikaan juovat eläinten, yleensä ankkojen, verta. Himalin mukaan heillä on voima ja energia juoda verta. Ryhmän suorittamista rituaaleista kerron lisää luvussa kuusi.

Kuva 3 Naamiotanssija Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatra –juhlassa.

Buddhi Krishnan mukaan esityksen teemoja ovat sota, ajan rakennus sekä universumin luominen. He esittävät osia hindulaisuuden pyhästä kirjasta *Swasthāni Brata Kathasta* sekä muita hindulaiseen mytologiaan kuuluvia taruja. Kerron näistä lisää näytelmä – luvussa. Naamiopäiset miehet esittävät näitä tanssien, hyppien ja liikkuen paikasta toiseen Khokanassa, läheisellä temppeliaukiolla Shikalissa tai joka kahdestoista vuosi järjestettävässä juhlassa ympäri Kathmandun laaksoa. Paikoista ja aikatauluista lisää luvussa kuusi.

Naamiotanssija Bihal, kuvailee pukua ja naamiota. Hänen oma naamionsa on tehty kuusi vuotta edellisen suuren maanjäristyksen jälkeen. Se tapahtui vuonna 1934, joten voimme laskea, että naamio oli haastatteluhetkellä 75 vuotta vanha. Se maalataan joka kahdestoistavuosi

uudelleen. Maalauksen hoitaa *tiko*-kasti. Paremmin tämä newariyhteisöön kuuluva kasti tunnetaan nimellä *chitrakar*. Samalla uusitaan puku. Pukuun kuuluu esimerkiksi hopeisia koruja ja miekka. Kun puvut ja naamiot uusitaan, ne myös siunataan. Miekkaa pidetään jo itsessään jumalana. Puvut ja naamiot ovat fyysisesti painavia, mutta se ei kertoman mukaan ole haitaksi. Taakkaa helpottavat hieronta, jossa käytetään Khokanan omaa sinappiöljyä, sekä kunkin tanssijan lapset, jotka saattavat kannatella ja jopa kantaa tätä raskaimmilla hetkillä.

5.2.2 Sijaiset

Dipeshin lisäksi *titchoja*, sijaisia, on ryhmässä neljä. Heidän tehtävänsä on olla paikkaamassa puuttuvaa ryhmän jäsentä. Heidän täytyy siis osata periaatteessa jokaisen jäsenen jokainen rooli. Käytännössä kuitenkin he opettelevat taitojensa ja kapasiteettiensa mukaan vain osan rooleista ja näin hajauttavat taakkaa. Silti heidän pitää osata enemmän kuin kenenkään muun dyo khalan jäsenen. Dyo pyākhamin gurut myös osaavat suurimman osan esityksen elementeistä, symbaalin soittaja Chandrahas lisää.

Chandrahas korostaa *titchojen* roolia. Hänen mukaansa *titchojen* rooli on elintärkeä ja heidän vastuullansa on kaikista eniten. Jos joku joutuu jäämään pois esimerkiksi sairauden tai iän tuoman voimattomuuden takia, *titchojen* pitää olla valmiita korvaamaan kenet tahansa. Dipesh muistuttaa myös, että *nyo*, yksi johtajista, toimii myös tarvittaessa sijaisena, joten kaiken kaikkiaan *titchoja* on kuusi kappaletta. Jos sijaisia ei tarvita, heidän tehtävänsä on paljon pienempi. Dipeshin antaa esimerkkejä muista tehtävistä; Joskus heidän pitää käydä torilla ostamassa puhveli rituaalia varten ja hankkia samalla muuta pujamateriaalia. Rituaalimateriaalia he keräävät myös ihmisten kotoa. Esityksessä he voivat olla soittajien mukana ja laulaa.

5.2.3 Soittajat

Ensimmäisellä matkallani Nepaliin vuonna 2012 pääsin seuraamaan näytelmän alun 12 vuoden juhlassa. Kumari tanssi yksin lavalla ja orkesteri soitti instrumenttejaan taustalla. Kuten isäntäperheestä Chandra Shyam Dangol totesi ”ilman soittoa ja laulua ei ole tanssia.”

Nämä siis kulkevat käsi kädessä ja aina kun näytelmä on käynnissä, taustalla soi musiikki. Varsinaisella kenttämatkallani vuonna 2015 pääsin seuraamaan harjoituksia, jotka pidettiin *Janai Purnima* –juhlan yhteydessä kahden aikaan aamulla. Kirjoitin tuolloin kenttäpäiväkirjaani:

Kuva 4 Kumari tanssii ja orkesteri soittaa taustalla

Muita katsojia ei ollut paljon, mutta musiikki oli huumaavaa. Se on rytmiltään täysin erilaista kuin länsimainen musiikki. Lähinnä mieleen tulee shamaanien noitarumpu – koko orkesterin voimin. Harjoituksissa ei tosiaan (ainakaan sinä aikana kun minä olin) tanssittu vaan laulettiin ja soitettiin. Nyo kulki ympäri soittoryhmää, kuunteli ja tarkasteli. Osa laulajista oli untenmailla tai ainakin sen partaalla. Oli hauska bongailla tuttuja kasvoja ryhmästä.

Laulu on mantramaista ja täten vaikeaselkoista. Itse asiassa en usko, että kukaan paikallisistakaan tiesi, mikä on laulun sisältö. Nabinin mukaan kieli on mahdollisesti sanskriittia. Dyo khalan orkesteriin kuuluu seitsemäntoista soittajaa: kaksi rumpujen soittajaa, kaksi tamburiinin soittajaa, viisi symbaalin soittajaa sekä kahdeksan torvensoittajaa. Chandaras kuvasi tutkielmaa varten rooliaan symbaalin soittajana. Soittajien on osattava rytmi ja musiikin soljuvuus, muuten näyttelijät eivät voi esittää tanssiaan. Symbaalien soiton tehtävänä on myös aloittaa ja lopettaa näytelmä. Hari muistuttaa, että kaikkien soittimien pitää olla rytmissä, muuten tanssista ei tule mitään.

Chandrahasin toinen rooli on tärkeä koko näytelmän aloituksen kannalta. Hän levittää eräänlaisen kankaan esitysalueen taustalle ja päälle. Avustajani Nabin arvailee, että kankaan levitys symboloi näytelmän alkua. Se suojelee myös auringolta ja sateelta. Sen syvempi merkitys löytyy kankaan neljästä kulmasta. Se symbolisoi vartiointia ja suojelusta pahoilta voimilta. Näin paha ei pääse häiritsemään näytelmää. Vaikka soittajat eivät olekaan pukeutuneena jumaliksi, kyläläiset kutsuvat heitä samalla tavalla dyoksi, jumalaksi, kuin naamiotanssijoitakin. Toffin kirjoittaakin; soittajaa tai tanssijaa pidetään jumalallisena

inkarnaationa silloin, kun he esittävät taidettaan. Sanotaan, että puolet sielusta on esittäjän ja puolet jumalan. (2008, 398-399.)

Kuva 5 Dyo khalan soittoharjoitukset 5.2.4

5.2.4 Ruuanlaittajat

Ruoka on tärkeä newareille ja khokanalaisille. Juhlissa he korostavat aina newariruuan erikoisuuksia ja ainutlaatuisuutta. Ruoka nousee yllättävän tärkeään asemaan myös, kun tarkastellaan dyo pyākhamia kokonaisuutena. Se on jopa yksi iso syy minkä takia uusien jäsenien liittyminen dyo khalaan on vaarantunut ruokaan kuluvien resurssien takia. Tästä lisää myöhemmin seitsemännessä luvussa. Ruokaan liittyy myös paljon symboliikkaa, kieltoja ja sääntöjä kuten olen aiemmin kertonut.

Ryhmän kuusi ruuanlaittajaa toimivat pareissa, Hari kertoo. Pääateriat ovat juhla-aterioita ja ruoka on monimuotoista. Kaksi hoitaa keittiötä, kaksi valmistaa riisikaljaa eli *thonia* ja kaksi vastaa pääruuista *toilasta, achārista ja kawafista*. *Toila* on grillattua vesipuhvelia, *achār* eräänlaista pikkelssiä ja *kawah* on keittoa, jossa on keitettyä lihaa. Näiden lisäksi ateriaan voi kuulua keitettyä vuohen lihaa, kurkkuja, papuja, herneitä sekä *tarkāri* eli kasviscurryä. Nimettyjä ruuanlaittajia voivat auttaa muutkin ryhmän jäsenet, mutta varsinaisen ruokailun aikana, nämä kuusi vastaavat ruuan tarjoilusta. Riisikaljaan suhtauduttiin intohimoisesti ja kunnioittaen. Minullekin on tarjottu Nepalin matkoillani usein *thonia* eri juhlatilaisuuksista ja lähes aina sitä mainostettiin terveellisenä ja energiaa tuovana juomana. Juomaa uhrataan

jumalille, erityisesti Bhairaville. *Thonin* valmistukseen liittyy myös merkillisiä piirteitä. Keskustelin juoman teosta *guthin* jäsenen kanssa, jonka vastuulla kyseisen *thonin* valmistus on:

> *…Riisikaljan teosta myös puhuttiin. Tuntuu olevan aika pyhä projekti. … Riisikaljaa voi kyllä juoda muutenkin, ei vain rituaalitarkoituksissa. 1-2 kk kestää normaalisti kaljan teko, jatrassa vain 24h. Kiehuminen on erittäin voimakasta. Maku myös erilainen. Nabinkaan ei osaa selittää miten tämä on mahdollista, mutta hänkin vakuuttaa, että totta se on! Voidaan käyttää myös lääkkeenä.*
>
> - *Kenttäpäiväkirja 21.8.2015*

Dyo khalan ruuanlaittajat ovat vastuussa seitsemän juhla-aterian valmistuksesta vuoden aikana. Kuusi näistä juhla-aterioista tehdään omalle ryhmälle, mutta yhdessä ateriassa he valmistavat ruuan koko kylälle. Jokaisesta Khokanan 845:stä talosta tulee yksi edustaja syömään jumalten ryhmän tarjoamaa ruokaa. Omalle ryhmälle tarjottavan ruuan merkitys korostuu, koska ruoka syödään paaston jälkeen, Hari kertoo. Esitysten aikana ryhmän jäsenet eivät saa syödä mitään. Paaston jälkeinen yhteinen ateria merkitsee myös yhteisöllisyyttä, yhteenkuuluvuutta.

Olen saanut osallistua Nepalissa olleessani moniin isoihin juhla-aterioihin. Niiden syöminen ja tarjoilu osoittaa aina samankaltaista kaavaa. Kenttäpäiväkirjassani kuvailen, että tällä kertaa pääsin osallistumaan pienempään juhlaillalliseen, joskin sitäkin enemmän kunnioitusta herättävään. Osallistuin *Gunu Punhi* –juhlaan ja olimme Nabinin kanssa yön selässä matkalla dyo khalan harjoituksiin. Itse juhlasta lisää seuraavassa luvussa. Harjoituksien alkamista odotellessa pysähdyimme juhlasta vastaavan kulttuuriyhdistyksen, joka oli järjestänyt tämän vuoden *Gunu Punhin,* johtajan kotiin syömään. Tarjolla oli pyhää ruokaa, nimittäin juhlassa uhrattua ankan ja vuohen lihaa. Tämän lisäksi tarjolla oli newariruualle ominaisia lisukkeita kuten yllä mainittuja *achāria.* Tarjoilu hoidettiin newarilaisille tyypilliseen tapaan. Ruokailijat istuivat risti-istunnassa rivissä lattialla seinän vieressä. Edessä olevalle lautaselle tarjoiltiin ruuan jakelijoiden muodostamassa jonossa. Ensimmäisellä oli riisiä, toisella, lihaa, kolmannella lisukkeita ja niin edelleen. Ruokajuomana oli *raksia* eli kotitekoista riisiviinaa. Tämän kertainen *raksi* oli erityisen vahvaa, huulia polttavaa. Minulla oli suuria vaikeuksia saada juoma nieltyä, vaikka tämä ei

ollutkaan ensimmäinen juhla, jossa minulle oli tarjottu *raksia.* Kulttuuriyhdistyksen johtaja kehui juoneensa kymmenen lasillista ja englannin puhumisen sujuvan paremmin kuin koskaan! Ruokaa tulitiin tyypilliseen tapaan tarjoamaan nopeasti lisää. Siitä kieltäytyminen onkin hauska näytelmä; käsi laitetaan lautasen päälle sormet levitettyinä. Sitten tarjoilija alkaa maanitella, että eikö vielä vähän voisi ottaa. Joskus tarjoilija saattaa yrittää tuikata kämmenen alta ruokaa lautaselle, jos kieltäytyvä ei ole valppaana. Yleensä syömisen jälkeen tapahtuu roolien vaihdos ja tarjoiluvuorossa olevat tulevat syömään ja syöneet tulevat tarjoilemaan. Tällä kertaa tällaista roolin vaihdosta ei tapahtunut, vaan ruuan tarjoilusta vastasivat talossa olleet naiset ja miehet ruokailivat. Syy voi olla, että tulimme niin myöhään, että vaihdos oli jo tehty. Syy voi myös löytyä Toffinin (2008, 397) mukaan siitä, että naiset eivät saa osallistua ainakaan Bhairavalle, kuoleman jumalalle, uhratun eläimen syömiseen. Tosin en tiedä mille jumalalle veriuhraus oli tällä kertaa tehty.

6. Dyo khalan juhlat, rituaalit ja tulevaisuus

Olen tähän mennessä selvittänyt nepalilaisen, Khokanan kylässä olevan naamiotanssiryhmä dyo khalan historian ja yleisen rakenteen. Olen kuvaillut haastattelujeni ja havaintojeni perusteella dyo khalan johtajiston, naamiotanssijat, sijaiset, soittajat sekä ruuanlaittajat. Kun rakenne on selvitetty, voidaan tässä luvussa siirtyä juhlien ja niissä esitettävän näytelmän kuvauksiin. Tämän jälkeen esittelen dyo khalan rituaaleja – sekä julkisia että salaisia. Luvun lopuksi tuon esiin ryhmän tulevaisuudennäkymiä ja sen tuomia haasteita ja muutoksia.

6.1. Jumalien juhlat

Pääpaino tässä kappaleessa on vuoden päätapahtumassa *Shikali jatrassa*, jossa näytelmä esitetään kokonaisuudessaan sekä *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatrassa* eli kahdentoista vuoden juhlassa. Kerron ensimmäisessä kappaleessa näytelmän sisällön siten kun se on minulle kerrottu *Shikali jatrassa* tapahtuvan. Toisessa kappaleessa kerron *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatrasta,* jonka kulkua olen itsekin päässyt seuraamaan.

Kolmannessa kappaleessa kerron juhlista, joissa dyo pyākham ei esitä näytelmäänsä vaan, joissa heillä on jokin muu rooli.

6.1.1 Näytelmä Shikali Jatrassa

Näytelmä esitetään Khokanan alueella Shikalissa. Khokanan asutustaajamasta Shikaliin vievä mutkikas ja kapea soratie on runsaan kilometrin pituinen. Shikali on iso kumpuileva nurmikenttä joen vierellä. Niityllä, joen rannalla on alue ruumien krematointia varten. Ylhäällä niityllä on temppeli. Aukiolla järjestetään usein kylän eri yhteisöjen tapahtumia, olen esimerkiksi ollut mukana vuonna 2012 koululaisille järjestetyssä matematiikkaolympialaisissa tällä kentällä. Shikali on myös suosittu paikka piknikeille ja muulle seurustelulle. Slusserin (1982, 338) mukaan laajalle levinneen perimätiedon mukaan ei ole pitkä aika siitä, kun vielä Shikalissa olevan temppelin Sikali-devi, eli Mahalaksmi, -jumalalle on uhrattu ihmisiä.

