

UUSI, UUDEMPI, UUSIN SIION

Rastojen paluumuutto ja pyhän paikan käsite
globaalissa murroksessa

Marja Simonen
013741495
Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Sosiaali- ja kulttuuriantropologian
laitos
Pro gradu-tutkielma
Toukokuu 2014



Uusi, uudempi, uusin Siion – Rastojen paluumuutto ja pyhän paikan käsite globaalissa murroksessa		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Sosiaalitieteiden laitos
Tekijä – Författare – Author Marja Simonen		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Uusi, uudempi, uusin Siion – Rastojen paluumuutto ja pyhän paikan käsite globaalissa murroksessa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Sosiaali- ja kulttuuriantropologia		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -työ	Aika – Datum – Month and year 5.5.2014	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 89
Tiivistelmä – Referat – Abstract		
<p>Rastaliike syntyi 1930-luvun Jamaikalla entisten orjien jälkeläisten keskuudessa. Rastaliike oli mustien vapaustaistelun ja panafrikkalaisen nationalismin väline. Liike oli alunperin separatistinen ja valkoihoisvastainen. Sen yksi tärkeimmistä teeseistä oli paluumuutto pyhään maahan, Etiopiaan. Myöhemmin liikkeeseen on liittynyt paljon pohjois-amerikkalaisia ja eurooppalaisia, myös suomalaisia. Liike on muuttunut vuosikymmenten aikana. Tutkielmani tarkoitus oli tutkia suomalaisten rastojen diskurssia pyhistä paikoista. Tutkimuskysymykseni on, miten suomalaiset rastat tänä päivänä ymmärtävät ja arvottavat paluumuuton Afrikkaan.</p> <p>Aineistonkeruun suoritin kenttätyönä Suomessa vuosina 2012-2014. Suoritin viisi semistrukturoitua teemahaastattelua, joista osa jatkui vielä sähköpostikeskusteluihin. Tämä määrä kattaa noin kymmenesosan Suomen rastoista. Ei ole tarkkaa tietoa siitä, montako rasta Suomessa asuu. Laajin arvio on ollut pari sataa, suppein kattoi vain muutaman henkilön. Yleisin arvio sijoittuu viidenkymmenen ihmisen paikkeille. Lisäksi tutustuin rasta-aiheisten keskustelupalstojen keskusteluihin vuosilta 2004-2014. Internet on tärkeä kohtaamispaikka hajallaan asuville rastoille.</p> <p>Informanttieni lisäksi tärkeimmät lähteeni rastaliikkeestä olivat Leonard Barrett, Ennis Edmonds ja Kari Kosmos. Identiteettiä käsittelevät luvut pohjautuvat pitkälti Stuart Halliin. Paikan merkityksiä pohdittaessa hyödynsin Benedict Andersonin sekä Liisa Malkin kirjoja. Vertauspohjaa hain vanhasuomalaisesta pyhä-ajattelusta, josta on kirjoittanut paljon Veikko Anttonen.</p> <p>Haastatteluista kävi ilmi, että ajatus maantieteellisesti rajoittuneesta pyhästä paikasta on muuttumassa. Monien suomalaisten rastojen pyhä paikka sijaitsee Suomessa, ei Afrikassa. Suomalainen rasta hyvin harvoin ajattelee asuvansa diasporassa, keskellä Babylonia. Pyhä paikka tarkoittaa myös oikeaa, puhdasta ja raston polun mukaista elämää. Sen voi saavuttaa esimerkiksi omavaraistaloudessa Suomen maaseudulla. Etiopia elää mielessä ylevöittävässä utopiana. Etiopiaan suunnitellaan pyhiinvaellusmatkoja. Hyvin harva muuttaa sinne lopullisesti. Pyhä paikka on mielentila. Uskonnollinen koti, Afrika, tuotetaan ja uudelleentuotetaan elämänvalinnoilla. Suomalaisen raston identiteetti pohjautuu suomalaisiin juuriin ja myytteihin. Suomalaisen raston pyhä paikka on Suomi, vaikka arvomaailma olisi afrokaribiaalista perua.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords		
rasta, rastafari, paluumuutto, pyhä, identiteetti		

SISÄLLYS

1 Alkusanat.....	1
2 Pyhyyden käsite suhteessa paikkaan.....	8
2.1 Territoriaalinen pyhä.....	10
2.2 Pyhät paikat Suomessa.....	11
3 Kansallinen ja kulttuurinen identiteetti.....	13
3.1 Identiteetti ja globalisaatio.....	15
3.2 Uuden ajan (multi)patriotismi.....	17
3.3 Koti.....	19
3.4 Monipaikkaisuus.....	20
4 Mitä on rastafarilaisuus.....	21
4.1 Rastaliikkeen teemoja.....	22
4.2 Rastaelämän piirteitä.....	23
4.2.1 Dreadlocksit.....	24
4.2.2 Reggae.....	25
4.2.3 Rastakieli.....	26
4.2.4 Ital livity.....	28
4.2.5 Kannabis.....	32
4.3 Nainen rastaliikkeessä.....	33
5 Rastaliikkeen historia.....	37
5.1 Garveyismi.....	39
5.2 Eri rastajärjestöjä.....	40
5.3 Etiopianismi.....	41
5.4 Haile Selassie.....	46

6 Valkoiset rastat.....	48
6.1 Pohjolan leijonat.....	51
6.2 Haastattelut.....	53
6.3 Rastaliikkeen kritiikki.....	57
7 Paluumuuttoideologia.....	59
7.1 Rastojen fyysinen paluumuutto.....	62
7.2 Lähdön esteet.....	63
7.3 Luvattu maa – mielentila?.....	65
7.4 Uusin Siion.....	67
8 Rasta in an African way.....	69
8.1 Traditionaalinen renesanssi.....	73
8.2 Paluumuutto Tansaniaan.....	74
9 Yhteenveto ja loppupäätelmät.....	75
10 Lähdeluettelo.....	79
11.1 Kirjalliset lähteet.....	80
11.2 Internet-lähteet.....	85

1 ALKUSANAT

Afrikan mantereella matkustellessani vuosina 2006-2013 olen tavannut monia rastoja, enimmäkseen Gambiassa ja Itä-Afrikan maissa. Asuin Sansibarilla heidän kommuunissaan vuonna 2012. Kiinnostukseni rastaliikettä kohtaan heräsi. Saadakseni paremman käsityksen rastojen maailmankatsomuksesta aloin tutkia liikettä ja sen historiaa. Tämä kiinnostus laajeni näin pro gradu-työksi asti. Tutkimuskohteekseni muodostui suomalaisten rastojen etiopianismi ja afrosentrisyys, sekä siihen liittyvä paluumuutto-ideologia. Tutkimuskysymykseni on, miten tämän päivän Suomen rastat käsittävät ja arvottavat paluumuuton.

Rasta-aate on yleisessä tietoisuudessa lähinnä sen popularisoituneen habituksen kautta – siihen assosioidaan lähinnä tietynlainen hiustyyli, reggae-musiikki ja kannabiksen käyttö. Ne ja rastavärit, vihreä-kultapunaraidat, ehkä ovat liikkeen näkyvimmit ulkoiset piirteet. Vähemmän tunnettua on sen uskonnollis-historiallis-poliittinen alkuperä ja siihen liittyvät intressit ja tavoitteet. Tutkimuksessani aion selvittää liikkeen historiaa ja tutkia etenkin liikkeen pyhä-diskurssia suhteessa maantieteellisiin paikkoihin.