Näytelmässä on kaksi eri juonta, aloittaa Buddhi Krishna tarinan avaamisen. Yksi kohtaus kestää noin 10–15 minuuttia ja *Shikali jatrassa* näytelmää esitetään yhtenä päivänä noin viisi tuntia. Neljätoista tanssijaa esittävät jumalia naamioidensa ja pukujensa avulla. Muut soittavat, laulavat ja auttavat muuten. Kaikkia näyttelijöitä ei tarvita lavalla samaan aikaan vaan eri kohtauksissa ovat eri jumalat lavalla. Lähes kaikilla näyttelijöillä on tuplaroolit ja he ottavat roolin kohtauksen vaatimalla tavalla. Kohtausten tauolla he tarvittaessa vaihtavat asuja ja naamioita. Kuulemani ja näkemäni mukaan esitys on symbolista ja metaforamaista. Taustatarinasta tietämätön ei voi esityksen perusteella juurikaan päätellä mitä näytelmässä tapahtuu. Jutellessani joidenkin kyläläisten kanssa dyo pyākhamista, kävi ilmi, että he eivät tienneet paljoakaan itse tarinasta. He kertoivat sen mitä tiesivät, mutta lisäsivät lähes aina perään ”…tai ainakin näin olen kuullut.” Tämä viittasi siihen, että he eivät ole pystyneet muodostamaan käsitystä tarinasta näytelmän perusteella sen vahvan metaforamaisuuden takia, vaikka ovatkin sen nähneet, vaan he ovt oppineet tarinan muualta. Selvennetään siis mistä näytelmässä tosiaan on kyse.

Shikali jatra tunnetaan myös nimellä *Rudrayanee Jatra*. Yleisesti juhla tunnetaan todennäköisesti nimellä *Khokana jatra*, kylän nimen mukaan, koska kylän ulkopuolisilla ei ole nimestä tarkempaa tietoa. *Shikali jatra* kestää yhdeksän päivää ja se järjestetään yleensä syksyllä, syys- tai lokakuussa. Ensimmäisenä päivänä dyo khala kiertää kylää ilman asuja, keräten pujamateriaalia ja aineksia riisikaljaan kyläläisiltä. Toisena päivänä dyo khala tekee rituaalejaan, jotka eivät ole julkisia. Kolmantena päivänä *guthi* suorittaa kolmen vesipuhvelin uhrauksen. Neljäntenä päivänä taloja siivotaan, valmistaudutaan juhlan huipennukseen ja uhratuista puhveleista jaetaan isoja lihanpaloja joka kotiin. Viides päivä on juhlan pääpäivä. Nuoret *guthin* jäsenet kantavat kantotuolilla, *rathalla*, jumalpatsaita Shikaliin. Kuudentena päivänä alkaa dyo pyākhamin tanssiesitys. Samana päivänä dyo pyākham kiertää Khokanaa ympäri. Tällöin veriuhrauksista vastaaville jumalille Kumarille, Kalille, Varahille ja Bhairavalle saatetaan antaa ankkoja, joiden kaulat he katkaisevat ja juovat näiden verta. Kukaan ei saa tulla heidän tielleen, jopa kanat, ankat ja muut eläimet siivotaan heidän tieltään. Seitsemäntenä päivänä tanssinäytelmä jatkuu. Kahdeksantena päivänä ei enää tanssita ja yhdeksäntenä päivänä juhlat loppuvat.

Näytelmää varten tarvitaan lava, *dabali,* kertoo Chandrahas. Nabin tarkentaa, että *dabali* voidaan tuntea myös toisella newarinkielen sanalla *kyo lacchi. Kyo* tarkoittaa alempaa aluetta ja *Lachhi* isoa avointa pihaa. Dyo khala voi pyydettäessä esiintyä myös muissa kylissä, mutta heillä on oltava *dabali*. Bishal ja Chandrahas muistelee tapausta yli sadan vuoden takaa. Dyo khala esiintyi *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatran*, eli kahdentoista vuoden juhlan aikaan Kirtipurissa. Yleisössä oli nainen, joka ei kuitenkaan nähnyt esitystä kunnolla runsaan yleisön takaa. Nainen oli varakas joten hän rakennutti omaan, Khokanan lailla läntisessä Kathmandun laaksossa sijaitsevaan kyläänsä *dabalin* ja kutsui ryhmän esiintymään sinne. Nyt sadan vuoden jälkeen kyläläiset eivät enää tienneet eivätkä muistaneet mitä varten tämä lava oli rakennettu. He kuitenkin tekivät selvityksiä ja suullisen perinnön avulla he saivat kuulla, että kylässä olivat esiintyneet jumalat Khokanasta. Tämän selvitettyään kyläläiset kutsuivat ryhmän uudestaan esiintymään pitkän ajan jälkeen.

Dabali on arkkitehtuurisesti vaatimaton, mutta institutionaalisesti tärkeä rakennelma. Suoraviivaisen rakennelman koko vaihtelee, mutta tyypillisesti ne ovat puolesta metristä metriin korkeita ja noin kolme metriä leveitä. *Dabalit* on valmistettu tiilistä, päällystetty kivellä

ja ne ovat mahdollisesti koristeltuja. Lavat ovat usein rakennettu temppelien lähellä oleville aukeille paikoilla, jossa ne palvelevat pyhiä toimituksia. Kuninkaita kruunataan ja jumalkuvia esitellään sekä naamiotanssinäytelmiä esitetään *dabaleissa*. (Slusser 1982, 159). Lava on neliön muotoinen, yksi sivu noin kolme metriä pitkä ja noin puoli metriä korkea. Siinä on yksi tiiliseinä ja katto. Juhlatilaisuuksissa lava koristellaan ja katon rajaan ripustetaan suitsukkeita. Itse *Dabaliin* levitetään punaista savea. *Dabali* sijaitsee temppelin lähellä olevalla aukiolla.

Ensimmäinen osa – Pahuus kukistetaan

Tarinan ensimmäisen juonen ja osan tanssi alkaa, kun Bhairava suorittaa meditaatiovisiota siitä, minkälainen maailman pitäisi olla. Jumala ja paha ovat jo olemassa, mutta ihmisiä ei vielä ole luotu, Buddhi Krishna kertoo ja Chandrahas jatkaa: Hindulaisessa mytologiassa Brahman, Vishnu ja Shiva ovat maailman luojia, ylijumalia. Pahat voimat piinaavat näitä ylijumalansa Mahishasuran johdolla. Hyvät jumalat haluavat tehdä kiusaamisesta lopun, mutta he eivät löydä pahoja jumalia, koska nämä pysyvät piilossa. Tarinassa jumalat etsivät pahoja voimia ja kutsuvat heidät taisteluun tuloksetta. Lopulta he punovat juonen, jossa yksi jumala julistaa vaihtaneensa pahojen puolelle. Tämän avulla hänet otetaan pahojen jumalien valtakuntaan sisälle. Naamioitunut jumala sai pahat jumalat ylipuhuttua hyökkäykseen hyviä jumalia vastaan. Täten pahat jumalat saatiin houkuteltua esiin ja alkoi sota heidän ja hyvien jumalien välillä. Lopulta hyvä jumala Mahalaksmi tappaa demonin (Mahishasuran) ja pahat voimat kukistetaan.

Sota kestää kaksitoista pitkää vuotta, naamiotanssija Manoj täydentää. Hyvät jumalat ovat ottaneet ihmisten muodon ja pahat jumalat eläinten. Jos pahat olisivat voittaneet, maapallolla hallitsisivat tänäkin päivänä eläimet, eivät ihmiset. Näytelmän kohdassa, jossa Mahalaksmi lyö Mahishasuran kuoliaaksi, Mahishasuran näyttelijä menee oikeastikin tajuttomaksi, Manoj vakuuttaa. Kun näyttelijä vaipuu tajuttomuuteen, viisi *titchaa* ottavat hänet kiinni ja kantavat temppeliin. Siellä he tekevät salaisen rituaalin ja virvoittavat hänet takaisin tajuihin. Virvoittaminen saattaa kestää noin tunnin. Rituaalin sisällöstä tai muusta Manoj ei suostu kertomaan. Nabin muistelee, että tarinan mukaan Mahishasuran kuolleesta ruumiista syntyivät Himalaja, vesiputoukset, joet, kivet ja kaikki muut luonnon kappaleet.

Chandrahas ei vahvista tätä, mutta ei myöskään tyrmää. Hänen mukaansa se saattaa olla näin jonkun tarinan version mukaan.

Toinen osa – Ganeshan ja Kumarin mittelö

Mahishasuran kuolemasta alkaa toinen juoni ja tarinan keskiosa, kertoo Buddhi Krishna. Se on kirjasta nimeltä *Swasthāni Brata Katha*. *Swasthāni* kertoo Buddhi Krishnan mukaan sodasta, ajan rakentamisesta ja universumin luomisesta.

Swasthāni Vratan etymologia tulee sanoista *swa*=oma, *sthan* = paikka ja *i* = feminiini. *Vrata* tarkoittaa valaa. *Swasthāni Vrata Kathaa* luetaan kodeissa koko Nepalissa sekä newareiden, että muiden nepalilaisten joukoissa. Tekstiä luetaan ja palvotaan *Swasthāni* – jumalattaren kunniaksi. (Iltis 1996, 307, 309.) Sen historia ulottuu 1500-luvulle. *Swasthāni* on kehittynyt palmunlehteen käsinkirjoitetusta paikallisesta tarusta yli 400 sivuiseksi, 31 lukua sisältäväksi teokseksi. Kodeissa teos luetaan kannesta kanteen *māgh* –kuukauden (tammikuun puolesta välistä helmikuun puoliväliin) aikaan yksi luku sen jokaisena päivänä. Teos sisältää kolme eri osaa. Ensimmäinen osa koskee maailmankaikkeuden syntyä ja sen asuttamia ihmisiä, jumalia ja demoneita. Toinen osa on yleinen hindulainen kuvaus jumalien kuten Daksan, Prājapatin, Sati Devin Mahādevin ja Pārvātin perheistä. Viimeinen osa kertoo kahden naisen kotien ja avioliiton ongelmista joiden elämään *Swasthāni* – jumalattaren palvonta kietoutuu. (Birkenholtz 2013, 198, 200.)

Buddhi Krishna aloittaa toisen juonen kuvailemisen: Shivan ja hänen vaimonta Parvatin pojat Ganesha ja Kumar, jumalia kaikki, kisailevat kumpi heistä on vahvin ja isoin, Buddhi Krishna jatkaa. He mittelevät vanhempiensa edessä ja sopivat, että se joka valloittaa *Simirun*, korkeimman vuoren maailmassa, ja palaa lähtöpisteeseen ensimmäisenä on voittaja ja täten isoin ja vahvin. Ganesha on lihava jumala, jolla on ”ratsuna” hiiri. Kumar sen sijaan on hoikka ja hänen kumppaninaan on riikinkukko. Lähtöasetelmien perusteella Kumar on ylivoimainen, koska hän on kevytrakenteinen ja hänen eläinratsunsa pystyy lentämään. Ganesha masentuu ymmärtäessään asian laidan. Viekas hiiri kuitenkin ehdottaa seuraavaa: ”Isäsi on maailmankaikkeus, universumi ja kaikki. Mene kolme kertaa isäsi ympäri, niin sehän on paljon suurempi teko kuin vain *Simirun* päälle kiipeäminen.” Ganesha innostui

tästä ideasta ja kiersi isänsä ympäri kolmesti. Hän kertoi ihmettelevälle isälleen mistä on kyse ja Shivan oli myönnettävä, että Ganesha on veljeksistä vahvin ja isoin.

Informanttini jatkaa tarinaa Kumarin paluumatkan osalta. Kumar eksyy viidakkoon ja demonijumala Lakhe astuu esiin. Lakhe sanoo: ”Sanoi jotain tai sinusta tulee minun illallinen.” Apinajumala Hanuman näkee mitä tapahtuu ja tiedustelee mistä on kyse. Hanuman palvoo Shivaa ja puolustaa täten tämän poikaa, Kumaria. Tällä välin Kumar pyytää meditaation avulla telepaattisesti apua isältään Shivalta ja tämä lähettää Ganeshan paikalle. Demoni tajuaa, että nämä eivät olekaan tavallisia ihmisiä, ja lähtee pakoon.

Chandrahas kertoo, miten tämä tarina näkyy ihmisten käytännön elämässä. Yleinen uskomus ja käytäntö on, että koska Ganeshan todettiin olleen vahvin, häntä palvotaan aina ensimmäisenä nepalilaisessa *pujassa*. Chandrahas kuitenkin kertoo nyt, että Kumar oli todella pahoillaan hävitystä kilpailusta ja valitti: ”Minä menin niin kauas ja kärsin vaikeuksista, joten minuakin pitää palvoa.” Hän kysyi asiaa vanhemmiltaan, Shivalta ja Parvatilta, ja Shiva totesi, ehkä lohduttaakseen, että Kumar on tehnyt myös kovan työn ja häntä olisi syytä palvoa ennen Ganeshia. Nepalilaisten jumalpatsaiden edessä on aina pieni ympyrä, *pigaa*. Tämä symbolisoi Kumaria ja jokaisessa palvontarituaalissa *pigaa* on palvottava ensimmäisenä pujamateriaalin avulla, vasta sen jälkeen voidaan palvoa Ganeshaa. Tämä on newareiden käytäntö, muut nepalilaiset palvovat ensimmäisenä Ganeshaa.

Kolmas osa – Jumalat saapuvat muinaisilla lentokoneilla

Hari kertoo suosikkiosastaan näytelmästä, joka on myös näytelmän viimeinen osa. Tarinassa Daksha järjestää isot seremonialliset juhlat joihin kutsutaan kaikki jumalat. Jumalat tulevat lentäen paikalle, jota kuvataan Shikalissa esitettävässä näytelmässä korkein hypyin. Kaikki on kutsuttu - paitsi hänen oma tyttärensä Satidevi (joka tunnetaan paremmin nimellä Pārvāti) ja hänen miehensä Mahadev (joka tunnetaan paremmin nimellä Shiva). Satidevi kysyy isältänsä Dakshalta, miksi häntä ei ole kutsuttu. Daksha vastaa: ”Sinä olet kyllä tervetullut, mutta en pidä miehestäsi, hän ei ole tervetullut.” Tytär Satidevi pahoittaa mielensä ja polttaa itsensä. Mahadev suuttuu ja lähdettää sotakomentajat tappamaan

Parvatin isän, Dakshan, ja laittavat hänen päänsä tilalle vuohen pään. Samana päivänä dyo khala uhraa vuohen, joka symboloi juuri tätä tapahtumaa.

Krishna Buddhi kertoo, että *Swasthānin* tarinan kohdassa, jossa jumalat tulevat lentäen juhliin, puhutaan eräänlaisista lentokoneista, vaikka lentokoneita ei oltu vielä keksitty. Monet paikalliset tuttuni ovat kuvailleet, että hypyt ovat todella korkeita, jopa yliluonnollisen korkeita. Lisää mystisyyden verhoa tämän näytelmän kohdan ylle luo vuokraisäntäni Chandra Shyam, joka paljastaa, että aina kun hän on näytelmän osan nähnyt, läheisen vuoren korkein kohta on ollut mustien pilvien peitossa. Hänestä tuntuu kuin jumalat tulisivat katsomaan sinne, mitä Shikalissa oikein tapahtuu. Salaperäisyyttä ei ainakaan vähennä se, että tämän näytelmän osuuden jälkeen kaikkien muiden paitsi dyo khalan sekä heidän kutsuvieraansa, on poistuttava Shikalista, Buddhi Krishna jatkaa. Ilmeisesti he pitävät siellä jonkin rituaalin ja juhlivat ruokaillen. Tarjoilun hoitaa *guthi*. Tämän jälkeen he tulevat kylään ja uhraavat ankkoja palvontarituaaleissa.

6.1.2 Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatra

Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatra esitetään joka kahdestoista vuosi. Sitä kutsutaankin myös nimellä 12 vuoden juhla. Sain olla mukana seuraamassa viimeisimmän *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha* juhlan ensimmäistä päivää vuonna 2012. Tuolloinkin mukanani oli Nabin Dangol opastamassa minua oikeille paikoilla katsomaan ja seuraamaan jumalten matkaa. Tällöin kirjoitin blogiini näkemästäni näin:

> *Jumalat olivat taas liikkeellä. … Tällä kertaa he lähtivät marssimaan hieman ennen kuutta paljain jaloin runsaiden väkijoukkojen saattamana kohti Kathmandun temppeliaukiota. Kathmandun ja Patanin rajan, Bagmatijoen, ylitettyään jumalat vaihtoivat asustustaan valkoisista kaavuista seremoniavaatteisiin, koruihin sekä erilaisiin naamioihin. Joen vieressä suoritettiin rituaali väentungoksen hurratessa ja lyömäsoittimien pauhatessa. Tämän jälkeen matka jatkui. Saattueessa kulki tuhansia ihmisiä; suitsukkeita ja lyhtyjä kantavia naisia, soihtuja, soittajia sekä useita erilaisia avustajia joiden*

Kuva 6 Dyo 12 vuoden juhlassa perheensä tukemana.

tehtävänä oli vilvoittaa jumalia huiskalla, ottaa vastaan ihmisten lahjoituksia, näyttää valoa tai yksinkertaisesti kannatella näitä iäkkäitä ihmisiä raskaalla matkalla.

…

Jumalia kädestä pitäen kannattelevat ja välillä kantavat ihmiset ovat jumalten lähimpiä sukulaisia. Poika – jälkeläisille tämä on tärkeää, sillä jonakin päivänä he tulevat perimään jumaluuden isältään. On tapauksia joissa pojat ovat kieltäytyneet ja luoneet omaa uraansa jossakin muualla. näitä ovat kuitenkin painajaiset ja oudot sattumat piinanneet ja heidän on ollut pakko palata Khokanan ja ottaa jumala-pesti vastaan. … Saattue liikkui hitaasti sen suuruuden ja jumalten korkean iän takia. Välillä matkan varrella jumalat ottivat miekkansa ja suorittivat tansseja. Musiikin pauhu oli korvia huumaavaa ja rytmit kuin muusta maailmasta.

Nyt kolme vuotta myöhemmin Nabin muistuttaa, että näytelmä on sama, kuin *Shikali jatrassa*. Manoj kertoo, että *Baraha Barsa Rudrayani Pyākha Jatrassa* he ovat esiintyneet perinteisesti 25 paikassa Kathmandun laaksossa. Kuitenkin viime aikoina Kathmandun asukkailla ei ole ollut varaa maksaa heille esiintymisistä, joten he ovat vähentäneet esiintymisiä 21:een. Kuten aiemmin kerroin*, Baraha Barsa Rudrayani Pyākha* – juhla on tärkeä tulonlähde dyo khalalle. Chandrahas kertoo, että 12 vuoden festivaalissa he esiintyvät eri paikoissa erilaisissa tilaisuuksissa. Näytelmä esitetään aivan viereisessä kylässä Bungamatissa, mutta myös kaukana Kathmandun keskustassa Durbar Squarella, vanhan kuninkaanlinnan edustalla. Esitykset voivat olla julkisia tai kuninkaalle esitettäviä yksityisiä tilaisuuksia. Kuningas ja hänen seurueensa vaihtavat jumalten kanssa miekkoja, Himal kertoo. Vaikka laaksossa on myös muita tämän kaltaisia naamiotanssiryhmiä, niin Khokanan dyo khala on ainoa ryhmä, jonka kanssa kuningas toimii tällä tavoin. Kuninkaassa katsotaan olevan symbolista jumalallista voimaa. Kuningas on nykyään syrjäytetty, mutta tehtävä on pysynyt edelleen valtion johdolla. Kaikkia Nepalin kuninkaita pidetään Vishnu-jumalan inkarnaationa (Vergati 1996, 335). Perinteisesti hindulaisessa maailmankatsomuksessa kuningas, pääministeri tai muu hallitsija on liitossa henkisen

maailman kanssa. Vaikka hindukuningaskunnat ovatkin jo historiaa, monarkioita on pidetty aina elintärkeinä instituutioina. Yhteiskuntaa ilman kuningasta on pidetty anarkistisena ja toimintakyvyttömänä. Kuninkaan on katsottu takaavan kansalaisten turvallisuus, rauha ja vauraus. (Fuller 2004, 106-107.)

Ennen varsinaista ”kiertuetta” 12 vuoden juhlassa, dyo khalan naamiojumalat tekevät matkoja eri temppeleihin, Himal jatkaa. 13 jumalaa jakaantuvat kolmen hengen ryhmiin ja he lähtevät hakemaan energiaa ja voimaa eri jumalten temppeleistä. Rudrayanee jumalaa esittävän dyon ei tarvitse lähteä, koska Rudrayanee-jumalan energia on jo valmiiksi Khokanassa. Rudrayanee on Khokanan päätemppelissä. Dyot paastoavat ensin kaksi päivää ja kolmantena päivänä he lähtevät matkaan. Heillä ei ole naamioita tai näytelmään kuuluvia pukuja vaan he kävelevät valkoisissa asuissa paljain jaloin temppeleihin. Temppelissä he imevät energian itseensä ja vievät takaisin Khokanaan. Himalin sanoo, että tämä rituaali on yksi suurista salaisuuksista, joten hän ei kerro minulle miten energian hankkiminen todella tapahtuu. Hän paljastaa vain, että sivustaseuraajat eivät välttämättä edes huomaa energian virtojen siirtymisen tapahtuneen. Joskus kuitenkin tällainenkin rituaali epäonnistuu ja joku jumala ei pysty tuomaan voimaa ja energiaa kylään. Viimeinen asia, jonka jumalat Himalin mukaan tekevät ennen kuin lähtevät matkalleen, on muista temppeleistä saadun energian tuonti pieniin jalassa kannettaviin lautassoittimiin. Heidän on tehtävä paljon rituaaleja, jotta tämä onnistuu. Jos yritys kerta toisensa jälkeen epäonnistuu, tämän tekevät veriuhrauksista vastaavat Kumari, Bhairava, Varahi ja Kali. Heillä on energia ja voima tehdä ”mitä vain,” joten he saavat energian myös lautasiin.

> *Tunsin suurta helpotusta jumalten puolesta. He olivat kulkeneet noin 10km matkan paljain jaloin, välillä tanssien. Näiden vanhojen miesten urakkaa ei taatusti helpottanut raskaat korut, miekka sekä naamio jossa pieniä silmänreikiä lukuun ottamatta ei ollut mitään hengitysreikää. Ja vaikka matka päättyikin kello 1.30, ilma oli edelleen tukahduttavan kuuma. Nyt jumalille unta palloon sillä seuraavana päivänä kuuden tunnin tanssi alkaisi jo yhdeksän kieppeillä.* – Blogikirjoitukseni 21.5.2012

6.1.3 Juhlat jatkuvat

Näytelmänsä dyo khala esittää kahdessa yllä mainitussa juhlassa, sekä *Jatha Punhissa*, juhlassa joka pidetään täydenkuun aikana, 45 päivää *Shikali Jatran* jälkeen. Tällöin he esittävät koko tarinan yhden päivän aikana. Heillä on vastuita myös muissa juhlissa, vaikka niissä ei näytelmää esitetäkään. Näissä juhlissa he tekevät rituaaleja, valmistavat ja syövät yhdessä juhla-aterian. Tällaisia juhlia ovat juhlakauden avaava *Gunu Punhi*, valon juhla *Lakshmipuja*, *Yanya Punhi* sekä *Chipa Punhi*. Tämän lisäksi he tarjoavat kaikille kylän kotitalouksille juhla-aterian kauniissa juhlassa *Dyo Bhoyassa*. Aiemmin oli myös kahdeksas juhla, jota dyo khala vietti. Juhlassa he valmistivat juhla-aterian ja söivät dyo khalan kesken, mutta he ovat jättäneet väliin tämän tradition ainakin kahtena viime vuotena. Syy siihen on resurssien vähyys. Tässä juhlassa heillä ei olisi mitään erityisiä rituaaleja vaan ainoastaan juhla-ateria. Jotkut kyläläiset ovat vastustaneet tätä päätöstä, heidän mielestään juhla-ateria pitäisi järjestää entiseen tapaan. Mutta Harin mielestä heidän on tässä taloustilanteessa ajateltava myös itseään. Dyo khalan jäsenillä riittää siis tekemistä seitsemässä eri juhlassa.

Kuva 7 Dyo khala Gunu Punhissa. Keskellä nähtävissä uhrilahjaksi annettava vuohi.

Aineistonkeruumatkallani sain kokea juhlakauden avauksen, *Gunu Punhin*. Juhla tunnetaan muualla Nepalissa paremmin nepalinkielisellä nimellä, *Janai Purnima.* Ensimmäisenä päivänä, *Bya Janey Ki Gunana* palvotaan sammakoita. Palvonta tapahtuu viemällä ruokalahjoja pelloille sammakoita varten. Juhlaa varten Khokanassa rakennettiin kovaa vauhtia maanjäristyksessä tuhoutunutta, päätemppelin lähellä sijaitsevaa *dabalia*, sekä palankiinia eli kantotuolia, *rathaa*, jossa jumalia kannettaisiin juhlan toisena päivänä ensin Shikaliin ja tämän jälkeen takaisin kylään ja *dabaliin*. Tällä kertaa *rathaan* laitettavat jumalat eivät ole ihmismanifestaatioita vaan jumalat ovat kivipatsaita. Patsaat ovat noin 30-40

senttimetriä korkeita ja niitä kantotuolissa on toistakymmentä. Vaikka patsaat eivät ole isoja, ne ovat erittäin painavia ja *rathaa* tarvitaan kantamaan monta nuorta miestä. Molemmat valmistuivat ajoissa ja aamulla patsaat kuljetettiin Shikalin pieneen temppeliin. Kävin itsekin Shikalissa, mutta siellä palvontamenot olivat jo ohitse. Jälkinä niistä oli uhrauksesta jääneet verivanat maassa. Auringon jo laskettua jumalpatsaat kuljetettiin takaisin Khokanaan vastavalmistuneelle lavalle, *dabaliin*. Suitsukkeet sytytettiin, musiikki raikasi ja ihmiset huusivat kun nuoret miehet kantoivat riuhtomistyyliin palankiinia paikalleen. Välillä tilanne näytti hurjalta, kun suuri määrä ihmisiä yritti väistellä pienellä aukiolla kantotuolia ja kantajia. Seuraavassa katkelma kenttäpäiväkirjastani kohdalta, jossa dyo khala saapui paikalle:

> *…No mutta tämän jälkeen esiin marssivat dyo khala valkoisissa puvuissaan. He menivät alttarin luokse suorittamaan palvontarituaalia. Suurin osa oli pääosan ajasta sivulla, mutta osa ähräsi jumalpatsaiden luona. Mukana oli vuohi lia´assa, joten odottaa saattoi, että vuohi uhrataan jossain vaiheessa. Näin tosiaan tapahtuikin. Vuohi otettiin syliin, kurkku leikattiin veitsellä auki ja lopulta nirhattiin koko pää poikki luuhun asti. Verta ruiskutettiin alttarille patsaiden päälle. Sitten päätä pyöriteltiin niin kauan että pää napsahti kokonaan irti. Vuohen kroppa jatkoi liikehdintää ja esimerkiksi jalat vievä nykivät. Ruhosta törrötti katkennut niska. Pää aseteltiin alttarille ja sen mm otsalle laitettiin suitsuke. Rituaalin päätyttyä dyot poistuivat ja veivät vuohen pään tarjottimella mukanaan temppeliin.*
>
> - Kenttäpäiväkirja 30.8.

6.2 Rituaalit palvonnan muotona

Tässä kappaleessa kerron haastateltavan kuvauksista dyo khalan rituaaleista. Dyo khalalla on erilaisia rituaaleja, tavanomaisia ja julkisia, mutta myös salaisia, yleisöltä piilotettuja. Yhdestä tällaisesta kerron myöhemmässä kappaleessa tässä alaluvussa. Kerron tilanteista, joissa dyo khalan juhlat tai rituaalit eivät ole menneetkään suunnitelmien mukaisesti. Näiden tapahtumien seuraukset kiedon pohdintaan siitä, onko dyo khalan toiminnassa kyse uskonnollisen toiminnan lisäksi viihteestä ja jos on niin missä määrin. Aloin pohtimaan tätä aihetta, koska monet katsojan roolissa olleet kyläläiset ovat pitäneet esityksiä viihdyttävinä ja näyttävinä. Pohdin, pyrkiikö dyo khala myös viihdyttämään yleisöä. Viimeisessä

kappaleessa esittelen haastateltavieni näkemykset tantrismista, joka on keskeisessä asemassa dyo khalassa.

Rituaaleilla on monta eri tehtävää. Ne palvelevat palvelee yksilöitä, ryhmiä ja yhteiskuntaa. Rituaalit kanavoivat ja ilmaisevat tunteita, vahvistavat käytöstä ja tukevat vallitsevaa tilaa. Ne ovat usein näytelmällisiä ja niihin kuuluvat sekä rituaalin suorittajat että yleisö. (Bowie 2006, 138.) Haastatteluissa ilmenee, että rituaalien suorittamiset ovat tärkeä ja olennainen osa dyo khalan toimintaa. Ennen haastatteluja en tiennyt kutsutaanko naamiotanssiesityksiäkin rituaaleiksi, pujiksi. Kuitenkin kun kysyin rituaaleista ja tanssista, minulle alkoi selvitä, miten dyo khala määrittää ja erottaa rituaalin sekä näytelmän. Pujat suoritetaan naamiotanssien tavoin jumalten kunniaksi, mutta rituaaleissa ei ole kyse tarinan esittämisestä. Pujissa on kyse jumalan palvonnasta. Rituaalien avulla voidaan myös liittää uusi jäsen dyo pyākhamiin tai herättää jumaluus jäsenessä. Naamiotansseissa sen sijaan tanssien lisäksi on mukana musiikkia viihteellisenä piirteenä, mitä rituaaleissa ei sinänsä ole. Myöhemmin tässä luvussa pureudun tarkemmin siihen, kuinka paljon näytelmässä on kyse viihteestä ja kuinka paljon muista motiiveista. Tarkastelen miten Richard Schecher (1994) selvittää rituaalin ja näytelmän eroja performanssiteoriassaan.