Tavoitteena oli ensin lähteä Etiopian Shashamaneen keräämään haastatteludataa. Aika- ja finanssipolitiikka kuitenkin määrittivät kentäkseni koti-Suomen. En saanut keväällä 2014 hakemaani matka-apurahaa Etiopiaan, enkä halunnut enää viivästyttää valmistumista odottaakseni syksyn matka-apurahahakua. Rastafari-ilmiöstä maailmalla tehtyjä pro graduja on Suomessa jo muutamia, pääasiassa Jamaikaa koskevia. Jukka Huuskon pro gradu *Katujen kommuunitas: Rasta, yhteisö ja kulttuurinen bricolage Dar Salaamin kaduilla Tansaniassa* (Helsingin yliopisto, 2005) keskittyy Tansaniaan. Suomalaisista rastoista on jo tehty jonkun verran etnografista

tutkimusta, esimerkiksi Tuomas Äystön gradu *Suomalaisuus ja uskonto rastafarien identiteettikerronnassa* (Turun yliopisto, 2012). Muutama muukin tutkimus on tällä hetkellä (vuosina 2013-2014) informanttieni mukaan käynnissä. Rastojen paluumuuttodiskursseja ei tietojeni mukaan ole aiemmin tutkittu. Koska Etiopiaan muuttamista tapahtuu, on aihe ajankohtainen ja se tarjoaa ikkunan myös laajempaan aihepiiriin, eli globalisoituvaan maailmaan ja rajoja ylittävään muuttoliikkeeseen.

Tutkimusmetodologiakseni valikoitui etnografia. Etnografia on kansan ja kulttuurin kuvausta, minkä tulee perustua kenttätöön kautta tehtyyn havainnointiin ja siitä saatuun informaatioon. Sen tulee olla perusteellinen ja tarkka kuvaus kohteestaan. (mm. Eriksen, 2004.) Suoritin kenttätöni kotimaassani Suomessa, neljällä eri paikkakunnalla. Kaksi haastattelua suoritin Keski-Suomessa, yhden Hämeessä ja loput kaksi pääkaupunkiseudulla. Pehdyin kirjallisuuteen, kävin reggaetapahtumissa ja seurasin nettikeskusteluja elokuusta 2012 kevääseen 2014. Tärkeimpiä kirjallisia lähde- teoksia rastaliikkeestä löytyi Leonard Barrettilta, Ennis Edmondsilta ja Kari Kosmokselta. Teoriaosuuden pohjana tärkeimpinä olivat Benedict Andersonin, Liisa Malkin ja Stuart Hallin teokset. Internet muodostui tärkeäksi kentäksi, koska se on merkittävä niin sanottu virtuaalinen koti monille hajallaan asuville rastoille. Suomalaisille rastoille tarkoitettu keskustelupalsta Pohjolan Jalopeurat¹ oli aktiivinen vuosituhannen alkupuolella. Edelleen keskustelua pitää yllä reggae- musiikkiaiheinen keskustelupalsta Fi-Reggae². Fi-Reggaessa on muitakin kuin rastoja, ja siksi siellä on muitakin keskusteluja kuin rasta-aiheisia. Facebook on olennainen osa nykypäivän aktiivista rasta-yhteisöllisyyttä.

¹ <http://firastafari.suddenlaunch.com/index.cgi>

² <http://www.fi-reggae.com/>

Haastateltavani löytyivät näiden keskustelupalstojen ja Facebookin kautta. Julkaisin ilmoituksen, jossa ilmoitin etsiväni vapaaehtoisia haastateltavia sekä Fi-Reggae- että Pohjolan Jalopeurat-sivustoilla. Ymmärtääkseni rastojen välisellä ”puskaradiolla” oli jotain tekemistä sen suhteen, että haastattelupyyntöilmoituksiini vastattiin. Rastat myös suosittelivat tuttujaan minulle informanteiksi, mutta kaikkien kanssa emme pystyneet järjestämään tapaamista. Viiden informanttini semistrukturoidut teemahaastattelut suoritin toukokuussa 2013. Jokaiselta haastateltavalta kysyin samoista teemoista, mutta tapauskohtaisesti eri asioita painotettiin enemmän kuin toisia. Muutaman informantin kanssa jatkoin sähköpostikeskustelua haastattelujen jälkeen. Litteroin ja arkistoin haastattelut ilman tunnistetietoja. Haastatelluista käy ilmi vain asuinpaikkakunta ja sukupuoli. Tutkimuseettisiä ongelmia ei ilmennyt kuin yksityisyyden vaarantamisen suhteen. Huolimatta yrityksistäni säilyttää henkilöiden anonymiteetti, on mahdollista, että haastatellut tunnistavat toisensa tekstistäni mielipiteiden kautta. Suomen rastakenttä on niin pieni, että kaikki vaikuttavat tietävän toisensa ja tuntevan toistensa ajatusmaailman.

Niin sanottua kotisokeutta pidetään isona ongelmana, kun kenttänä on oma asuinympäristö. Taustamme haastateltavieni kanssa olivat joiltakin osin yhteneviä. Jaoimme saman kotimaan, ja he olivat aiemmin kuuluneet samaan (evankelis-luterilaiseen) kirkkoon. Rastaideologiasta kuitenkin kuulin ensimmäisen kerran vasta vuonna 2012, joten oli helpompaa lähteä tutkimaan sitä ulkopuolisena ja suhtautua tutkimukseen objektiivisesti. Liikuin itselleni entuudestaan tuntemattomassa sosiaalisessa ja kulttuurisessa ympäristössä, vaikka fyysinen miljöö olikin tuttu.

Pääsääntöisesti kirjoitan suomalaisesta rastaliikkeestä, mitä pyrin tapauskohtaisesti aina vielä täsmentämään. Päädyin käyttämään pääsääntöisesti ”rastaliike”-termiä, sillä tässä tapauksessa

terminologia on hieman epäselvä. Rastat kapinoivat kaikkia instituutioita, kuten uskontoja ja ismejä vastaan. Ei siis ole relevanttia puhua rastafarismista tai rastauskonnosta. Suomalaisessa kirjallisuudessa on käytetty ”rastafarianismi/rastafarismi”-termin lisäksi nimityksiä ”rastafari-liike”, ”rastafarialaisuus/rastafarilaisuus” ja ”rastafaria/rastafari”. Rastafari-liike on yksi termeistä. Siitä tuo viimeinen isolla kirjoitettu i viittaa englannin kielen yksikön ensimmäiseen persoonaan ja sitä kautta rastafarien ajatukseen ihmisen kahdesta minästä, maallisesta ja jumalallisesta (Lake 1998). Ihmisen uskotaan olevan maan päällä jumalan edustajana. Liikkeen kannattajia kutsun yksinkertaisesti rastoiksi, sillä usein kuullun argumentin mukaan rastafareja on ollut vain yksi, Haile Selassie I, eli ras Tafari Makonnen. Informanttini käyttivät tosin toistuvasti sanaa rastafari viitatessaan rastaihmiisiin, mutta selkeyden vuoksi suosin pelkkää rasta-termiä.

Läntenä tai länsimaina kutsun ei-traditionaalisia yhteiskuntia, eli Eurooppaa ja Pohjois-Amerikkaa, Japania, Australiaa sekä Uutta-Seelantia. Halliin viitaten, Länsi on historiallinen eikä maantieteellinen rakennelma. Se on kaupungistunut, teollistunut ja kapitalistinen organisaatio. Tämä organisaatio koostuu pääasiassa pohjoisen pallonpuoliskon maista. Käytännössä ”länsi” toimii synonyymina modernille. ”Lännestä” on muodostunut vertailumalli tai -standardi traditionaalisia ja ei-traditionaalisia yhteiskuntia käsitellessä. (Hall, 1999: 79.)

Historiallisesti voisi olla relevanttia puhua mustasta ja valkoisesta rastaliikkeestä, mikä on sinänsä rasistinen ajatus. Vastakkainasettelu on kuitenkin perusteltua, sillä rastaliike syntyi separatistisena liikkeenä. Osa Jamaikan rastoista sekä maailmanlaajuisen rastaliikkeen eri haaroista suhtautuu edelleen valkoihosiin joko epäluuloisesti tai vihamielisesti. Rasistista kahtiajakoa olennaisempaa on kuitenkin puhua eri rastaliikkeiden kirjosta, sillä liike ei ole

koskaan ollut yhtenäinen dogmeiltaan tai normeiltaan. Liike on muodostunut itsenäisistä ja vapaamuotoisista ryhmistä. On olemassa monia eri haaroja, joista ehkä tunnetuimmat ovat *House of Nyabinghi*, *Bobo Shant/Bobo Dread* ja *Twelwe Tribes of Israel*. (Ringvee, 2001: 169-170.) Liikkeeltä puuttuu yhteinen keskusjärjestö. Kattojärjestöksi usein mainitaan 1990-luvulla perustettu Rastafari Centralization Organization, jonka tehtävänä on yhdistää eri *houses* eli haarat. Mielipide-erojen takia sisäinen tilanne on polarisoitunut. Modernin ja originaalin aatteen eroavaisuuksia enemmän rastaliikkeitä riitaannuttavat tulkintaerot. Osa haaroista, kuten Twelwe Tribes of Israel, on jättäytynyt kokonaan RCO:n ulkopuolelle. (TE-13.)

Tutkimukseni nivoutuu keskusteluihin identiteetistä, afrikanismista, globalisaatiosta, pyhyys-käsitteestä ja paikan merkityksistä, mitkä edelleen puhuttavat antropologian alan nykykeskusteluissa. Oma tutkimukseni sivuaa keskusteluita sekularisoitumisen vaikutuksista uskontoon ja sen tavoitteisiin, kuten ehkä paluumuuttotavoitteen siirtyminen symboliselle tasolle on tulkittavissa. Sekularisaatio aikaansaa polarisaatiota, josta syntyy radikaali/fundamentaalin sektori ja sen vastakohdaksi liberaali, muutoksille avoin moderni siipi. Rasta-liikkeen fundamentaalisimmassa kannattajakunnassa on sekä afrikkalaisia että länsimaisia. Kaikkia kansallisuuksia löytyy myös niiden rastojen joukosta, jotka ovat omaksuneet liikkeestä itse kullekin sopineet piirteet jättäen koko protokollan puritaanisen noudattamisen sivuun. Tästä näkökulmasta ajallisesti uusin siipi ei edustaisikaan ehdoitta ”modernia” ja liberaalia.

Moni linkittää rastaliikkeen New Age -liikkeeseen, mitä pidetään rastaliikkeessä näköharhana. New Age painottaa esimerkiksi henkistä kasvua kuten rastaliikekin, mutta muuten liikkeiden opit ovat hyvin eroavaiset. New Age keskittyy tarjoamaan konteksteja henkiselle etsinnälle. Se on yksilökeskeinen liike, joka painottaa yksilön kognitiivisia kykyjä henkilökohtaisen transformaation tiellä. New Age

ei ole auktoritäärinen usko eivätkä siihen kiinteästi kuulu yhteiskunnalliset näkemykset. New Agella on sen sijaan vaikutusta siihen, miksi etnisistä uskonnoista on tullut suosittuja henkisyiden etsimisen tiellä.¹ Samalla tapahtuu myös vanhojen suomalaisten arvojen revitalisaatiota. Perinnetietoa kerätään ja arvostetaan uudella tavalla, esimerkiksi juuri suomenuskosta.² Perinteiset arvot ovat nousussa. Suomalainen kansanparannus, kuten kuppaus, kiinnostaa.

Onko rasta-aatteen tulevaisuus kaikille avoimena, politiikasta ja uskonnosta vapaana liikkeenä, jotenkin limittyneenä nyt niin trendikkääseen luomu- ja ekoelämäntapaan? Rastaliike usein sekoitetaan virheellisesti myös hippiliikkeeseen, sillä luonnonläheisyys, tämänpuoleisuuden korostaminen ja kulutusvastaisuus esiintyvät niissä kummassakin. Näiden kahden välinen sekoittuminen tuskin tapahtuu. Rasta-aate on yhteiskunnallisesti valveutunut, monoteistinen, sitoutumista edellyttävä maailmankatsomus ja elämäntapa. Rastaliike perustuu omaperäisiin teeseihin, joita ei ole helppo yhdistää muihin, nyt Suomessa vallalla oleviin elämäkatsomuksiin. Afrosentrisyys on yksi näistä, ja se käy yhä ilmi esimerkiksi reggaelyriikoissa, rastamateriaalin kuvituksessa ja asusteissa. Eräs haastateltavani kirjoitti käymässämme sähköpostikirjeenvaihdossa: ”ilman afrocentrisyyttä oleva rastailu olisi vähän niin kuin natsismi ilman juutalaisvihaa.” (JL1-13.)

Aloitan graduni luvussa 2 teoriaosuudella, jossa pohdin, mikä tekee jostain tietystä paikasta pyhän. Pohjaan pohdinnan vanhasuomalaisiin käsityksiin aiheesta. Tässä apuna olivat folkloristiikan sivuaineopintoni ja Veikko Anttosen tutkimukset. Luvussa 3 avaatan yksityisen ja kansallisen identiteetin käsitettä. Teoria identiteeteistä

¹ <http://www.uskonnot.fi/uskonnot/view/?religionId=42>

² <http://www.taivaannaula.org/>

rakentuu pitkälti Stuart Hallin ajatuksiin. Alaluvuissa pohdin identiteettien suhdetta maantieteellisiin paikkoihin ja nationalismiin sekä patriotismiin. Luku 4 keskittyy esittelemään yleisesti rastaliikettä, minkä jälkeen luku 5 referoi liikkeen noin 80-vuotiaista historiaa. Luvussa 6 kerron tarkemmin omasta tutkimuskohteestani, eli suomalaisista rastoista. Luku 7 esittelee omaa tutkimusaineistoani, eli suomalaisten rastojen ajatuksia paluumuutosta. Luvut 6 ja 7 rakentuvat internetin keskustelupalstoilta ja tekemistäni haastatteluista koostuvasta aineistosta. Seuraavaksi luvussa 8 esittelen vertailupohjaksi tansaniaalaista rastaliikettä ja sen käsitystä pyhistä paikoista. Tässä käytin Jukka Huuskon gradua *Katujen komunitas: Rasta, yhteisö ja kulttuurinen bricolage Dar Salaamin kaduilla Tansaniassa* (Helsingin yliopisto, 2005). Luku 9 sisältää yhteenvedon ja luku 10 lähdeluettelon, erikseen kirjallisen ja internetistä löytyneen materiaalin.

2 PYHYIDEN KÄSITE SUHTEESSA PAKKAAAN

Humanismin oppien mukaan maisema ”syntyy” vasta ihmisen kokiessa sen. Maisemaa ei ole ilman ihmistä. Se on fyysinen ja mentaalinen kokemus, joka syntyy kun ihminen liikkuu ja toimii ympäristössään, ja havaintojensa perusteella muodostaa mielikuvansa. (Häyrynen, 2004: 57.)

Asutusarkeologiassa tutkitaan ajatuksia maantieteen subjektiivisuudesta ja siitä, miten tila, maisema ja paikka kulttuurisesti käsitetään. Yksilö liittää ympäristöönsä - todelliseen tai kuviteltuun maailmaan - arvoja, tunteita, muistoja ja toiveita. Paikan määritelmää kehittänyt 1970-luvulla maantieteilijä Yi-Fu Tuan, johon Halinen ym. viittaavat kirjassaan *Johdatus Arkeologiaan* (2008). Yi-Fu Tuanin mielestä on virheellistä ajatella, että maisema on pala ympäristöä ja paikka vain piste maailmassa. Sen sijaan paikalla tarkoitetaan tilaa, johon ihminen liittää merkityksiä. Se ei ole automaattisesti olemassa oleva objektiivinen sijainti, vaan kokemuksista ja inhimillisestä tulkinnasta rakentuva ilmiö.

Paikat siis syntyvät havainnoinnin ja tulkinnan kautta. Maisema taas rakentuu paikoista, jotka ovat suhteessa toisiinsa. Kummatkaan eivät ole staattisia, vaan mielialojen mukaan muuntuvia. Muistot luovat paikalle perspektiivin. Paikannimet ovat olennaisia merkityksille: ne tekevät paikasta historiallisesti ja sosiaalisesti koetun, eli tavallaan paikannimet luovat maisemia ja paikasta tulee osa ihmisen identiteettiä. Huolimatta siitä, että paikka on aina yksilön subjektiivinen kokemus, identiteetin muodostumiseen vaikuttavat myös yhteisön kollektiiviset kokemukset ja näkemykset paikasta sekä sen erityispiirteistä. (Halinen ym., 2008: 300-301.)