Viidennen luvun lopussa kuvasin dyo khalan rituaalia *gunu punhi* –juhlassa. Ennen kuvattua veriuhrausta ryhmä suoritti pujaansa, joka ei juurikaan erottunut pujista, joita tavalliset kyläläisetkin tekevät. Kyläläisten päivittäin tehtävät pujat ovat yleensä kestoltaan lyhempiä kuin juhlien yhteydessä tehtävät. Dyo khalan *Gunu punhissa* tekemä rituaali muistutti ainakin havaintojeni perusteella hyvin paljon tämän kaltaista juhlissa tehtävää rituaalia. Eroja oli havaittavissa lähinnä siinä, että se tehtiin ryhmässä ja, että dyo khalan tehdessä rituaalia muut kyläläiset pysyivät poissa alttarilta. Pujan aikana sytytettiin kynttilöitä, öljylamppuja ja suitsukkeita sekä soitettiin kelloja. Jäsenet kertoivat minulle, että useat dyo khalan rituaaleista todella ovat luonteeltaan ja rakenteeltaan samanlaisia kuin kenen tahansa kyläläisen tekemät jumalanpalvonta rituaalit. Ryhmän johtaja *tarah* lisää, että heillä on myös paljon rituaaleja, joista ulkopuoliset eivät tiedä. Yksi salainen rituaali liittyy tarinan ensimmäiseen juoneen, jossa Mahalaksmi tapppaa demoni Mahishasuran, Chandrahas kertoo. Mahishasuran näyttelijä vaipuu tajuttomuuteen ja *titchat* kantavat hänet suojaan, jossa tehdään salainen ”takaisin elämään tuova” rituaali. Myös näytelmän toisen juonen

kohtaukseen, jossa Kumar pyytää viidakossa apua jouduttuaan Lakhen kiusaamaksi, liittyy salainen rituaali, jonka sisällöstä dyo pyākhamin jäsenet vaikenevat. Eliaden (1991) mukaan myytit esittävät kosmogonian, maailman synnyn, tapahtumia ja rituaalit ovat tämän esitystä. Rituaalien avulla myytit tulevat eloon. (Eliade 1991, 85-86.) Dyo khalan tapauksessa rituaalit ja performanssit nojaavat tukevasti myytteihin. Perusrituaali kestää vain viidestä kymmeneen minuuttiin, mutta salaisimmat rituaalit voivat kestää tunnista viiteenkin tuntiin, Hari kertoo. Hän myöntää, että ei itse asiassa edes tiedä kuinka pitkästä ajasta on kyse.

6.2.1 Salainen rituaali ja onnettomuudet

Tarah jatkaa kertoen, että salaisin rituaali suoritetaan kuitenkin silloin, kun uusi jäsen liittyy dyo khalaan. Tätä initiaatiorituaalia voidaan sanoa salaisimmaksi sen takia, että vihittävän jäsenen lisäksi seremoniaan saavat osallistua vain kuusi ryhmän jäsentä. Kuten aiemmin kerroin, Turner kuvaa initiaatiorituaalin keskimmäistä- eli siirtymävaihetta *liminaaliseksi* vaiheeksi. *Liminaalisia* ”olentoja” ovat esimerkiksi initiaatioriittiä läpikäyvät ihmiset. He ovat kahden rajan välissä, siirtymätilassa. Tässä tilassa heillä ei ole aiemman elämän statusta, arvoasemaa tai tunnusmerkkejä. Tämän vaiheen läpikäymisen jälkeen he saavuttavat uuden aseman. (Turner 2007, 107-108.) Kaikki haastateltavat vaikenevat tästä initiaatiopujasta, mutta Dipesh avaa hieman salaisuuden verhoa. Hän tarkentaa, että sen lisäksi, että rituaalista ei saa kertoa, he myöskään eivät osaa kertoa täsmällisesti, koska rituaali on kaikille hieman erilainen. Edes muut ryhmän jäsenet eivät siis tiedä mitä toisten initiaatiorituaalissa tapahtuu. Dipesh kertoo kuitenkin joitakin rituaali piirteitä. Pujaan osallistuvat johtajat eli *tarah* ja *nyo* sekä veriuhrauksia tekevät jumalat eli Kumari, Bhairava, Varahi ja Kali. Rituaalin aikana uhrataankin vuohi. Rituaalin aikana ei myöskään saa istua. Initiaatiorituaalista ei saa puhua jälkeenpäin, eivät edes dyo khalan jäsenet keskenään. Kysyessäni Dipeshiltä tunteeko hän kuitenkin kiusausta kertoa muille mitä hän on pujassa kokenut, hän vastaa nopeasti, että ”niin ei ole ikinä tapahtunut eikä tule ikinä tapahtumaan.” Dipeshille liittymispäivä oli kuitenkin iloinen. Hän puhuu uskosta ja kuinka se näkyi joka puolella. Se toi hänelle iloa ja varmuutta liittyä dyo pyākhamiin. Turner (2007) kuvaa tätä *liminaalivaiheen* tilaa *communitasiksi*. *Communitasissa* ei ole rakennetta tai statuksia vaan tätä vaihetta läpi käyvät tuntevat keskinäistä toveruutta, yhdenmukaisuutta ja pyhyyttä. (Turner 2007,108-110.) Dipesh kuitenkin myöntää, että hänelle liittyminen oli helpompaa,

kuin ehkä muille, koska liittymishetkellä hänen isänsä oli vielä elossa kuten viidennessä luvussa kerroin.

Rituaalit sekä niihin osallistuminen pitää haastateltavien mukaan ottaa vakavasti. Naamiotanssija Himal kertoo, että *Gunu Punhin* aikaan suoritetaan yöllinen rituaali, jonka väliin jättämisestä seuraa lopullinen ryhmästä erottaminen. Rituaalin kuuluu ankan uhraaminen jumalille, sekä ”erityisen voiman saaminen.” Vaikka rituaalit koskevatkin lähinnä dyo khalaa, on muidenkin läsnäolijoiden käyttäydyttävä kunnioitettavasti ja asiallisesti. Nabin kertoo tapahtumasta noin 25 vuoden takaa:

> Shikali Jatran *viidentenä päivänä dyo khala kulkee ympäri kylää. Kukaan ei saa tällöin olla heidän tiellään, eikä kuljettavaa reittiä ylittää, eivät edes eläimet. Nabinin perheen luokse oli tullut vieraita kylän ulkopuolelta. He päättivät lähteä kuitenkin kotiin kesken juhlien moottoripyörillään. Pian lähdön jälkeen yksi vieraista kaatui pienessä vauhdissa ja vaarattoman näköisesti. Kävi kuitenkin niin, että tämä vieras kuoli. Uskottiin, että he olivat kiirehtineet liikaa, ylittäneet dyo khalan kulkureitin ja näin jumalat olivat suuttuneet ja rankaisseet yhtä vierasta kuolemalla. Onnettomuuden uhrin sukulaiset eivät kuitenkaan olleet tästä vihaisia jumalille, vaan osallistuvat edelleen joka vuosi juhlaan.*

Rituaaleissa on paljon energiaa ja voimaa. Jos jokin menee pieleen, niin saattaa tapahtua pahoja asioita. Juhlissa on vieraidenkin oltava kurinalaisia. Toinen tarina, jonka Nabin kertoo, liittyy myös *Shikali Jatraan*. Noin 15 vuotta sitten yksi *Shikali Jatran* kolmantena päivänä uhrattavista vesipuhveleista karkasi. Puhveli oli ylittänyt läheisen kukkulan ja mennyt viereiseen kylään, jossa kyläläinen oli teurastanut eläimen ja myynyt lihan syötäväksi. Lihaa syöneet ihmiset kuolivat muutama päivä myöhemmin. Tämän jälkeen naapurikylän ihmiset tulivat anomaan Khokanasta anteeksiantoa. Ruuanvalmistaja Hari vahvistaa, että rituaalien kanssa on oltava varovainen; pilalle mennyt rituaali voi esimerkiksi aiheuttaa verioksennuksia. Hari jatkaa, että näytelmän kanssa on oltava yhtä varovainen. Näytelmän symboleita tai musiikkia ei saa käyttää harkitsematta, eikä näytelmää saa esittää missä vain milloin vain. Esimerkiksi lapset, jotka tietämättömyyttään matkivat esitelmää saattavat sairastua. Hari tietää kertoo muunkin esimerkin. Samaa aikaa *Gunu Punhi* –juhlan kanssa on *Gai Jatra* –juhla. Gai Jatran aikaan muistellaan ja kunnioitetaan vuoden aikana

kuolleita ihmisiä. Miehet saavat tämän päivän aikana esittää minkälaisia näytelmiä tahansa joka puolella kylää. Hari kertoo kuulleensa, että jossakin kylässä miehet päättivät esittää dyo pyākhamin – näytelmän jäljennöksen. Tuloksena tälle oli, että miehet oksensivat myöhemmin verta.

6.2.2 Viitteitä viihteellisyydestä?

Näytelmät, teatteri ja rituaalit jakavat monia samoja piirteitä. Kaikissa on yhteistä ajan määrittäminen, esineisiin liitettävät erityiset merkitykset sekä säännöt eikä missään näistä pyritä saamaan tuottoa hyödykkeistä. Näitä varten on myös usein määrätty erityinen paikka. (Schechner 1994, 6-16.) Tämän perusteella on vaikea erottaa ovatko naamiotanssit näytelmiä vai rituaaleja ja ovatko naamiotanssiesitykset viihdettä. Tarkastelen ensimmäiseksi jälkimmäistä kysymystä.

Pilalle menneiden rituaalien tai epäkunnioittavasta käytöksestä johtuvat tapahtumat antavat kuvaa siitä, että näytelmässä ei ole kyse aivan tavanomaisesta viihteestä. Kyläläiset ja ryhmän jäsenet suhtautuvat siihen vakavasti. Tämä ilmenee siihen liitettyinä tarinoina ja uskomuksina. Juhlissa, joissa dyo khala esiintyy, paikallaolijat kokevat todella jumalallinen läsnäolo ja läsnäolo ei ole aina hyväntahtoista. Tämän kaltaisissa tarinoissa, ovat ne sitten totta tai ei, on opetus. Opetus lienee se, että ryhmään ja jumaliin on suhtauduttava vakavasti ja kunnioitettavasti. Kaikki haastateltavat olivat sitä mieltä, että heidän näytelmässään ei ole kyse viihteestä. Edellä olevien tarinoiden lisäksi he painottavat, että esityksissä kerrotaan maailman synnystä ja jumalallisista tapahtumista. Syvempi tarkoitus erottaa tämä jumalaisen näytelmän viihteellisistä näytelmistä. Hari kertoo, että näytelmässä on energioita ja voimia, jotka aiheuttavat pahaa onnea niille, jotka eivät kunnioita jumalia. Dipesh muistuttaa, että tavanomaisia näytelmiä voi esittää kuka vain, dyo pyākhamin näytelmää ainoastaan määrätyt henkilöt. Hän jatkaa, että näytelmän tekninen toteutus eroaa nykypäivänä myös suuresti niin sanottujen tavallisten näytelmien toteutuksesta. Dyo pyākham ei käytä tallennuslaitteita tai edes kirjoita käsikirjoitusta ylös. Kaikki säilyvät ja siirtyvät muistitietona eteenpäin. Edes lauluja tai mantroja ei löydy paperiversiona. Omien havaintojeni perusteella näytelmät ovat mielenkiintoisia, mutta selvästikään niitä ei ole tehty

viihdyttämistarkoituksessa. Näytelmä varmasti esitettäisiin, vaikka paikalla ei olisikaan yhtään katsojaa. Näytelmiä ei mainosteta tai turisteja houkutella millään tavalla.

Tarinan toisessa juonessa Daksha järjestää isot juhlat johon jumalat tulevat lentokoneenkaltaisilla aluksilla. Näytelmässä näitä koneita esitetään hyppyjen avulla. Hypyt ovat kuulemani mukaan useita metrejä korkeita, mikä pitäisi olla lähes mahdotonta naamionäyttelijöille, joilla on kaikilla suhteellisen korkea ikä. Kysyinkin miten hypyt ovat mahdollisia. *Tarahin* roolissa oleva Shankar vastaa salaperäisesti, että he noudattavat eräänlaisia sääntöjä, jolloin näyttelijät saavat automaattisesti ”voimat.” Shankar kertoo tarkoittavansa *vidyāa,* ”pelin sääntöjä.” *Vidyālla* tarkoitetaan ”todellista tietoisuutta” (A Glossary of Tantra, Mantra and Yantra 1995, 99). Haastateltavat käyttivät usein sanoja riivaus, tantra, tantrismi ja *Vidyā* puhuttaessa voimista ja energioista, joita he saavat rituaaleissa ja joita he käyttävät esityksissä. Tai ainakin Nabin käytti näitä termejä käännöksissään. Puhun jatkossa tantrismista, jolla tarkoitan tällaisia voimia ja energioita.

Kun minulle alkoi selviämään, että ryhmän toiminnan kannalta tantrismi on keskeisessä asemassa, aloin varovaisesti kysymään mistä tässä on oikeastaan kyse. Minulle kerrottiin, että hämmästyttävästi kaikki energia ja voima kulminoituu temppeleiden seinässä olevaan mitättömän näköiseen viisikulmaiseen aukkoon, johon ei asiasta tietämätön varmasti kiinnittäisi mitään huomiota. Kyseessä on *Nāsahdyahin*, musiikin ja tanssin jumalan symboli. Näkemäni aukot ovat yleensä noin 20-40 senttimetriä korkeita, mutta kapeampia kuin käsivarsi. Ainut piirre, joka antaa vihjettä, että kyseessä ei ole vain kurkistus-, tai ilmanottoaukosta on sen ympärillä olevat jäljet sinooperinpunaisesta jauheesta, jota hierotaan jumalkuviin *pujien* yhteydessä. Chandrahas kiteyttää *Nāsahdyahin* olemuksen: ”*Nāsahdyah* itsessään herättää energian ja kaiken mitä tarvitaan.” *Nāsahdyah*ista

puhuttaessa toistuu sana itsekuri. Informanttini Sagar kertoo tämän tanssin ja laulun jumalan tarkoittavan dyo khalalle sisäistettyjä elintapoja, itsekuria ja omia kykyjä. Vaikka dyo khalan toiminnat pysyvätkin vuosien saatossa muuttumattomina, niin juuri Sagarin mainitsemat kyvyt voivat jossakin määrin muokata esityksiä. Jos jäsen ”ei pysty herättämään itsessään hyvää *Nāsahdyahia,*” jäsenellä saattaa olla huono lauluääni, joka vaikuttaa laulujen kulkuun ja rytmiin. Slusserin (1982) mukaan *Nāsadyah* on Shivan kosmista tanssia esittävä muoto. Sen myrskyisät tanssin askeleet saavat koko maailman tärisemään. Se on tanssijoiden kuningas ja suojelija. Naamiotanssijat pitävät sitä raivokkaana jumalana, jota on lepytettävä eläinuhreilla ja alkoholilla. *Nāsadyah* ruumiillistuu naamiotanssijoissa. Nämä vähäpätöiset tanssijoiden kuninkaan symbolit temppelien seinissä ovat yleisiä koko Nepalissa. (Slusser 1982, 223, 233 & 348.) Näitä kolmion mallisia aukkoja on alttareilla joko yksittäin tai kolmen muodostelmassa. *Nāsadyah* on tanssin lisäksi myös musiikin jumala. Sitä on palvottu todennäköisesti jo ennen buddhalaisuutta ja hindulaisuutta. *Nāsadyah* on musiikin tavoin näkymätön. (Toffin 2008, 84.)