Monet paikannimet assosioituvat vahvasti historiaan tai uskoon

saaden ihmisen antamaan niille vahvoja ja kollektiivisia merkityksiä, vaikka ei olisi ikinä paikassa käynytäkään. Tällaisia historiallisia paikkoja ovat esimerkiksi Raatteentie tai Laatokka. Kristillinen maailma tuntee esimerkiksi paikannimien Harmageddon tai Via Dolorosa symboliset merkitykset. Rastaliikkeelle merkityksellisimpiä paikkoja ovat Etiopia, Ethiopian Shashamane ja Jamaika.

Paikkoja ja niissä käyttäytymistä säätelevät rajat ovat joko fyysisiä ja yleisesti hyväksytyjä kaikkien kulttuurin jäsenten kesken, tai sitten ne ovat vain kulttuurin jäsenten mielessä, mutta yhtä todellisia. Jaottelu sisäiseen ja ulkoiseen tilaan on universaali kulttuurinen piirre, ja se otetaan tietoisesti tai tiedostamattomasti huomioon ajattelussa sekä käyttäytymisessä. Tila- ja paikkakategoriasta toiseen siirtyminen on yleensä ritualisoitu. Siirtymä tapahtuu liminaalitulassa, jota tällöin rajaavat siirtymäriitit. Siirtymäriiteissä kulminoituu polaarinen ajattelu tai kategorisointi: vieras vs. kotoinen, paha vs. hyvä, saastainen vs. puhdas. (Anttonen, 1996 :19).

Victor Turner jakaa siirtymäriitit kolmeen eri osaan: vanhasta irtautumiseen, abstraktiin liminaalivaiheeseen ja uudelleenliittämiseen. Liminaalivaiheessa rituaalin kohde on yhteiskunnan ulkopuolella.(Eriksen, 2004: 185-186.) Suomalaisessa yhteiskunnassa kenties viitatuin siirtymäriittien sarja liittyy rippikouluun. Nuori alkaa ryhmätapaamisten alussa irtautua vanhasta statuksestaan yhteiskunnassa, liminaalivaiheen hän viettää poissa rippileirillä, ja konfirmaatiossa hänet initioidaan seurakunnan täysivaltaiseksi jäseneksi. Nuori saa sen jälkeen ryhtyä kummiksi ja voi viettää kirkkohäät. Rippikoulun käyminen on aina merkinnyt Suomessa aikuistumista. Myös turismia on tutkittu siirtymäriittien käsitteiden kautta. Ensin on pakkaaminen ja matka lentokentälle, jotka irtaannuttavat oman elämän *status quo*'sta. Oleskelu lomakohteessa kaikessa vieraudessaan ja poikkeavuudessaan on liminaalivaihetta. Uudelleenliittäminen normaalitilaan tapahtuu, kun on palattu kotiin ja

asettauduttu takaisin normaaliin järjestykseen. Ylläolevan voi suoraan siirtää käyttöön rastojen pyhiinvaellusta tai paluumuuttoa tutkittaessa.

2.1 TERRITORIAALINEN PYHÄ

Yhteiskunnan kategorioita ylläpitävien rajojen ylitys on usein myös sanktioitu. Jos pyhä käsitteellistetään rajakategoriaksi, joka merkitään rituaaleilla ja symbolisella käyttäytymisellä, se selventää rituaalien merkitystä. Rituaalit näyttävät toteen, että arvokategorioiden rajat eivät ole abstraktioita, vaan osa jäsenten olemassaoloa. ”Pyhä” on raja, jonka merkitys perustuu siihen, että se on erotettu omaisi ontologiseksi ajaksi ja tilaksi. Siitä kumpuavat myytit ja symbolit ja muut liminaalisuuden representaatiot. Pyhä rakentuu ruumiillisuuden ja territoriaalisuuden tietorakenteiden varaan. Kristinuskossa pyhä on Jumalan ja yksilön attribuutti. (Anttonen, 1996: 93-96). Ihmisyys tai epäihmisyys kulttuurista riippuen asettaa määreet pyhälle. Lisäksi sekä olemassaolevat että kuvitteelliset paikat voidaan mieltää pyhiksi, mikä on tärkeä lähtökohta rastaliikkeen symbolista paluumuuttoa käsiteltäessä. Tästä kirjoitan lisää luvussa 7.3.

”Pyhästä on muodostunut sekä kielellinen indeksi että käyttäytymistä säätelevä normi, joka viittaa asioihin, joiden vapaata käyttöä on rajoitettu ja joihin liittyy erityisiä arvoja suojaavat koskemattomuuden ja loukkaamattomuuden vaatimukset”, kirjoittaa Anttonen (1996: 14). Hän viittaa Émile Durkheimiin, joka painotti profaanin piirissä tapahtuvaa merkityksenantoa, eli kun sosiaalinen järjestys pyhitetään symbolisin representaatioin, joilla sinänsä ei ole pyhää luonnetta muutoin kuin niihin liitetyin merkitysten ja kollektiivisten tunteiden

kautta. Durkheimin mielestä pyhinä pidetyt ilmiöt, kohteet ja asiat ovat yhteisöä integroivan tietoisuuden objektivoituneita edustuksia. Pyhiksi kategorisoidut asiat on erotettu muista, koska yhteisö ikään kuin siirtää itsensä niihin ja idealisoi itsensä niissä. Kuuluisaksi muodostuneen lauseensa mukaan: uskonto on syvimmältä olemukseltaan yhteisön tapa palvoa itseään. Durkheim, Victor Turner ja Mary Douglas olivat yhtä mieltä siitä, että ”pyhä” ei ole autonominen kohde vaan suhde. Joku tai jokin on pyhä tämän tietyn suhteen kautta. Pyhän asian asema ja merkitys määräytyy sen mukaan, minkä käsitejärjestelmän osa se on ja millaisissa suhteissa se on yhteisön muihin käsitteisiin. (Anttonen, 1996: 49 & 91, Eriksen, 2004: 274-275.)

2.2 PYHÄT PAIKAT SUOMESSA

”Pyhään” liittyvä semantiikka juontaa juurensa Suomessa jo pronssikaudelta, kauan ennen kristillistä aikaa. Pyhäksi kategorisoituihin asioihin liittyi anomalisuus, ambiguitettisuus, transformatiivisuus sekä voiman ja vaaran kokemus. Termi pyhä ilmaisee suomen kielessä asian, esineen, kohteen tai tilan aseman ja identiteetin kulttuurisessa kokemisessa. ”Pyhä paikka” viittaa näin ollen kyseisen paikan merkitykseen kulttuurisessa kognitiossa. ”Väki” tai ”voima” ilmaisevat ominaisuuden ja vaikutuksen.

Suomessa on paljon paikannimiä, joihin liittyy sana ”pyhä”, esimerkiksi Pyhäjärviä. Pyhä merkitsi haltuunottoa ja rajan vetämistä. Pyhä-liitteen sai paikka, jolla oli merkitystä taloudellisessa mielessä erä- ja kaskeamiskulttuurin ihmisille. Pyhäjärvi kenties rajasi

talousaluetta selvästi ympäristöstään erottuvana. Pyhäksi merkittyminen edellyttää havaintoa erosta ja rajasta, jolla jokin kategorisoidaan poikkeavaksi arjesta ja tavanomaisuudesta. Pelkät paikkaa koskevat kiellot ja sen välttäminen eivät kuitenkaan riitä selittämään suomalaisen esikristillisen ajan pyhän paikan kategorian sisältöä. Paikka suojattiin ja siltä suojauduttiin tabu-normein, mutta pyhä tarkoittaa muutakin kuin yksinomaan kieltoon perustuvaa rajanvetoa.