Kuva 8 Nāsahdyahin symboli temppelin seinässä

Haastateltavat kertovat, että *Nāsahdyahin* ja muiden jumalien voimat ja energiat ohjataan dyo khalan kaikkiin 46:een jäseneen otsaan laitettavan *tikan* avulla. Tämän tantristisen rituaalin suorittaa Bhairava – jumala. Bhairavaa näyttelevä Bishal kertoo, että hän valmistaa tämän mustan *tikansa* kotona kerran vuodessa. Hänen mukaansa *tika* on tantrismissa

avaintekijä, jolla jumalat valjastetaan käyttöön. Bhairava laittaa temppelissä *tikan* ensiksi itselleen ja sen jälkeen kaikille jäsenille, jolloin jumalat laskeutuvat heihin. *Tika* on jo itsessään guru, Bishal sanoo. *Tikoja* toki laitetaan monessa tavallisten kyläläistenkin juhlassa ja jopa naiset voivat laittaa ja vastaanottaa *tikan*. Sillä ei kuitenkaan ole sellaisia voimia kuin Bhairavan tekemässä mustassa *tikassa*. Tätä *tikaa* ei kukaan muu saa laittaa kuin Bhairava eivätkä ketään muuta sitä voi vastaan ottaa kuin Dyo khalan jäsenet. Jäsenten mukaan tantrismin avulla näytelmässä tapahtuvat ylimääräistä voimaa tarvittavat kohtaukset onnistuvat. Tällaisia ovat edellä kuvatut kohtaukset, jossa jumalat saapuvat hyppien, Kumarin avunhuuto viidakossa ja Mahishasuran surmaaminen. Voimien ja energioiden saavutettuaan näyttelijät saattavat täristä ja vapista. Himal kuvailee tuntevansa, että on täynnä energiaa ja kokee tämän tuntemuksen olevan uskonnollinen. *Tikan* laittamisen jälkeen, tantristiseen tilaan siirryttäessä ja näytelmään valmistautuessa hän tuntee mielen olevan tyhjä. Hän ei pysty muistamaan edes poikiensa nimiä laittaessaan naamion päälle. Himal tuntee olevansa täysin keskittynyt. Näytelmän aikana tanssin askeleet tulevat automaattisesti. Muutkin ryhmän jäsenet tuntevat tantran voiman, mutta eivät osaa tai halua kuvailla sitä tarkemmin. Lähes kaikki kuitenkin osaavat kertoa erään konkreettisen piirteen. Dyo khalan jäsenet eivät nimittäin koe tarvetta virtsata tai ulostaa juhlien aikana. Toistaalta taas Shikali jatran aikaan he eivät koe näläntunnetta, vaikka paastoavatkin kolme päivää. Hari kertoo, että kokee tämän kaltaiset voiman tunnot tuoneen hänet lähemmäs jumalaa. Hän ei ole nähnyt jumalaa, mutta haistanut ja kuullut kylläkin jumalan läsnäolon. Harin vastuulla on hoitaa jumalien kotia ja joskus hän myös viettää yönsä siellä. Hari kertoo kuulleensa isojen kellojen soivan yöllä ja uskoo jumalten soittaneen niitä. Kellot ovat niin isoja, että niitä eivät voisi rotat paukuttaa. Hän tuntee sekä ilon että pelon tunnetta nukkuessaan jumalien kodissa. Pelon ja euforian tunteet tulevat ja menevät piikin lailla, hän kuvailee. Hän on myös haistanut hyviä tuoksuja, vaikka suitsukkeita ei olisikaan palamassa. Hari onkin kuullut isoisiltään, että tuoksut ovat merkki jumalten saapumisesta. Nämä ovat hänelle riittäviä merkkejä jumalan olemassaolosta. Itse tantrismista Hari ei ole halukas keskustelemaan. Hän mainitsee vain, että jokaisella on omanlaisensa tantra.

Palaan vielä hetkeksi rituaalin ja näytelmän määritelmään ja niiden eroihin, joista puhuin tämän luvun alussa. Luokitellaanko performanssi näytelmäksi vai rituaaliksi riippuu sen asiayhteydestä ja tehtävästä. Vastakkaisina ääripäinä ovat vaikuttavuus ja viihde. Jos performanssin tarkoitus on vaikuttaa, se on rituaali. Jos, performanssin tarkoitus on

viihdyttää, se on näytelmä. Tosin harvoin performanssit ovat puhtaasti vaikuttavuuteen tai viihdyttämiseen pyrkiviä. (Schechner 1994, 120.) Harvoin kuulee kenenkään teatteritekijän sanovat, että heidän näytelmänsä olisi pelkkää viihdettä. Lähes aina teatteriperformansseihinkin liittyy jokin sanoma tai opetus, jolla pyritään vaikuttamaan yleisöön. Olen osoittanut aineistoni avulla, että myös dyo pyākham pyrkii vaikuttamaan yleisöön. Tämän perusteella siis naamiotanssinäytelmätkin olisivat rituaaleja. Dyo khala on kuitenkin itse määritellyt selkeästi rituaalien tarkoittavan *pujia*, joiden sisällön olen kuvannut jo aiemmin tässä tutkielmassa, eivätkä tanssia. Korpfin (2005) mukaan naamiotanssit ovat rituaalien jatkeita. Ne palvelevat tiettyä tarkoitusta. Ne ovat eräänlainen rituaali päätös, jossa kuvataan jumalten kosmologiaa ja pahan kukistamista. Näytelmistä ainutlaatuisia tekevät viimeistään niiden keskiajalta peräisin olevat tantristiset harjoitteet. (Kropf 2003, 67,75.) Tämä kuvaus sopii myös Khokanan dyo khalaan. Näytelmää edeltävissä rituaaleissa jumalten ryhmä manaa voimat, joita se käyttää näytelmässä apunaan. *Tikan* avustuksella hankittavat energiat ovat edellytys näytelmän esittämiselle. Täten siis rituaali on tavallaan näytelmän alkua tai näytelmä rituaali loppuosuutta. Halusin palata vielä Himalin haastattelussa *tikaan* ja kysyä, miten voi olla, että sen laittamisen jälkeen dyo pyākhamin kaikki jäsenet tuntevansa saavansa voimat. Onko *tikan* materiaalissa jotain erityistä vai onko *tika* hengellisesti vain niin latautunut?

Se voi olla sekä että.

- Himal, naamiotanssija

7. Huominen tulevien sukupolvien käsissä

Vaikka dyo khala onkin satoja vuosia vanha traditio, sen jatkuvuus ei ole itsestäänselvyys. Nyt kun olemme selvillä dyo khalan rakenteesta ja toiminnasta, voimme pohtia minkälaiset tulevaisuuden näkymät Khokanan naamiotanssiryhmällä on. Tuon esille haastateltavien omia näkemyksiä ja peilaan niitä Marianna Kropfin (2003) selontekoon Kathmandun laakson naamiotanssiryhmiin. Ryhmään liittymistä vastaan on hangoiteltu ennenkin, mutta nyt kieltäytymiset tuntuvat todelliselta uhalta. Kerron ensiksi haastatteluissa ilmi tulleista kieltäytymisistä ja niiden taustoista. Luvun lopuksi kerron dyo khalan kustannuksista ja niiden peittoamisesta – joka onkin suuri haaste. Minkälaiselta näyttävät nämä luvut ja mistä

dyo khala saa tuloja? Haastateltavat tuovat ilmi tulevaisuuden näkymät ryhmän näkökulmasta ja pohtivat pitäisikö ryhmän muuttua.

7.1 Jäsenyyden taakka

Kuten aiemmin kerroin, dyo khala käyttää runsaasti aikaa tradition ylläpitoon sekä jumalsuhteiden palvelemiseen. Velvollisuudet ovat kunniakkaita ja ne suoritetaan yhteisen hyvä eteen, mutta juuri tämä on kääntymässä uhkaksi dyo khalan jatkuvuutta ajatellen. Himal pohtii huolestuneena, että miten tulevat sukupolvet, joilla on nyky-yhteiskunnan mukainen ammatti ja mahdollisia työkeikkoja maan sisällä tai jopa ulkomailla, voivat yhdistää työn ja dyo khalan. Chandrahas jatkaa pohdintaa muistuttamalla, että pelkästään kaksi pääjuhlaa kestää viikon kumpikin. Sen lisäksi on useita muutaman päivän rituaaleja tai muita velvollisuuksia. Jos yksi dyo on kauempana Nepalissa töissä niin häneltä pelkästään Khokanaan pääseminen saattaa kestää useita päiviä. Lomien saaminen voi olla erittäin vaikeaa.

Nykypäivän yhteiskunnan ideaalit ja tavoitteet ovat voittamassa uutta sukupolvea puolellensa, traditioiden kustannuksella, ainakin urbaaneilla alueilla. Vakituiset työsuhteet hankaloittavat uusien jäsenten liittämistä naamiotanssiryhmiin. Työt aiheuttavat sen, että harjoitusjaksot jäävät lyhyeksi ja oppiminen on pintapuolista. Tantrismiin ei enää kiinnitytä samalla tavalla vaan perinteisesti transsitilassa tapahtuneet liikkeet ja värinät eivät ole enää niin teräviä. Enää näyttelijät eivät saavuta samalla tavalla tantrismia ja esimerkiksi värinät ovat teeskenneltyjä. Perinteisten naamiotanssiryhmien esiintymisajat, -paikat ja – reitit ovat myös sellaisia joita ei ole helppo sovittaa työ- ja opiskeluaikataulujen kanssa. Tämä ei koske vaan esiintyjiä vaan myös yleisöä. (Kropf 2003, 69.) Nykyiset jäsenet ovat hyvin tietoisia tästä ongelmasta. Ei voida puhua edes tulevaisuudessa olevasta ongelmasta, vaan ongelma on jo tätä päivää. Himal kertoo jo 25 vuotta sitten olleensa haluton liittymään dyo khalaan, kuten olen aiemmin tässä tutkielmassa kertonut. Himalin oli liityttävä ryhmään naamiotanssija Bishnun rooliin hänen isänsä kuoltua. Himal kertoo, että newareiden traditioon kuuluvat pitkät hautajaisrituaalit. Rituaalit pitää suorittaa neljä, seitsemän, 13 ja 25 päivää kuoleman jälkeen. Tämän jälkeen rituaalit pidetään puoli vuotta ja vuosi kuoleman jälkeen. Siitä lähtien kerran vuodessa. 13. ja 25. jälkeen vanhimman lapsen eli tässä

tapauksessa Himalin on järjestettävä juhla-ateria, johon kutsutaan paljon sukulaisia. Tällaisten rituaalien ja juhla-aterioiden järjestäminen on kallista eikä tuohon aikaan Khokanassa ollut pankkeja, joista olisi voinut ottaa lainaa. Tämän lisäksi Himal tiesi, että hänen on liityttävä jumalten ryhmään 45 päivää isän kuoleman jälkeen ja uuden jäsenen on tarjottava liittymisen yhteydessä muille ryhmän jäsenille juhla-ateria. Sen järjestämiseen hänellä oli moraalinen pakko ja olisi kunniatonta, jos juhlaa ei järjestettäisi. Isän hautajaisjärjestelyt olivat vieneet kaikki Himalin rahat ja dyo khalaan liittyminen tuntui liian suurelta taakalta. Himal päätti paeta. Hän oli 18 vuotias ja energiaa täynnä, joten hän lähti yöaikaan naapurikylään, Sunakothiin enonsa luokse. Khokanasta Sunakothiin johtavat tiet ovat hiljaisia ja Himal näki vain pahoja henkiä, jotka yrittivät pysäyttää hänet. Samalla hän tunsi, että jokin suojeli häntä ja jatkoi matkaansa enon luokse. Enolla oli suunnnitelma. Hän sanoi: ”Jos et todella halua olla jumala, niin autan sinua pakenemaan toiseen kylään, Harisiddhiin, jossa myös on oma jumalten naamiotanssiryhmänsä.” Suunnitelman taustalla oli se tieto, että Khokana ja Harisiddhin asukkaat eivät voi mennä keskenään naimisiin. Harisiddhiä pidetään Khokanan siskona. ”Minulla on siellä ystävä, eikä kukaan Khokanalainen tulisi Harisiddhiin, voisit siis olla siellä rauhassa. Sinulla ei ole sukulaisia siellä, joten kukaan ei osaisi etsiä sinua sieltä,” eno sanoi. Himal tarttui ehdotukseen ja matkasi Harisiddhiin. Hän asui siellä kolme vuorokautta, mutta ei ollut saanut nukutuksi ollenkaan. Vihreä naamio piinasi häntä. Himal oli kauhuissaan, koska vihreä naamio ”tai mitä tahansa” saattoi ilmestyä hänelle milloin mistäkin. Lopulta hän ei enää kestänyt vaan pyysi enoansa saattamaan hänet takaisin Khokanaan. Ihmiset huomasivat hänen palanneen ja pitivät sitä oikeana ratkaisuna. Tarah ja dyo khalan vanhimmat tulivat hänen luokseen ja kertoivat, että on hänen velvollisuutensa liittyä ryhmään. He lupasivat auttaa taloudellisissa ongelmissa, ja Himal lupautui liittyä ryhmään. Himal kertoo muistavansa vieläkin nämä suuret hetket hänen elämästään erittäin tarkasti. Kuulemani mukaan tämän kaltaisia tapahtumia on useita myös dyo khalan ulkopuolella. Eräs kyläläinen kertoi minulle, että muutti Intiaan opiskelemaan ja ei oikeastaan halunnut olla osa *guthia*. Hän alkoi kuitenkin nähdä Intiassa painajaisia ja samoihin aikoihin hänen naamansa turposi tuntemattomasta syystä. Kyläläinen tulkitsi nämä tapahtumat ”jumalan vihaksi.”

Uusi sukupolvi on kasvamassa ulos vanhoista uskomuksista ja perinteet vaarantuvat (Kropf 2003, 71). *Tarah* eli Shankar kertoo, että dyo khalalla on parhaillaan käynninssä tilanne, jossa uuden Kali-jumalan olisi pitänyt jo liittyä ryhmään, mutta hän on kieltäytynyt. Tämän

miehen isä on liittynyt viiden kylän vanhimman joukkoon, joten hän ei voi enää esittää Kali-jumalaa. Hänen vanhin poikansa on kieltäytynyt, koska on riitaantunut perheensä kanssa perintöasioissa. Dyo pyākhamin johtajan mukaan laki sanoo, että vanhimman pojan, joka liittyy jumalten ryhmään, pitäisi periä maat. Perhe on kuitenkin päättänyt toisin ja maat on perimässä nuorempi veli. Tämän takia vanhin poika siis kieltäytyy liittymästä ryhmään. Tilanne on dyo khalalle kiusallinen, koska heidän näkökulmastaan pojan pitää ottaa Kali-jumaluus vastaan, mutta perheriidan takia hän ei sitä ota. Syy ei siis varsinaisesti ole dyo khalassa. Ryhmä onkin alkanut painostaa isää, entistä Kalia, että hän antaisi maat vanhimmalle pojalle kuten pitääkin. Myös *guthi* ja maan hallitus ovat tätä mieltä, Shankar sanoo. Isä ei ole kuitenkaan kuunnellut ketään, vaan on pysynyt päätöksessään. Shankar kuitenkin uskoo, että riita saadaan sovittua ja poika liittyy ryhmään. Muuta vaihtoehtoa ei ole. Chandrahasin mukan tilanne on kestänyt vuoden. Ja vastaavia tilanteita saattaa olla tulossa. Muutkin vielä ryhmässä olevien jumalten pojat ovat sanoneet, että he eivät halua liittyä ryhmään, Chandrahas kertoo huolestuneena. Hari muistelee, että Kalin tilanne olisi jatkunut jo kaksi vuotta. Hän ymmärtää poikaa, koska maiden periminen olisi reilua kompensaatiota siitä, mitä kuluja dyo khalaan liittymisestä ja kuulumisesta koituu. Jos tilanne jatkuu, niin Hari pelkää kapinoinnin leviävän tulevien sukupolvien keskuudessa. Hän muistuttaa, että tällaisessa tilanteessa ollaan oltu aiemminkin. Nykyinen Kumar jumala oli pitkään sitä mieltä, että hän ei ryhmään aio liittyä. Lopulta kun häntä oli pyydetty ja painostettu neljä tai viisi vuotta hän otti Kumar-jumaluuden ja ryhmän jäsenyyden vastaan. Loppuvaiheessa kyläläiset olivat alkaneet hyljeksiä häntä, koska hän ei liittynyt ryhmään ja näin hän koki olonsa erittäin epämukavaksi. Niinpä hän suostui liittymään ryhmään ja viihtyy tänä päivänä Harin mukaan ryhmässä hyvin.

7.2 Kustannukset, muutos ja tulevaisuuden näkymät

Dyo khalan suuri ongelma on suoranainen rahan puute. Chandrahas selvittää, että dyo khalan ylläpitokulut ovat vuodessa noin 400 000 nepalin rupiaa (noin 3700 euroa). Ryhmällä on maata, jota viljellään ja sen tuotto menee suoraan dyo khalan kuluihin. Tuotto on kuitenkin vain noin 70 000 – 80 000 rupiaa (noin 650-750 euroa). Nabin muistuttaa, että ennen ihmisillä oli tapana lahjoittaa maata heille, mutta näin ei enää juurikaan ole. Nabin pitäisi sitä edelleen hyvänä käytäntönä, maa-alueet toimivat eräänlaisena sosiaaliturvana dyo khalalle ja sen jäsenille. Myös valtio on tiukentanut suhdettaan dyo khalaan, Hari

huomauttaa. Verovapaus on poistettu, mutta samaan aikaan kulttuuriministeriön avustukset sekä kyläläisiltä saadut lahjoitukset eivät ole ainakaan kasvaneet. Kokonaistulot ovat siis vähentyneet rutkasti. Nepalissa vallitseva talouskriisi ei ainakaan helpota tilannetta. Chandrahasin mukaan suuri apu on joka kahdestoista vuosi järjestettävä juhla, jolloin he vierailevat muuallakin Kathmandun laaksossa. Tällöin he saavat rahaa *guthilta* tai itse kuninkaalta, yhteensä noin 2 miljoonaa rupiaa (noin 18 500 euroa), jonka he laittavat säästöön. Kropfin (2003) mukaan ennen guthien hallussa olevat pellot on myyty yksityisille, joten tanssiryhmät ovat paljolti lahjoituksien varassa. Kathmandun laakson naamiotanssiryhmiä ei tosin enää tueta rahallisilla lahjoituksilla samalla tavalla kuin ennen, koska koko traditio on kyseenalaistettu. Nykyajan eettiset ajattelutavat ovat saavuttaneet myös Nepalin ja ihmiset ovat esimerkiksi alkaneet vierastamaan ja jopa häpeämään eläinuhrauksia ja verenjuontia. (Kropf 2003, 70.)

Dyo khala on jäykkä muuttamaan traditiotaan, mutta huonossa taloudellisessa tilanteessa se on joutunut taipumaan hieman, sillä ryhmä on alkanut säästämään ruokailussa. Kuten aiemmin kerron dyo khala on pitäytynyt viettämästä yhtä juhlaa, johon kuuluisi vain ruokailu, mutta ei *pujaa*. Tämän lisäksi dyo khala on vähentänyt alkoholin määrään jokaisessa juhlassa. Ennen juhlien yhteydessä tarjottiin 20-21 säiliöllistä *thonia* eli riisikaljaa, mutta nyt määrä on vähennetty 8-9 säiliöön, Dipesh kertoo. Hän myöntää, että *thonin* vähentämisen ansiosta juhlissa on myös vähemmän erimielisyyksiä ja riitoja. Dyo khala tiedostaa, että juuri liittymiseen liittyvän juhlan järjestäminen on iso kynnys uudelle jäsenelle sen korkeiden kustannusten takia. Sen takia dyo khala on päättänyt, että se kustantaa uhrattavan vuohen ja täten vähentää uuden jäsenen taloudellista taakkaa. Harin mielestä kuitenkin kaikkien olisi mietittävä vieläkin uusia keinoja vähentää kustannuksia sekä keksiä keinoja, joiden avulla uudet jäsenet saataisiin varmimmin liittää ryhmään. Dyo khalan, niin kuin Kropfin (2003) mukaan muidenkin Kathmandun laakson tanssiryhmien yksi säästökohde on ollut Baraha Barsa Rudrayani Pyakha Jatran eli 12 vuoden juhlan esitysten vähentäminen. Toisaalta ryhmät ovat joutuneet vähentämään niitä väkisinkin sillä, perinteiset esityspaikat ovat saattaneet olla Kathmandun teiden varsilla. Nykyisin Kathmandun tiet ovat ruuhkauttaneet autot ja moottoripyörät, joten olisi liikennepoliisin painajainen, jos teiden kupeessa järjestettäisiin vielä yleisötapahtumia. Ryhmät voivat muuttua vain rajallisesti, mutta kyllä muutoksia on ollut ryhmien historian aikana. Harvinaisia eivät ole myöskään

tapaukset, joissa esitykset ovat loppuneet kokonaan sisäisten ristiriitojen takia. (Kropf 2003, 67-68.)

Tällä hetkellä Hari näkee dyo pyākhamin tulevaisuuden näkymät hieman synkkinä edellä mainittujen syiden takia ainakin, jos maan taloustilanne pysyy samana. Maiden perintä on iso kysymysmerkki. Yleensä vanhin poika perii maat, mutta jos vanhin lapsi onkin tytär, uudismieliset saattavatkin antaa maat hänelle. Hari näkee tämän uhkana, koska kuitenkin vanhimman pojan velvollisuutena on jumalan tehtävän vastaan ottaminen. Hari on varma, että tällaisessa tilanteessa poika ei varmasti ota tehtävää vastaan. Dipesh on samoilla linjoilla: ”talouspulmat voivat aiheuttaa sisäisiä ristiriitoja ryhmän sisällä.” Jos joku alkaa kapinoimaan ryhmän velvollisuuksia vastaan, se saattaa levitä ja aiheuttaa suuria ongelmia, hän jatkaa. Himal maalailee, että 10 – 15 vuoden päästä dyo khala esiintyy vain joka 12. vuosi. Himal ei tarkenna kokee hän tämän yhtenä vaihtoehtona dyo khalan selviytymisen kannalta vai uhkana. Dipesh on varma, että vaikka ongelmia on, niin tulevaisuudessakin dyo khalaan liitetään samanlaisia tuntemuksia kuin nyt eli ylpeyttä.

On vaikeaa ylläpitää traditiota nykypäivänä, joka on luotu vuosisatoja sitten silloisten yhteiskunnan vaatimusten mukaisesti. Nykypäivänä tanssiryhmät joutuvat kilpailemaan television ja muiden joukkoviestinten kanssa. Naamiotanssiryhmien tulisikin käyttää hyväkseen joukkoviestimiä, koska niiden vaikutus yleiseen mielipiteeseen on vahva. Kathmandun laakson naamiotanssiryhmät voidaan jakaa Khokanan dyo khalan kaltaisiin salaista rituaalista voimaa sisältäviin ryhmiin sekä ryhmiin, jotka pyrkivät pääasiassa viihdyttämään yleisöä. Dyo Khalan kaltaisia ryhmiä kutsutaan nimellä *ānusthānika* (suomeksi jumalten palvomista koskeva) ja jälkimmäisiä ryhmiä *manoranjanātmaka* (suomeksi mieltä ja aisteja miellyttävä, viihteellinen). Viihteellisillä naamiotanssiryhmillä on paremmat mahdollisuudet selviytyä myös tulevaisuudessa koska ne eivät ole yhtä jäykkiä auktoriteetin, rakenteen ja sisällön suhteen. Ne voivat muokkautua ajan ja paikan sekä yleisön odotusten mukaisesti. *Manoranjanātmakat* ovat kaupallistaneet itsensä ja voivat ottaa vastaan esiintymiskutsuja jopa ulkomailta. Vanhat, jo lopetetut tanssiryhmät ovat elpyneet ja aloittaneet toimintansa uudelleen, mutta tällä kertaa viihteellisenä ja kaupallisena. Niihin voi liittyä ketä vain, eikä ryhmän jäsenyys kulje perheessä. Tällaiset viihteelliset ryhmät saavat rahaa esiintymisistään ja niiden aikataulut ovat väljempiä,

verrattuna perinteisiin naamiotanssiryhmiin. Viihteellistyminen saattaisikin olla naamiotanssiryhmien selviytymisen hinta. (Kropf 2003, 58, 70-74.)

8. Päätäntö

Etnografinen kenttätyö on tärkeää, koska muuten saatamme muodostaa käsityksemme vieraista uskonnoista ja kulttuureista vain uskontoinstituutioiden oppineen valtaeliitin tai median ja oppikirjojen joskus stereotyyppisten esitysten kautta. (Taira 2009, 118-119.)

Kenttätyötä tehdessäni minun piti aktiivisesti tehdä töitä sen kanssa, että otin naamiotanssijat ryhmänä ja ilmiönä vastaan sellaisenaan, enkä alkanut järkeistää sitä ja sen toimintaa länsimaisista etnosentristisestä lähtökohdasta. Aina dyo khalan toiminta ei sopinut mihinkään minulle arjesta tuttuun kulttuuriseen kaavaan. Minun täytyi koko ajan paikantaa itseni kentälle ja muista mistä lähtökohdasta tutkimusta tein; olin länsimainen mies, etnologian opiskelija ja olin jo osittain tuttu kyläläisille. Sukupuoleni avasi varmasti tiettyjä ovia. Uskon, että suomalainen naisopiskelija olisi päässyt haastattelemaan dyo khalaa samalla tavalla kuin minä, mutta häntä ei välttämättä kutsuttaisi epäformaalimpiin tilaisuuksiin kuten lounaalle. Epäformaaleissa tilanteissa pääsi tutustumaan vielä astetta syvemmälle kulttuuriin. Päästessäni haastateltavan jäsenen kanssa lounaalle tai teelle, sainkin seurakseni tavallisen kyläläisen, enkä enää dyo khalan jäsentä. Haastateltavat selkeästi siis riisuivat dyo khala – roolinsa ja minä tutkijan roolini, joten pystyimme keskustelemaan ”niitä näitä.” Kulttuurirelativistinen ajattelu oli eniten koetuksella eläinuhrauksissa; niistä keskustellessa ja sellaisen suorittamista havainnoidessa. Vertailukohtana ajatuksissani pidin kuitenkin länsimaista lihantuotantoa, jossa tapetaan vankeudessa eläneitä eläimiä liukuhihnatahtiin teurastamoissa, vailla sen suurempia seremonioita. Dyo khalan eläinuhrit ovat eläneet elämänsä vapaana ja ne teurastetaan rituaaleissa, joissa tavallaan myös uhrilahja saa arvon. Eläinuhri toki myös syödään, jolloin siinäkään mielessä uhraus ei ole ”turha.” Ja tämän lisäksi ainakin uhratuista vesipuhvelin ruhoista tehdään myös koruja. Kun vielä havaintoni mukaan teurastus tapahtui nopeasti ja kivuttoman oloisesti oli vaikea nähdä tilannetta näin jälkikäteen ajatelleen kovin tuomittavana. Mutta myönnän, että kauan asiaa piti pohtia. En halua kuitenkaan puolustaa

eläinuhrauksia, mutta ne on syytä asettaa oikeaan perspektiiviin. Koen, että tutkijana minun tarvitsee ymmärtää, mutta ei hyväksyä. Tutkielmani loppuunsaattamisen vaiheessa olen huomannut, että maailmankuvani ei ole enää samanlainen, kuin tutkielman aloitusvaiheessa. Tämä on riski, jonka varmasti kaikki etnografisen tutkielman tekevät tutkijat ottavat.

Kenttätyö on tinkimätöntä työtä. Valmistauduin kentällä haastatteluihin ja havaintotilanteisiin kuin urheilusuoritukseen. Keräsin taustatietoa ja keskustelin tuttujeni ja informanttieni kanssa, jotta pystyin muodostamaan tarvittavan käsityksen, että osasin kiinnittää huomiota oikeisiin asioihin ja kysyä haastatteluissa olennaisia kysymyksiä. Kulutin esivalmisteluihin paljon aikaa, huomattavasti enemmän aikaa kuin esimerkiksi itse haastattelutilanteisiin. Urheilusuorituksista tuttu termi ”kisakokemus” tuntui soveltaen sopivan myös kenttätyöhön. Kenttätyökokemuksen myötä haastattelu toisensa jälkeen tuntui menevän aina vain paremmin ja joka haastattelun jälkeen tuntui, että olen pääsemässä asian ytimeen. Samalla kuitenkin aineiston keruun saturaatiopiste alkoi olla saavutettu. Tämä toi jossain määrin ristiriitaisia tuntemuksia. Samalla tuntui, että vasta loppuvaiheessa osasin esittää oikeat kysymykset oikealla tavalla, mutta toisaalta olin saanut jo asioista tarpeeksi informaatiota ja aineistoni tuntui olevan järkevän kokoinen. Ymmärsin kuitenkin, että ilman ensimmäisten haastattelujen, hieman hapuilevia kysymyksiä, en olisi päässyt siihen tilanteeseen, että kysymykset osuivat tarkasti maaliin. Minun oli mahdoton analysoida koko aineistoani, joten jouduin tekemään selkeitä ja joskus hankalia rajanvetoja mitä asioita nostan tutkimukseeni. Keräsin aineistoa alun alkaenkin sillä periaatteella, että koko aineistoa en tule hyödyntämään.

Kenttätyötä tehdessäni minun oli heittäydyttävä muiden armoille. Nabin Dangol hankki minulle kaikki haastateltavat ja toimi tulkkina. Kun olimme sopineet hänen kanssaan tästä, olin lähes täysin Nabinin varassa. Hän lupasi hoitaa haastateltavat, mutta haastatteluja ei kuitenkaan voinut sopia kuin yhden päivän, maksimissaan kaksi päivää etukäteen. Oli siis tilanteita jolloin en nähnyt Nabinia tai kuullut hänestä tai tulevista haastatteluista mitään. Ainut mitä pystyin tekemään oli olla valmiudessa koko ajan ja odottaa, jos joku olisikin valmis haastateltavaksi. Khokanassa kyläläiset heräsivät yleensä jo ennen kello kuutta ja menivät kymmenen aikaan nukkumaan, joten minun oli totuttauduttava kylän rytmiin. Yleensä

haastattelut olivat aamuisin. Alun perinkin olin miettinyt, että Nabin olisi hyvä apu kenttätyöhöni. Koin kuitenkin, että nepalilaisessa kulttuurissa kannattaa neuvoa ja apua kysyä ensin hierarkiassa mahdollisimman ylhäällä olevilta. Tällä tavalla pyrin välttämään kenenkään loukkaamista ja toisaalta pelasin avoimilla korteilla niin sanottujen portinvartijoiden kanssa. Toki myös Nabin toimi myöhemmin portinvartijana, mutta ylemmän hierarkian henkilöt olisivat voineet käyttää vaikutusvaltaa paljon laajemmin. Nyt Nabin käytti valtaansa lähinnä siihen, keitä hän valitsee haastateltavakseni. Minun vaatimuksenani oli, että saisin haastateltavakseni ainakin yhden jokaisesta dyo khalan eri ”osastosta” eli johtajista, naamiotanssijoista, sijaisista, soittajista ja ruuanlaittajista ja tämä vaatimus täyttyi. Nabin oli hyvin kiinnostunut oman kylänsä historiasta ja kulttuurista ja kutsuikin itseään välillä ”Khokanan kulttuurin vaalijaksi,” joten minulla oli täysi luotto häneen.

Olen pyrkinyt keräämään tietoa mikä on dyo khala, minkälainen rakenne ja funktio sillä on ja minkälaisia merkityksiä sen jäsenet antavat omalle ja ryhmän toiminnalle. Olen lisäksi tarkastellut dyo khalan tulevaisuuden näkymiä. Etnologi toimii kulttuurin kääntäjänä. Kuten kielten tulkitkaan, eivät myöskään kulttuurin kääntäjät saisi tehdä virheitä. Etnologit voivat kuitenkin tehdä tulkintoja, joissa näkyy oma subjektiivinen ote. Etnografian tavoitteena on löytää merkityksiä sosiaalisille ilmiöille ja vähentää vieraiden kulttuurien ilmiöiden ympärillä olevaa salaperäisyyden verhoa. Mielestäni onnistuin tässä tehtävässä hyvin kuvailemalla perusteellisesti mistä tässä ilmiössä on kyse. Nostan esille tanssijoiden ja soittajien lisäksi myös muut jäsenet, eli johtajiston, sijaiset ja ruuanlaittajat, toisin kuten aiemmissa tutkimuksissa on tehty. Edelleen selvittämättä jäi asioita, jotka eivät ryhmän ulkopuolisille kuulu, kuten liittymisrituaalien sisältö, mutta tarkoitukseni ei ollutkaan tunkeutua syvemmälle, kuin mikä eettisesti oli järkevää. Kieltämättä mystisyyden tunne jäi edelleen niiden tapahtumien päälle, jossa ryhmän jäsenet kertovat tunteneen ylimaallista läsnäoloa, mutta avaan kertomukset ja merkitykset tässä siten kuin ne on minulle kerrottu.