”Hiisi” merkitsi rautakaudella sekä kalmistoa että topografisesti poikkeavia maastonkohtia. ”Hiisi” ja ”pyhä” kuuluivat esihistoriallisella ajalla samaan semanttiseen kenttään. Tarkkaa tietoa ei ole siitä, oliko toinen alisteinen toiselle. Kun ”pyhä” siirtyi kristilliseen sanastoon ja vainajat ruvettiin hautaamaan siunattuun kirkkomaahan, pyhän ja hiiden semanttinen yhteys loppui. Hiisi alkoi symboloida esimerkiksi pakanuutta, paholaista ja helvettiä. (Anttonen, 1993: 36-43.)

Pyhä-termi on aina ilmentänyt jatkuvuutta. Sen avulla on jäsennetty asuinalueita ja elämää koskevia sääntöjä 3000 vuotta. Alunperin konkreettinen paikanmääre ja arvon ilmaisija muuttui kristillisen uskonnon ydintermiksi, josta on riippuvainen myös isänmaallinen kansallistunne. Koti, uskonto ja isänmaa ovat ne kolme asiaa, joita suomalaisen oletetaan pitävän pyhinä tänäkin päivänä. Pyhän attribuutti liitetään asioihin, joilla on suomalaisten kansalliselle identiteetille positiivinen arvo. (Anttonen, 1993: 48 & 54.) Yhteinen käsitys pyhästä luo myös maailmanlaajuiselle rastaliikkeelle pohjan ja suunnan.

3 KANSALLINEN JA KULTTUURINEN IDENTITEETTI

Eurooppalaisissa yhteiskunnassa minuutta eli minää pidetään yleensä jakamattomana ja riippumattomana, eli itsenäisenä toimijana. Traditionaalisissa yhteiskunnissa minuus on lähinnä sosiaalisten suhteiden kokonaisuuden tuote. Joiltain kansoilta on jopa väitetty kokonaan puuttuvan käsityksen henkilökohtaisesta identiteetistä (Eriksen, 2004: 81-82.) Ennen länsimaissa subjekti koettiin itsenäiseksi ja vakaaksi yhden identiteetin toimijaksi, mutta postmoderni minuus sisältää aina vain moninaisemman identiteettikäsityksen. Henkilöllä voi olla useita identiteettejä, jopa keskenään ristiriitaisia. Yhteiskunnan rakenteelliset ja institutionaaliset muutokset ovat saaneet myös yksilön identifikaatioprosessin avoimemmaksi ja monimutkaisemmaksi. (Hall, 1999: 22-23.)

Identiteetti ei siis pyri enää olemaan ehdottoman kansallinen tai olemuksellinen, vaan dynaaminen ja tilannesidonnainen. Identiteetti muodostuu tiedottoman prosessiivisesti eikä koskaan ”valmistu”. Olenaisempaa kuin puhua identiteetistä, on Hallin mielestä puhua identifikaatiosta, mikä paremmin kuvaa alati keskeneräistä prosessia.

Hallin mielestä minäkuva muodostuu ulkopuoleltamme niiden tapojen kautta, joilla kuvittelemme Toisten meidät näkevän. (Hall, 1999: 39.) Hallia lainatakseni, itsensä näkeminen rastaksi on tapaus, jossa identiteetti tunnistetaan eron kautta (Hall, 1999: 12). Olla jotakin toista kuin muut lähtee aina erojen tunnistamisesta ja tunnustamisesta. Kulttuurisessa identiteetissä on kyse enemmän joksikin tulemisesta kuin jonakin olemisesta (Hall, 1999:227).

Said kysyy, onko ajatus erillisestä, Toisen kulttuurista, rodusta ja

uskonnosta hyödyllinen, vai onko tällaisessa diskurssissa aina mukana ylemmydentunto ja omakehu. Hänen mielestään ”jokaisen kulttuurin kehitys ja ylläpitäminen vaativat toista erilaista ja kilpailevaa *alter ego*”. Identiteetin rakentamiseen tarvitaan peilikuvaksi vastakohtia ja ”toisia”, koska identiteetti on tietoinen konstruktio. Konstruktioon tarvitaan kollektiivisia ja individuaalisia kokemuksia, jotka ovat joka aikakautena ja joka yhteiskunnassa erilaisia. Identiteetti on Saidin mukaan siis työstetty historiallinen, sosiaalinen, intellektuaalinen, kollektiivinen ja poliittinen, jatkuva prosessi. (Said, 2011: 313-314.)

Puhe kansallisesta identiteetistä on luonteeltaan metaforista. Kansakunta on kulttuurinen representaatiojärjestelmä, eli symbolinen yhteisö. Kansalaiset osallistuvat kansakunnan ideaan, ja tämä idea on representoitu kansallisessa kulttuurissa. Kansakunta on tarpeeksi voimakas ”synnyttämään tunteen identiteetistä ja uskollisuudesta”. (Hall, 1999: 45-46.) Suomalaisuutta ei ole sellaisenaan olemassa. ”Suomalaisuus” liittyy aina joihinkin määrättyihin asioihin, ilmiöihin tai henkilöihin. Määreet liittyvät vaihteleviin merkitysyhteyksiin. Suomalaisuus on kulttuurisesti sopimuksenvarainen määre, eli suomalaisuus on sitä, mikä historiallisten prosessien aikana on sosiaalisesti määritelty suomalaiseksi. Se ei kuitenkaan ole enemmän tai vähemmän tosi kuin muut kulttuuriset ilmiöt. Se on yksi sosiaalisista representaatioista, eli ihmisten tulkinnoista maailmasta. Sosiaaliset representaatiot perustuvat aina ainakin osittain myyteille ja uskomuksille, eli ne edustavat kollektiivista muistia. (Anttila, 1993: 108.)

Kansana oleminen saa alkunsa paikallisista olosuhteista. Nationalismin on kuitenkin oltava rajat ylittävää, koska se perustuu toisten kansallisten yksikköjen olemassa olon tiedostamiseen. Oman yhteisön eli Meidän kuvittelu edellyttää globaalia tiedostamista. Kansakunnat on kuviteltu rajallisiksi, koska ne ovat äärelliset: rajojen takana ovat toiset kansakunnat, eli mikään kansakunta ei kuvittele

käsittävänsä koko maailman väestön (Anderson, 2007: 40). Näin ollen nationalismi ja kansainvälisyysaate eivät ole vastakohtaisia tai tosiaan kumoavia, vaan vastavuoroisia periaatteita. Kansainvälisyysaate vahvistaa kansallisuusaatteen. (Malkki, 2012: 80-81.)

3.1 IDENTITEETTI JA GLOBALISAATIO

Viime vuosisadan puolestavälistä lähtien ihmisen juurien merkityksellisyyttä on pohdittu suhteessa identiteettiin, ja tapoihin kiinnittää se tiettyihin paikkoihin (*territorialization*). Antropologiassa on kyseenalaistettu viime aikoina noiden sidosten ”luonnollisuus”. Malkki kysyy, onko mielekäästä rinnastaa kansan ja kulttuurin käsitteet, eli olettaa molempien sijaitsevan ”maassa”: juurissa ja paikoissa. Sellaisen ajatuksen mukaan ihminen ja ihmisen identiteetti olisivat absoluuttisen kiinnittyneet tilaan ja paikkaan.

Ihmisten liikkuvuuden seurauksena ihmiset luovat uusia ”koteja” muistoille ja ideaaleille, mitkä liittyvät taakse jätettyihin paikkoihin. Yleensä nuo paikat ovat sellaisia, joihin ei enää voi palata. Suomessa tässä yhteydessä viitataan usein Karjalan evakkoihin ja heidän muistoihinsa rajan takaa. Monesti rajojen ylityksiin liittyvä huomio saa alkunsa siitä, että ihmiset joutuvat ”kulttuurisesti väärään paikkaan” (*cultural displacement*). Se ei johdu liikkuvuudesta sinänsä, sillä se ei ole uusi ilmiö. (Malkki, 2012: 25-26 & 32-33.) Yleensä väärään paikkaan joutumisen ja siitä lähtöisin olevan turhautuneisuuden ja nostalgian saa aikaan pakkosiirtolaisuus, kuten Amerikkaan laivattuilla orjilla tai luovutetun Karjalan evakoilla.