Dyo khalan synnylle ja sen motiiville on aineistoni perusteella selkeä syy. Narendramalla eli paremmin Amaramalla nimellä tunnettu kuningas kehitti ja vaali kulttuuria ja perusti mahtikäskyllään dyo khalan Khokanaan. Dyo khala on siitä asti osoittanut kunnioitusta kuningasta kohtaan, joka on näkynyt erityisesti Kahdentoista vuoden juhlassa. Monarkian purkamisen jälkeen dyo khalan tarina on kuitenkin jatkunut. Mikä on pitänyt ryhmän koossa

ja elossa satoja vuosia? Sitä ei voida selittää pelkästään ”automatisoidulla” jäsenten rekrytoimisella, jossa perheen vanhin poika astuu kuolleen isänsä saappaisiin dyo khalaan. Kathmandun laakson lukuisista naamiotanssiryhmistä useat ovat lakanneet toimimasta samanlaisesta järjestelmästä huolimatta. Khokanan dyo khala on osa sen sosiaalista kulttuuriperintöä. Uskonto jo itsessään on osa kylän sosiaalista kulttuuriperintöä ja dyo khala vahvistaa sitä entisestään jumalien palvonnallaan ja myyteistä kertovilla performansseilla. Aineistoni perusteella dyo khala on Khokana kyläläisille tärkeä siitäkin huolimatta, että heille ei täysin ole selvää mistä juhlissa ja dyo khalan näytelmissä on kyse. Tätä voi verrata Suomeen, jossa pääsiäinen on pidetty ja tunnettu juhla, jonka kunniaksi järjestetään erilaisia tilaisuuksia. Kaikilla oletettavasti ovat perustiedot pääsiäisen juhlimisen syystä tiedossa, mutta haastetta saattaa tuoda, kun aletaan pohtimaan mitä pääsiäisen hiljaisen viikon päivät oikein merkitsevätkään. Mitä tapahtuikaan kiirastorstaina tai lankalauantaina? Entä muistaako kukaan tilkkutiistaita? Kyläyhteisön vahva tuki ja kunnioitus ovat varmasti vähintäänkin yhtä tärkeä kuin dyo khalan oma yhteisö. Dyo khalassa on selvä rakenne ja tehtävät. Siihen kuuluvat johtajisto, naamiotanssijat, sijaiset, soittajat sekä ruuanlaittajat. Voidaankin katsoa, että dyo khalassa on yhteisöjä yhteisön sisällä, koska esimerkiksi ruuanlaittajat ovat enemmän tekemisissä toisten ruuanlaittajien kanssa ja niin edelleen. Dyo khala on alueellinen yhteisö, jota sitoo sama päämäärä. Sitä sitovat myös yhteiset toiminnat, perinteet, uskomukset, moraali, normit, sanktiot sekä sisäinen hierarkia. Aineiston perusteella, raskaasta vastuusta huolimatta, he kuuluvat mielellään ryhmään ja näin kokevat yhteenkuuluvuuden tunnetta. He jakavat saman identiteetin dyo khalan osalta ja heitä sitovat samat tiedot. Niihin sisältyy myös paljon esoteerisia, salaisia tietoja. Niistä puhuminen ulkopuolisille johtaisi ryhmän sisäisiin sanktioihin. Dyo khala on yhteisönä vahva jo pelkästään siksi, että se on suljettu ryhmä, johon ei pääse liittymään kukaan ulkopuolinen ilman aiemmin kerrottua verisidettä. Edes dyo khalan performanssia eivät saa ketkään muut esittää.

Dyo khalalla on siis vahva sosiaalinen funktio. Sen uskonnollinen tehtävä linkittyy esitetyn tarinan myötä. Tarina kertoo hindulaista mytologiaa, kuinka maailmankaikkeus on syntynyt ja miten hyvä voitti pahan. Tanssien rooleissa on tuttuja pääjumalia tekstuaalisesta hindulaisuudesta kuten Shiva ja Vishnu, mutta myös harvinaisempia, paikallisia jumalia kuten Tincal ja Singhini. Jumalat tunnetaan paikallisilla, newarinkielisillä nimillä kuten Maheswar, joka yleisemmin tunnetaan nimellä Shiva. Yksi Shivan muoto on *Nāsahdyah*,

jolla on suuri merkitys dyo khalalle. Se antaa voimat, jonka avulla he saavuttavat tantristisia tasoja eli he valjastavat jumalten voimat omaan käyttöönsä. Tämän myötä he saavat voimat ja energiat esittää performanssiaan. Vaikka performanssissa on kyse hindulaisen mytologian esittämisestä, sekoittaa dyo khalassa myös buddhalaisuus sekä paikalliset uskomukset. Dyo khalan perustamisessa oli mukana buddhalainen guru, joka opetti kaikki tiedot ja taidot ryhmälle. Dyo khalan juurissa virtaa siis vahvasti buddhalainen elämä. Eikä voida väheksyä paikallisuskomuksia, jotka siivittävät tarinoita ja legendoja tämän naamiotanssiryhmän ympärillä. Tarinat sairastumisista tai kuolemantapauksista juhlan tai ryhmän kunnioittamisen väheksymisen tai pilalle menneiden rituaalien vuoksi kasvattavat ryhmän legendaa ja pyhää asemaa. Ryhmän suorittamien rituaalien tarkoituksena on ylläpitää pyhyyttä ja yhteisöllisyyttä. Rituaalit ovat monimutkaisia, tapahtumarikkaita ja ne hivelevät kaikkia aisteja. Näkemäni *Gunu Punhi* – juhlan loppuhuipennus vaikutti olevan hallittua kaaosta. Juhlaan valmistautuminen uuden *dabalin* valmistamisen myötä tuntui olevan suunniteltua, mutta itse juhlapäivän ja mainitun loppuhuipennuksen aikaan tuntui, että kaikki tapahtui asioiden omalla painollaan. Kuitenkin, vaikka juhlaa ei ollut suunniteltu aukottomasti minuuttiaikataululle, kyläläisten toimista näki, että newarit ovat tottuneet tämän kaltaisiin juhliin ja moni asia tuntui sujuvan rutiinilla.

Dyo khalan tulevaisuus mietitytti haastatteluissa ryhmän jäseniä. Dyo khala on selvinnyt vuosisatojen ajan, joten selviääkö se myös tämän päivän haasteista? Ryhmän toiminta on pysynyt samana aineistoni perusteella koko sen historian ajan, pieniä muutoksia lukuun ottamatta. Muuttumattomuus on varmasti ollut sen vahvuus, mutta onko se kääntymässä nyt ryhmän tuhoksi? Khokana sijaitsee vajaan kymmenen kilometrin päässä laajenevasta Kathmandusta. Kyläläisten mukaan vielä kymmenen vuotta sitten lähialueet olivat peltojen täyttämää tai autioita erämaata. Nyt kuitenkin Kathmandu laajenee koko ajan ja Khokanaa lähenevät koko ajan esikaupunkimaiset maisemat. Kathmandu ei lähene vain fyysisesti, vaan myös muut nykyaikaiset virtaukset lähenevät tätä perinteikästä kylää. Nykyaikaisen elämän haasteet ovat myös dyo khalan haaste. Moderni työelämä poikkeaa paljon Khokanan *jyapu* – kastin perinteisestä elinkeinosta eli maataloudesta. Sen sovittaminen aikaa vievään dyo khalaan on vaikeaa, jollei mahdotonta. Lomien saaminen ryhmän velvollisuuksien mukaan on hankalaa ja vaikka lomat saataisiinkin neuvoteltua, tuskin kyseessä olisi palkallinen loma. Nepalilaisessa tulotasossa yhdenkin päivän palkan menettäminen voi olla kohtalokasta. Ei siis ihme, että esimerkiksi Kali-jumalaksi tuleva mies

ei ole ryhmään liittynyt, koska ei ole saanut perintöä ”korvaukseksi” eikä dyo khala pysty nykypäivänä enää tarjoamaan kompensaatiota menetetyistä palkoista omilla varoillaan. Ryhmä on nojannut vahvaan yhteisöllisyyteen, mutta nykyajan trendi, individualismi, on hiipimässä myös Khokanaan. Poikien pitäisi automaattisesti liittyä hetken tullessa dyo khalaan, mutta pakko ei ole enää pakko nykymaailmassa. Globaalissa maailmassa uusi sukupolvi luo uusia yhteyksiä ja sitoumuksia. Ne muodostavat uusia kuvioita ja verkostoja, jotka näyttäytyvät uhkana naamiotanssiryhmän tulevaisuudelle.

Dyo pyākhamin toiminnassa on performanssiteorian mukaan viiteitä viihteellisyydestä. Jäsenet kuitenkin itse määrittelevät toimintansa joksikin muuksi, kuin massojen huvitukseksi. Tämä lienee tärkein seikka, kun lähdetään määrittelemään onko kyse viihteestä vai onko toiminnalla jokin suurempi motiivi. Toisaalta Marianna Kropfin (2003) tutkimuksen mukaan, yksi mahdollinen vaihtoehto dyo khalan kaltaisten ryhmien selviytymiselle tulevaisuudessa olisi juuri esityksien muuttaminen viihteelliseksi ja kaupalliseksi. Vaikka analyysissäni pohdin, että dyo khala esiintyisi, vaikka ilman yleisöä, niin täysin merkityksetön yleisö ryhmälle ei ole. *Baraha Barsa Rydrayani Pyākha Jatrassa* yleisöltä saadut rahalahjoitukset näyttelevät suurta osaa dyo khalan taloudessa. ”Todellisille” naamiotanssiryhmille, kuten Khokanan dyo khalalle, tällainen tarkoittaisi koko olemassaolon merkityksen ja identiteetin muutosta. Mielestäni tällaisessa muutoksessa uhrattaisiin tärkeää kulttuuriperintöä kaupallisuuden alttarilla. Dyo khala voisi joutua tinkimään esityksen ajankohdissa, sisällössä, tantrismissa ja suvussa kulkevasta ”dynastiasta.” Toisaalta on holhoavaa ajatella, että nykyaikaiset virtaukset eivät saisi koskettaa dyo khalaa, vaan heidän pitäisi pysyä muuttumattomana. Varsinkin, kun ottaa huomioon, että itse elän maailmassa, jossa muutokset tapahtuvat nopeasti perinteistä välittämättä ja nimenomaan kaupallisuuden ehdoilla. Dyo khalan on joka tapauksessa kohdattava nykyajan haasteet. Sen on istuttava alas ja mietittävä mitä muutoksia heidän pitää tehdä – tai olla tekemättä, jotta ryhmän toiminta säilyisi myös tulevaisuudessa. Khokanalle dyo khalan tärkeys on selkeä. Kyläläiset arvostavat ryhmää ja nauttivat juhlista, joissa dyo khala esiintyy. Juhlat tarkoittavat aikaa, jolloin kylään saapuu suuret määrät väkeä ihastelemaan esityksiä ja tapaamaan mahdollisia ystäviä tai sukulaisia. Khokana on ehdokkaana UNESCO:n maailmanperintökohteeksi ja on selvä, että dyo khala on suuri osa tätä perintöä. Dyo khalan perintö on kulkenut muistitietona sukupolvelta toiselle – niin dyo khalaan kuuluvien kuin muissakin kylän perheissä. Pitäisikö koulujen ottaa enemmän

vastuuta traditioiden opettamisessa oppilaille? Täten uudet sukupolvet ymmärtäisivät perinteiden arvon ja voisivat omalla toiminnallaan edesauttaa niiden selviytymistä. Kukaan ei osaa varmasti ennustaa miten dyo khala selviytyy tulevaisuudessa. Pohdin kuitenkin erilaisia skenaarioita ryhmän tulevaisuudesta, tuon julki uhat ja vaihtoehtoiset selviytymiskeinot. Kerroin lisäksi miten aiemmista ongelmista on selvitty sekä selvitin dyo khalan pitkän perinteen, jonka esimerkki antaa voimaa myös tulevaisuuden näkymiin.

Tutkielmaani varten en haastatellut dyo khalan tulevaa sukupolvea eli tämän hetkisen ryhmän jäsenten vanhimpia poikia. Mielestäni tässä olisi hyvä jatkotutkimuksen paikka. Yleisesti koetaan uhkana, että pojat eivät välttämättä ole kovin innokkaita liittymään dyo khalaan sen hetken koittaessa. Poikia voitaisiin haastatella kolmen eri teeman kautta; dyo khalaan kuuluvan isän perheenjäsenenä ja tulevana dyona sekä kuulla heidän ajatuksiaan dyo khalan tulevaisuudesta. Se, että isä kuuluu dyo khalaan, ei voi olla näkymättä perheessä. Pojat voisivat kertoa dyo khalasta tästä näkökulmasta; kuinka muita kyläläisiä tiukemmat normit ja säännöt vaikuttavat isään ja mahdollisesti muuhun perheeseen, joutuuko isä olemaan paljon poissa kotoa velvollisuuksien takia ja kokevatko he toiseutta suhteessa muihin kylän perheisiin. Dyo khalan jäsenenä, on se sitten naamiotanssija tai vaikka ruuanlaittaja, on varmasti kylän valokeilassa, esityksissä tai sen ulkopuolilla. Jos ei muuten, niin ainakin poikkeavan pukeutumisen tai pitkien hiuksien takia. Pojissa tämä varmasti herättää ajatuksia, innostusta, mutta varmasti myös pelkoja. Jumalaksi tuleminen, ainakin näin tutkijan mielestä, ei varmasti ole pieni asia. Vaikka toki kyse on myös symboliikasta, niin haastateltavien kokemukset jumaluuden herättämisestä ja tantrismista ovat paljon muutakin kuin vain symboliikkaa. Ja ennen kaikkea olisi tärkeä antaa ääni pojille, jotta he voisivat kertoa omat näkemyksensä tulevaisuudesta. Näkisivätkö he itsensä osana vahvaa instituutiota vai murenevaa perinnettä? Pyrkisivätkö he muutoksiin vai jatkaisivatko samoilla dyo khalan metodeilla? Perheiden ja sen myötä tulevien sukupolvien taustat ovat kaikkea muuta kuin homogeeniset. Osa pojista voivat olla vieneet koulutuksensa pitkälle ja toimia esimerkiksi korkeassa teknologiayrityksessä Kathmandussa, kun taas toiset voivat olla lähes lukutaidottomia maanviljelijöitä Khokanassa. Vaikuttavatko nämä taustat ajatuksiin jumalten ryhmästä ja tätä kautta innokkuuteen liittyä siihen? Uusi sukupolvi on aina avainasemassa tässä herkässä kulttuuriperintökohteessa. Yksikin kieltäytyminen horjuttaa ryhmää, jossa on tiukka sisäinen kontrolli, mutta on samalla hauras

vastoinkäymisille. Ainoastaan poikiin kohdistuvan tutkielman avulla saisimme tietää mikä on dyo khalan todellinen suunta.