Globalisaatio voi johtaa joko paikallisten identiteettien vahvistumiseen tai uusien minäkuvien syntyyn. Paikallisten identiteettien vahvistuminen tapahtuu yleensä, jos läsnäolevat vieraat kulttuurit aletaan kokea uhaksi. Silloin etninen patriotismi saattaa aiheuttaa muukalaisvihaa (Hallin sanoin ”kulttuurista rasismia”) ja äärioikeistolaisuutta. Saatetaan myös uudelleenidentifioitua omiin alkuperäkulttuureihin, kuten Jamaikalla jo sukupolvia asuneet afrokaribialiset identifioituivat afrikkalaiseen perintöön rastafarilaisuuden symbolien ja motiivien kautta. Paikallista, omaperäistä identiteettiä voidaan voimaannuttaa myös ottamalla uudelleen käyttöön vanhoja traditioita ja uskonnollisia oppeja. (Hall, 1999: 68-69.) Tästä kirjoitan lisää luvussa 8.1.

Niitä sosiaalisia suhteita ja yksiköitä jotka eivät liity perheisiin tai alueensa valtakulttuuriin, Malkki kutsuu ”sattumalta syntyneiksi muistojen yhteisöiksi” (*accidental communities of memory*). Muistojen yhteisö tässä viittaa ”enemmän elämäkerralliseen, mikrohistorialliseen, oikukkaasti muotoutuvaan tunteeseen sattumalta jaetuista muistoista ja ohimenevistä kokemuksista.” Esimerkkeinä hän käyttää esimerkiksi sodan yhdessä kokeneita ihmisiä tai samaan kehitysyhteistyöprojektiin osallistuneita. Ihmisen periaatteet, tavoitteet ja usko (ja koko identiteetti) saattavat vahvasti muuttua tilapäisissä olosuhteissa. (Malkki, 2012: 161-163.)

Menneisyys rakennetaan muistin - tai fantasian, myyttien ja narratiivien - varaan. Kulttuuriset identiteetit muotoillaan historiallisista ja kulttuurisista diskursseista. Ne eivät ole olemuksia vaan asemointia, positioimista. Niihin liittyvät kysymykset ovat identiteettien politiikkaa, eli positioiden politiikkaa. Afrokaribialaisten identiteettien positioitumiseen ja uudelleenpositioitumiseen ovat vaikuttaneet eniten kolme ”läsnäoloa”: *présence Africaine*, *présence Européenne* ja *présence Americain*. *Présence Africaine* oli tukahdutettu, mutta läsnä kaikessa. Se säilyi, vaikkei siitä puhuttu.

Se muokkasi koko karibialaista yhteiskuntaa: kieltä, kerrontaa, musiikkia ja niin edelleen. Se on Hallin mukaan diasporisen Afrikan ”salainen koodi, jonka avulla jokainen länsimainen teksti luettiin uudelleen”.

Afrokaribialainen identiteetti tuli historiallisesti mahdolliseksi 1970-luvulla, pian Jamaikan itsenäistymisen jälkeen vuonna 1962. Se tapahtui postkolonialistisen vallankumouksen, kansalaisyhteiskuntaistelun, rastafarilaisuuden ja reggaen kautta. Ne edustivat Uuden Maailman Uutta Afrikkaa, joka perustui Vanhan Maailman Vanhaan Afrikkaan. Kulttuurisen vallankumouksen inspiraationa oli paikaltaan siirtynyt Afrikka. Alkuperäistä Afrikkaa ei enää ollut, eikä se enää pitkään aikaan ole ollut afrokaribialaisen identiteetin lähtökohta. Jamaikalla oli afrokaribialainen *présence Africaine*, joka sekin oli altis muutoksille. Siihenkään ei voi enää palata. Uusi Afrikka on kulttuurinen tuotos. Sekä Vanha Afrikka että Uusi Afrikka ovat ”kuviteltuja yhteisöjä”, joista Benedict Anderson kirjoitti. (Hall, 1999: 234-237.)

3.2 UUDEN AJAN (MULTI)PATRIONISMI

George Orwellin (1945) mukaan nationalismin ja patriotismin käsitteitä ei tule sekoittaa. Nationalismi on kansallisuusaate. Antropologiassa se määritellään ideologiaksi, jonka mukaan kulttuuristen rajojen tulisi olla samat kuin poliittisten rajojen. Joidenkin tutkijoiden mukaan se syntyi teollistumisen aikaansaamaan arvotyhjiöön. Ihmisten yhdistämiseen tarvittiin jotain uutta, kun suku, uskonto ja paikallisyhteisöt menettivät merkitystään. Nationalismin

tavoitteena on saattaa valtio ja kansakunnan kulttuuri toisiaan vastaaviksi. Patriotismi on kiintymistä ja omistautumista tiettyyn paikkaan tai elämäntapaan, jonka uskoo olevan parhaan, muttei yritä pakottaa muita samaan. Patriotismin luonne on puolustava, sekä sotilaallisesti että kulttuurisesti. Nationalismi on erottamaton vallanhalusta. Nationalismi pyrkii tuottamaan arvovaltaa kansalle tai muulle yksikölle, jonka yksilö on valinnut upottaakseen siihen individuaalisuutensa. (Orwell, 1945; Eriksen, 2004: 356-359.)

Asumme postnationaalissa maailmassa. Monikansallinen ja kansainvälinen ovat jo vanhentumassa olevia termejä. (Appadurai, 1997: 158-167.) Patriotismin käsitettä on uudelleenajateltava, sillä se on perinteisesti käsitetty monopatriotismina, yhteen paikkaan (tai elämäntapaan) kohdistuvana tunnesiteenä. Patriotismi nykypäivänä on monikollista, kontekstuaalista ja liikkuvaa. Patriotismi aatteena tuskin tulee katoamaan, mutta sen perinteiset kohteet ovat alttiita muutoksille. (Appadurai, 1997: 176.) Lokaalisuuden Appadurai näkee ensisijaisen suhteellisena ja tilannesidonnaisena, ei enää spatiaalisena (Appadurai, 1997: 178).

Rastaliike sai alkunsa panafrikkalaisen nationalismin lieveilmiönä. Vaikka Afrikan maat ovat jo itsenäistyneet ja rotutasa-arvokysymykset osataan maailmanlaajuisesti ottaa vakavasti, poliittisin siipi liikkeessä ei ole vielä hiljennyt. Suurin osa maailman rastoista ei silti aja tasa-arvo- ja vapauskysymyksiä ensisijaisen aktiivisesti. Afrikkalainen tai suomalainen nationalismi ei ole osa suomalaisen raston arkea. Mielestäni suomalaista rasta-aatetta voisi tarkastella patrioottisena ideologiana, mikä ei ole poissulkeva yksilön muita ideologioita kohtaan. Multipatriotismi sallii yksilön tuntea lojaalisuutta useammalle taholle.

3.3 KOTI

Kulttuuriantropologisessa matkailuntutkimuksessa koti on laaja käsite. Lapsuudenkodilla viitataan ympäristöön, jossa henkilö on nuorena koulutuksen ja kasvatuksen sekä muun sosiaalisen informaation kautta omaksunut elämään tarvittavat tiedot ja taidot. (Petrisalo, 2004: 70.) Myöhemässä vaiheessa koti ymmärretään paitsi fyysisenä asuinpaikkana, myös mielen maisemana: idealistisena ja kuviteltuna lokaationa. Koti on ehdottoman henkilökohtaisesti määritelty ilmaisu. (Granö ym. 2004: 10.) ”Koti on siellä missä sydän on” on kansainvälinen klisee.