Vergati (2000) ja Kropf (2003) ovat taustoittaneet Kathmandun laakson naamiotanssiryhmiä erinomaisesti omassa tutkimuksessaan. Vergati toteaa ryhmien kuvailemisen hankalaksi tehtäväksi ja sitä se todellakin oli. Ehkä juuri tästä syystä Kropf ja Vergati ovat hukanneet tilaisuutensa kuvata koko dyo khalan rakenne. Tutkielmani tuo mukaan keskusteluun tanssijoiden ja soittajien lisäksi myös ruuanlaittajat, sijaiset sekä johtajiston rakenteen. Tätä kautta tuon myös ilmi yhteisön ja yhteisöllisyyden tärkeyden. Ryhmä ei olisi pysynyt kasassa vuosisatoja, ellei yhteisö olisi vahva. Yhteisöä jatkavat ryhmästä poistuneiden pojat. Tämä ei ole tavallinen tapa muissa naamiotanssiryhmissä. Kropf tuo artikkelissaan julki kuinka uusi sukupolvi on vieraantumassa vanhoista uskomuksista ja sen käsityksen voin jakaa myös minun tutkielmassani. Nykyiset jäsenet ovat asiasta toden teolla huolissaan. Toisaalta voidaan pohtia, että onko tässä kyseessä samanlainen ilmiö kuin Suomessa eli pysyvänä huolena on nuorison huono käytös ja turmeltuminen. Suomessahan on jo 50-luvulta oltu huolissaan nuorison elämästä ja pärjäämisestä. Khokanassa on tapahtunut nopea muutos teknologiassa ja elinkeinossa eli sitä kautta koko yhteiskunnassa. Ennen niin vahvassa agraarikylässä Khokanassa alkaa uuden sukupolven myötä olemaan eurooppalaisillekin tuttuja, nykyaikaisia ammatinharjoittajia. Mutta eivät dyo khalan jäsenet ole huolissaan etteikö jälkipolvet pärjäisi, he ovat huolissaan siitä, että jälkipolvia ei enää dyo khala kiinnosta. Tai vaikka kiinnostaisi, niin sitoumukset ovat muualla ja dyo khala ei siihen sovi.

Kathmandun naamiotanssiryhmiä, saati sitten Khokanan dyo khalaa, ei ole tutkittu aiemmin puhtaasti etnologisesta lähtökohdasta. Siitä syystä koin, että pitkään harkinnassa ollut maisterintutkielmani aihe oli perustellusti valittu. Toinen, ehkä jopa vielä merkittävämpi syy tutkielmalle oli naamiotanssiperinteen katoamisen uhka. Kun jokin perinne uhkaa kadota, on tärkeää, että etnologit ottavat työkseen kirjata ylös tavat ja toiminnat vielä, kun se on mahdollista. Koen, että kulttuuristen ilmiöiden säilöminen ja vaaliminen on yksi etnologien tärkeimmistä tehtävistä. Yksi tärkeä tehtävä on kulttuuristen raja-aitojen kaataminen kulttuurin kääntämisen avulla. Kenttämatkani perusteella myös Khokanassa ajateltiin näin ja tutkimukseeni suhtauduttiin suopeasti. Khokana oli vaurioitunut vakavasti maanjäristyksessä ja tunnelma kylässä oli huolestunut, mutta toiveikas. Jälkijäristykset

vavisuttelivat edelleen kylän rakennuksia ja tutkijan polviani, mutta pahin tuntui sillä hetkellä olevan jo ohi. Tosin mittavat jälleenrakennusurakat olivat vielä edessä. *Gunu punhi* – juhlassa, minulla tuli olo, että juhlat antavat energiaa kyläläisille raskaan kevään jälkeen. Dyo khala on vahva yhteisö itsessään, mutta se myös luo yhteisöllisyyttä ympärilleen.

LÄHTEET

Aittokoski, Heikki 2015. Kauhu palasi Nepaliin. Helsingin sanomat 13.5.2015. Haettu 14.12.2015 osoitteesta http://www.hs.fi/ulkomaat/a1431404311882.

Alasuutari, Pertti 2012. Laadullinen tutkimus. Tampere: Vastapaino.

Allen, Michael 1996. Procession and Pilgrimage in Newar Religion. Teoksessa Siegfrid Lienhad (toim.), Change and Continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (209-222). Torino: Edizioni dell'Orso.

Atkinson, Paul & Hammersley, Martyn 2000. Ethnography and Participant Observation. Teoksessa Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. (toim.), Handbook of Qualitative Research (248-261). Thousand Oaks: Sage Publications.

Baral, Lok Raj 2012. Nepal - Nation-State in the Wilderness: Managing State, Democracy, and Geopolitics. New Delhi : SAGE Publications India Pvt., Ltd.

Bhattarai, Keshav & Conway, Dennis 2010. Demography, Ethnicity and Society. Teoksessa Bhattarai Keshav (toim.), Global Political Studies: Nepal in the 21st Century (1-42). New York: Nova Science Publishers, Inc.

Bhattarai, Keshav & Conway, Dennis 2010. Increased Urban Growth Results in Increased Vulnerability: Human/Hazards Interactions in the Uncontrolled Kathmandu Valley Urban Conurbation. Teoksessa Bhattarai Keshav (toim.), Global Political Studies: Nepal in the 21st Century (259-284). New York: Nova Science Publishers, Inc.

Birkenholtz, Jessica Valentine 2013. Seeking Swasthāni: The Politics of Gender, Location, Iconography, and Identity in Hindu Nepal. The Journal of Hindu Studies 6 (2): 98-227.

Borchgrevink, Axel 2003. Silencing language – Of anthropologists and interpreters. Ethnography (4) 1: 95-121.

Bowie, Fiona 2006. Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford: Blackwell.

Brinkhaus, Horst 1996. Tolerance and Syncretism in the Religious History of the Kathmandu Valley. Teoksessa Siegfrid Lienhad (toim.), Change and Continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (137-148). Torino: Edizioni dell'Orso.

Clarkeburn, Henriikka & Mustajoki, Arto 2007. Tutkijan arkipäivän etiikka. Tampere: Vastapaino.

Eliade, Mircea 1991 [1949]. The Myth of the Eternal Return. – Or Cosmos and history. New York: Princeton University Press.

Eliade, Mircea 2003. Pyhä ja profaani. Helsinki: Loki-kirjat.

Eskola & Suoranta 1998. Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino.

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

Geertz, Clifford 1968. Religion as a Cultural System. Teoksessa Michale Banton (toim.), Anthropological Approaches to the Study of Religion (1-46). London: Tavistock.

Geertz, Clifford 1973. The Interpretation of Cultures – Selected Essays. London: Fontana Press

Ghimire, Suraj 2003. Evaluate the State of Tourism in and Around Bungamati and Khokana. Haettu 4.5.2016 osoitteesta http://www.slideshare.net/HariyoKakro/field-report-on-khokana-and-bungmati.

A Gloggary of Tantra, Mantra and Yantra 1995. Delhi: Sri Satguru Publications.

Grimes, Ronald L. 2010. Beginnings in Ritual Studies. New York: Createspace.

Helsingin sanomat 26.4.2015. Maanjäristys ajoi ihmiset paniikkiin – Nepalissa tuhansia kuolleita. Haettu 14.12.2015 osoitteesta http://www.hs.fi/hstv/uutiset/Maanj%C3%A4ristys+ajoi+ihmiset+paniikkiin++Nepalissa+tuhansia+kuolleita/v1430099496554.

The Himalayan Times 20.11.2015. Nepal facing ´medical crisis´ as supplies run short. Haettu 30.11.2015 osoitteesta http://thehimalayantimes.com/nepal/nepal-facing-mlies-run-short/.

Hirsjärvi, Sirkka; Remes, Pirkko & Sajavaara, Paula 2010. Tutki ja kirjoita. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena 2008. Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö. Helsinki: Gaudeamus.

Iltis, Linda 1996. Women, Pilgrimage, Power, and the Concept of Place in the Swasthani Vrata. Teoksessa Siegfried Lienhard (toim.), Change and continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (303-320). Torino: Edizioni dell'Orso.

Jolanki Outi & Karhunen Sanna 2010. Renki vai isäntä? Analyysiohjelmat laadullisessa tutkimuksessa. Teoksessa Johanna Ruusuvuori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.), Haastattelun analyysi (424-432). Tampere: Vastapaino.

Kelle, Udo 2004. Computer-Assisted Qualitative Data Analysis. Teoksessa Clive Seale; Giampietro Gobo; Jabert F. Gubrium & David Silverman (toim.), Qualitative Research Practice (473-490). Lontoo: Sage

Keown, Damien 2000. Buddhism – A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press

Knappert, Jan 1991. Indian mythology - An Encyclopedia of Myth and Legend. London: The Aquarian Press.

Kramer, Karl-Heinz 2010. The Political Evolution of Modern Nepal. Teoksessa Bhattarai Keshav (toim.), Global Political Studies: Nepal in the 21st Century (43-83). New York: Nova Science Publishers, Inc.

Kropf, Marianna 2003. In the Wake of Commercialized Entertainment: An Inquiry into the State of Masked Dance-Dramas in the Kathmandu Valley. Contributions to Nepalese Study 30 (1): 53.

Kuula, Arja 2011. Tutkimusetiikka – Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys. Tampere: Vastapaino.

Malla, Kamal P. 1996. Vestiges of Totemism in Newar Society. Teoksessa Siegfried Lienhard (toim.), Change and Continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (57-68). Torino: Edizioni dell'Orso.

Metsämuuronen, Jari 2005. Tutkimuksen tekemisen perusteet ihmistieteissä. Helsinki: International Methelp Ky.

Michaels, Alex 2004. Hinduism – Past and Present. Princeton: Princeton University Press.

Mitchell Donald W & Jacoby, Sarah H 2014. Buddhism – Introducing the Buddhist Experience. New York: Oxford University Press.

Mykkänen, Pekka 2015. Suru ja epätoivo valtasivat Nepalin – Kuvakooste tunnelmista järistyksen jälkeen. Helsingin sanomat 26.4.2015. Haettu 14.12.2015 osoitteesta http://www.hs.fi/ulkomaat/a1430015434643.

Pandey, Nishchal 2010. New Nepal: The Fault Lines. Los Angeles: Sage Publications.

Paakkanen, Mikko 2015. Nepal sai vihdoin perustuslain. Vuosien kiistely on lamauttanut päätöksenteon. Helsingin Sanomat 22.9.2015. Haettu 30.11.2015 osoitteesta http://www.hs.fi/ulkomaat/a1442808061460.

Petterson, Maria 2015. Nepalin maanjäristys käynnisti valtavan, vuosikymmenien aikana hioutuneen avustusketjun**.** Helsingin Sanomat 20.5.2015. Haettu 2.12.2015 osoitteesta http://www.hs.fi/ulkomaat/a1432008156774.

Quigley, Declan 1996. Social Mobility and Social Fragmentation in the Newar Caste System. Teoksessa Siegfried Lienhard (toim.), Change and Continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (69-84). Torino: Edizioni dell'Orso.

Rantala, Irma 2001. Laadullisen aineiston analyysi tietokoneella. Teoksessa Juhani Aaltola, & Raine Valli (toim.), Ikkunoita tutkimusmetodeihin II (86-99). Jyväskylä: PS-Kustannus.

Rantala, Irma 2015. Laadullisen aineiston analyysi tietokoneella. Teoksessa Juhani Aaltola, & Raine Valli (toim.), Ikkunoita tutkimusmetodeihin II (108-133). Jyväskylä: PS-Kustannus.

Regmi, D.R. 1960. Ancient Nepal. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.

Rosser, Colin 1966. Social Mobility in the Newar Caste System. Teoksessa Christoph von Fürer-Haimensdorf (toim.), Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon – Antropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones (68-139). Bombay: Asia Publishing House.

Ruusuvuori, Johanna & Tiittula, Liisa 2005. Tutkimushaastattelu ja vuorovaikutus. Teoksessa Johanna Ruusuvuori & Liisa Tiittula Liisa (toim.), Haastattelu – Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus. Tampere: Vastapaino.

Ruusuvuori, Johanna 2010. Litteroijan muistilista. Teoksessa Johanna Ruusuvuori, Pirjo Nikander, & Matti Hyvärinen (toim.), Haastattelun analyysi (424-432). Tampere: Vastapaino.

Schechner, Richard 1994. Performance theory. New York: Routledge.

Shukla, D.N. 1993. Vāstu-Sāstra Vol. II – Hindu Canons of Iconography and Painting: With an anthology of Pratimā-laksana and Citra-laksana as well as an outline history of Indian painting, archaeological and literacy). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Slusser, Mary Shepherd 1982. Nepal Mandala – A Cultural Study of the Kathmandu Valley. Volume 1: Text. New Jersey: Princeton University Press.

Stutley, Margaret 1985. The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography. London: Routledge & Kegan Paul.

Syrjälä, Leena, Ahonen, Sirkka, Syrjäläinen, Eija & Saari, Seppo 1994. Laadullisen tutkimuksen työtapoja. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.

Taira, Teemu. 2009. Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit. Teoksessa Fingerroos, Outi, Opas, Minna & Taira, Teemu (toim.), Uskonnon Paikka – Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista (115-152). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Toffin, Gérard 2008. Newar Society – City, Village and Periphery. Lalitpur: Himal Books.

Turner, Victor 2007. Rituaali. Helsinki: Summa.

Vajracarya, Dhanavajra1989. Medieval Nepal. Teoksessa Kamal P. Malla (toim.), Nepal – Perspectives on Continuity and Change (77-101). Kirtipur: Centre for Nepal and Asian Studies.

Vapaaehtoisesti Nepaliin – blogi. 21.5.2012. Jumalten marssi. Haettu 16.3.2016 osoitteesta http://vapaaehtoisestinepaliin.blogspot.fi/.

Vergati, Anne 2000. Gods and Masks of the Kāthmāndu Valley. New Delhi: D.K.Printworld.

Vergati, Anne 1996. Commemorating the Killing of the Serpents of the Founding of the town Bhkatapur. Teoksessa Siegfried Lienhard (toim.), Change and Continuity - Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley (333-344). Torino: Edizioni dell'Orso.

Virtanen, Leea 1991. Suomalainen kansanperinne. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Who 2015. Global Health Observatory country views. Nepal statistics summary (2002-present). Haettu 30.11.2015 osoitteesta http://apps.who.int/gho/data/node.country.country-NPL

LIITTEET

General

What is Dyo Khala?

What is your role in Dyo Khala?

What responsibilities Dyo Khala have during the year?

Tell me more about the epic story behind the drama? / What is the story that you play?

How does this play differ from ordinary/secular plays?

What is your favorite and most meaningful moment in drama or in whole festival?

Personal and community

What do you think about the upcoming responsibility to play god? (Question to a son who is next in line to be a god in the family).

How was the first year in Dyo Khala when you joined?

How long you have been in Dyo Khala?

Do you have to follow rules and regulations for the rest of the life after joining Dyo Khala? During and outside Festivals?

Does your ordinary day differ from other villager's day?

Do you feel it is a big responsibility? Is it a burden or honor?

What does the village community think about Dyo Khala? / Do you enjoy the respect?

Does it take time from the family and other life?

How the modern times has changed Dyo Khala?

Are the sons (usually) willing to be part of Dyo Khala?

What if you refuse to become a god?

Can the member from the group be fired?

In your opinion, how does the future of Dyo Khala look like?

What if for some reason Dyo Khala wouldn´t perform? Gods angry? Villagers angry?

Ritual and play

How the new members learn what to do?

Was there initiation rituals or pujas when you joined?

What kind of rituals do you do during Shikali Jatra? What is their special meaning?

How do you feel during puja and rituals? Is there sacrifices?

Can you tell me about bidhya(tantra)?

What preparations are needed for the ritual?

Do you feel divine powers during rituals and drama?

Is your play in Shikali Jatra entertainment or is there some deeper meaning?

Is the relationship to gods and religion changed after joining the group?

Are there secrets that only men in Dyo Khala know and don´t share with other villagers?