Nostalgia tarkoittaa koti-ikävää, kotimaan kaipuuta ja siihen liittyvää ikävää ja kaipausta (Otavan Iso Fokus, Osa 5, s. 2919). 1900-luvun alusta alkaen nostalgiaa ei enää pidetty sairautena. Tuolloin alettiin painottaa yksilön tarvetta saada spatiaaliset tarpeensa tyydytettyä. Tunnepitoinen sidonnaisuus yhteen tai useampaan maantieteelliseen paikkaan ihmisineen tuli hyväksytyimmäksi, myöhemmin jopa romantisoitua. 1900-luvun alussa alettiin tunnistaa ja tunnustaa tosiasia, että kotiseutu tarjoaa rakennusaineita ihmisen identiteetille. Kaikki paikat, kuvitteellisetkin, rakentavat ihmisen identiteettiä myöhemmissä vaiheissa. (Sallinen, 2004: 84-85.)

Paikan merkitys kiinteänä spatiaalina on vähentynyt (*deterritorialization*). Koti voi tarkoittaa samanaikaisesti useita, myös ei-elementaarisia paikkoja tai tilanteita, joiden nostattamat tunteet assosioidaan ”kotiin” liittyviksi. Näitä voivat olla esimerkiksi turvallisuuden, yhteisöllisyyden ja hyväksytyksi tuleminen tunteet. Täten koti on tunnetila.

3.4 MONIPAIKKAISUUS

Nykypäivänä kotiseutu ei olekaan enää tietty paikka vaan liike paikkojen välillä. Turismi ynnä muut globaalin maailman ilmiöt ovat tehneet ihmisestä taas nomadin. (Häyrynen, 2004: 66-67) ”Yhä useammat ihmiset tunnistavat itsensä paikaltaan siirtymisiä koskevista tarinoista”, kirjoittaa Hall (1999: 13). Ihminen voi löytää todellisen kotinsa, sielunmaisemansa, kaukana synnyinseudultaan. Kaikissa yhteiskunnissa, myös kehitysmaissa, perheen merkitys on muuttumassa. Avioerot yleistyvät, syntyvyys on kääntynyt laskuun ja vanhustenhuolto ei ole enää automaattisesti omaisten vastuulla. Perhe on ollut synonyymi kodille, mutta tilanne on nyt kompleksisempi.

”Kääntämisellä” Hall tarkoittaa identiteettimuodostumia, jotka kulkevat ”luonnollisten” rajojen yli ja koostuvat ihmisistä, jotka ovat joutuneet jättämään kotimaansa. Heillä ylläpitävät henkistä yhteyttä taakse jääneisiin paikkoihin ja traditioihin, mutta eivät haaveile paluusta menneeseen. Heidän on sopeuduttava uuteen ympäristöön ja kulttuuriin, mutta he tiedostavat poikkeavansa muista alkuperänsä takia, joka on muokannut heidät. Näin ollen he ovat monien historioiden ja kulttuurien tuotteita. Heillä on monta kotia. (Hall, 1999:71.) Tällainen hybridinen kulttuuri on löydettävissä muun muassa tämän päivän Jamaikalta, Uuden Maailman Uudesta Afrikasta, missä monet rastat ovat luopuneet paluumuuttoaikeista.

4 MITÄ ON RASTAFARILAISUUS

Rastafari-liike syntyi Jamaikalla 1930-luvun alussa, vapaus- ja itsenäistymistaisteluiden aikaan. Tässä kontekstissa liike voidaan nähdä ensisijaisesti kapinana yhteiskunnan *status quo*'ta vastaan, sorrettua kansanosaa voimaannuttavana toimintana. Viimeistään kuuluisa reggae-tähti Bob Marley saattoi liikkeen laajaan kansainväliseen tietoisuuteen, kun hän kääntyi 1960-luvulla rastaksi. (Edmonds, 2003:93.) Reggae on monelle edelleen ensimmäinen askel kohti rastafarilaisuutta. Reggaelyriikat toimivat kansainvälisenä julistussanomana. Aktiivinen käännytystyö ei rastaliikkeeseen kuulu. Rastaliike eroaa suurista kirjauskonnoista siinä, ettei se lupaa kuoleman jälkeistä pelastusta, vaan pyrkii kohti maanpäällistä pelastusta alistamisesta ja kärsimyksestä (Kosmos, 2002: 89). Henkinen kasvu on tärkeää. Osa rastoista pitää jopa kuolemaa sille alisteisena.

Rastaliike alkoi Länsi-Kingstonin slummialueella epämääräisenä protestiryhmänä. Siitä on kehittynyt vahvasti jamaikalaiseen yhteiskuntaan juurtunut kulttuurillinen vaikuttaja. Se tunnetaan ympäri maailmaa. Liike on vaikuttanut niin populaarimusiikkiin kuin muotiin. Tästä vakiintumisesta Edmonds käyttää sekä termiä juurtuminen, että weberiläistä termiä *routinization*, rutiininomaistaminen. Rutiininomaistamisella hän tarkoittaa syntyneen karismaattisen liikkeen itsensä institutionalisoimista, ja täten pysyvän eksistenssin takaamista. Kuitenkin Edmonds viittaa myös Jack Anthony Johnson-Hillin näkemyksiin rasta-aatteesta liminaalina liikkeenä. He ovat jättämässä Babylonin, mutta eivät ole vielä saapuneet Luvattuun Maahan. Tämä näkemys eliminoi ajatuksen mitenkään rutiininomaistuneesta instituutiosta. Myöskään rastaaliikkeen löyhä struktuuri ei täytä Max Weberin edellyttämiä rakenteellisia ehtoja. (Edmonds, 2003.)

Liike on edelleen organisoimaton ja vailla kiinteitä, laajasti hyväksytyjä dogmeja. Osa teemoista on säilynyt 1930-luvulta. Osa on muuttunut tai kadonnut. Rastaliike on nykyään kansainvälinen, segmentoitunut ja glokaali. Kohtasin tutkimukseni suurimman vaikeuden siinä, miten pystyä käsittelemään liikkeen kaikkia eri haaroja. Lopulta päätin keskittyä siihen, mitä tulkintoja Suomessa on. Suomenkaan kontekstissa ei ole mahdollista käsitellä rastaliikettä yhtenäisenä. Vaikka kannattajakunta on suppea, sitä repivät sisäiset ristiriidat ja kiistaa on samoista teemoista kuin kansainväliselläkin kentällä (HI-13). Haastatteludata oli siksi paikoin hyvin ristiriitaista.

4.1 RASTALIIKKEEN TEEMOJA

Barrett (1977) listasi 1970-luvulla liikkeen kuusi omaperäistä perusteemaa, joita ei muista ideologioista ole löydettävissä:

1. Haile Selassie on jumala.
2. Haile Selassie on tuova afrikkalaissyntyiset takaisin Etiopiaan.
3. Mustaa väestöä pidettiin ikivanhan Israelin kansan reinkarnaationa, joka tuli valkoisten toimesta karkotetuksi Jamaikalle.
4. Valkoihoisia pidettiin alempiarvoisina. (Tämä juontanee Marcus Garveyn puheisiin, joilla kohotettiin rodullista itsetuntoa. Hippien alkaessa liittyä rasta-liikkeeseen Pohjois-Amerikassa valkoisvastaisuus alkoi laskea.)
5. Jamaika assosioitiin toivottomaksi helvetiksi ja Etiopia representoi taivasta eli Uutta Siionia.
6. Lähitulevaisuudessa mustien uskottiin hallitsevan maailmaa.

Viimeinen kohta on tulkinta Danielin kirjan toisesta luvusta, jakeet 39-40: ”*Mutta sinun jälkeesi nousee toinen valtakunta, vähäisempi kuin sinun, ja sitten kolmas valtakunta, pronssinen, joka on hallitseva koko maailmaa. Vielä on tuleva neljäs valtakunta, luja kuin rauta, ja niin kuin rauta murskaa ja särkee kaiken ja niin kuin rauta rikkoo, niin se on murskaava ja rikkova kaikki muut.*” Rastat uskoivat, että valkoisten kohtalona olisi tuhota toisensa ydinaseilla. Mustat selviytyisivät tästä sodasta ja heille koittaisi kunnian aika Afrikassa. (Barrett, 1977: 104-119.)

Nämä teemat ovat vuosikymmenten aikana lieventyneet tai muuttaneet muotoaan. Kaikkien valkoihoisten asemesta tuhoamisen kohteeksi on täsmennetty valkoihoisten hegemonia ja sekä mustat että valkoiset sortajat (mm. Kosmos, 2002: 116), kuten Twelwe Tribes of Israel-ryhmän motto kuuluu: ”burn white and black oppressors” (HI-13).

4.2 RASTAELÄMÄN PIIRTEITÄ

Seuraavaksi käyn läpi joitain tyypillisimpiä rasta-elämän piirteitä. Paluumuuttoideologian suljin vielä pois, sillä luku 7 keskittyy siihen. Ulkoisten määreiden ja normien noudattaminen ei suomalaisten rastainformanttieni mukaan ole olennaisen tärkeää. Yksi ainoa ehto rastalle on, ja se on henkilökohtainen suhde Haile Selassieen. (HI-13; TE-13.) Fundamentalistisempi suunta lähtee siitä, että rastian elämässä avainasemassa on järjestys, *nyabinghi order*, ja sitä kautta mielen ja kehon hallinta. *Order* määrittää ihmisen henkilökohtaista toimintaa ja suhdetta muihin.

4.2.1 DREADLOCKS

Rastafarin seuraajilla on kampaamattomat hiukset, *dreadlocksit* tai lyhyesti *locksit*. Muilla ihmisillä oleva rastatukka on pelkkä rastatukka, hiustyyli muiden joukossa. *Locksit* saivat inspiraationsa Jamaikan lehdistön näkemyksistä siitä, että kaikilla afrikkalaisilla on yhdenmukainen hiustyyli. Mahdollisesti juuri maasaimiesten lettikampaukset olivat ajatuksen takana, ja rastojen inspiraation lähteenä. (Lake, 1998: 35.)

Rastakampauksella on kaksi eri merkitystasoa: esteettinen ja ideologinen. Edellinen taso on vastalause länsimaiselle kauneuskäsitykselle. Hiuksiaan vaalentavia tai suoristavia tummaihoisia henkilöitä rastat pitävät luopioina. Jälkimmäinen taso ilmaisee uskoa ja sitoumusta ”luonnolliseen”: trimmaaminen ja kampaaminen nähdään keinotekoisina toimina ja luonnollisen ulkonäön muunteluina. Lisäksi *dreadlocksit* nähdään mystisenä linkkinä (*earthforce*) rastafarien ja jumalan, Jahin, välillä. Edmonds lainaa Leachim Semaj'n kuvausta lockseista jumalan ja heidät yhdistävänä ”fyysisenä antennina”. (Edmonds, 2003: 58-59.)

Myös Raamatusta löytyy peruste hiusten ja parran ajalemmattomuudelle: ”Niin kauan kuin lupaus on voimassa, ei partaveitsi saa koskea nasiirin tukkaa tai partaa. Koko sen ajan, jonka hän on vihkiytynyt Herran nasiiriksi, hän on pyhä ja hänen on sen tähden annettava hiustensa kasvaa vapaasti.” (4. Mooses 6:5). Tukka on näkyvä merkki nasiirin omistautumisesta Jumalalle. Osa rastoista identifioituu vahvasti nasiireihin. Rasta ei kuitenkaan ole sama kuin nasiiri. Nasiirit olivat juutalaisuudessa Jumalalle vihkiytyneitä miehiä tai naisia. Neljännen Mooseksen kirjan kuudes luku antaa tarkat ohjeet, miten toimia jos lupaa omistautua Jumalalle. Hänen tulee välttää olutta ja viiniä, jopa kaikkea viinirypäleistä

valmistettua. Hän ei saa mennä vainajan lähellekään, ettei tulisi epäpuhtaaksi.

Alkoholista pidättäytyminen ja kuolleiden välttely yhdistävät nasiirikultin rastaliikkeeseen. Nasiirituaaleihin sen sijaan kuuluivat uhrieläimet. Niitä ei rastaliikkeessä enää harjoiteta. Rastaliikkeen alkuaikoihin kuuluivat uhrausmenot, mutta ne poistuivat samaan aikaan kun kasvissyönnön ja tukan kampaamattomuus vakiintuivat. Nasiirit saattoivat tehdä lupauksensa vain määrääjäksi, toisin kuin rastat. He sitoutuvat noudattamaan tietynlaista elämäntapaa koko elinaikansa. Erityistä valanvannomista tai muita vakiintuneita kääntymisrituaaleja ei harjoiteta.

4.2.2 REGGAE

Reggae-musiikkia rastafarit pitävät Babylonin tuhoamisessa ensisijaisena aseena. Se on ensinnäkin keino, jolla palauttaa itsetietoisuus (ns. musta tietoisuus). Reggae-lyriikoilla voidaan kertoa totuus afrikkalaisista juurista ja identiteetistä. Sen kautta voidaan myös kertoa totuus Babylonin systeemistä. Kolmanneksi reggae-musiikki on ollut väline, jolla köyhät ovat voineet ilmaista turhautumistaan ja vaatia yhteiskunnallista muutosta. (Edmonds, 2003: 51.)

Juuri reggaen välityksellä suurin osa rastoista on ensi kertaa kuullut liikkeestä ja päättänyt lähteä raston polkua seuraamaan. Etenkin Länsi-Afrikassa reggaemusiikki viestinvälittäjänä on toiminut *lingua francana* ylittäen kielelliset, etniset ja alueelliset rajat. Reggae

esitetään usein englanniksi, paitsi ranskankielisissä Afrikan maissa sekä englanniksi että ranskaksi. (Savishinsky, 1994a: 26.) Reggae ei kuitenkaan ole sakramentaalinen elementti. Päinvastoin, osa rastoista suhtautuu siihen tuomitsevasti pääasiassa sen kaupallisuuden ja populistisuuden vuoksi.

Reggaeta on soitettu Suomessa 1970-luvulta lähtien. Sen jälkeen kun reggaesta tuli kansainvälisesti suosittua, sitä alettiin tehdä ja esittää myös irrallaan uskonnollisesta kontekstistaan. Moni suomalainen iskelmätahtikin on jossain vaiheessa levyttänyt populaarireggaeta. Esimerkiksi Riki Sorsa edusti Suomea Euroviisuissa vuonna 1981 kappaleellaan ”Reggae OK”. Suomessa soitetaan monia eri reggaelajeja. Suomen kuuluisimpia reggae-artisteja ovat tällä hetkellä esimerkiksi Jukka Poika, Lord Est, Nopsajalka ja Raappana. Haastattelujeni perusteella rastojen itsensä mielestä Suomen reggaekentän tärkeimpiä vaikuttajia ovat nyt muun muassa Antti Karhu, Jahvice & Intergalaktik Sound, Juurihoito, Palosuo, Puppa J, Ras Kontti, Temppele ja Yaja Nur. He soittavat juurevaa ja persoonallista reggaeta.

4.2.3 RASTAKIELI

Dread talk on rastojen oma kieli, joka on syntynyt 1950- ja 60-luvulla. Kieli on täynnä mystistä symboliikkaa ja onomatopoeettista viestintää (Kosmos, 2002: 22). Alun perin I-kieli muodostettiin yhdistämään ympäri maailmaa asuvia rastoja. Epävarmoina aikoina oli myös tärkeää, etteivät sivulliset ymmärtäisi heidän puheitaan. Lisäksi englantia koettiin kolonialistisena kielenä, mikä perustuu vieraille periaatteille ja on siksi yksi alistamisen väline. I-kielessä usein joku

kirjain tai tavu, yleensä sanan ensimmäinen, korvataan I-kirjaimella. Perustana oleva nimi, Haile Selassie I, lausutaan niin, että järjestysnumeron sijaan ”I” lausutaan kuten ”minä” englanniksi (”ai”).

Tämä I tulee englannin kielestä ja viittaa ihmisen kahteen minuuteen, jumalalliseen ja maalliseen, *I and I*. ”Minä” ja ”sinä” sekä ”me” korvataan puheessa ”*I and I*”-termillä. ”I” viittaa myös silmään (*eye*), joka sekin lausutaan ”ai”. Tämä silmä tarkoittaa jumalan kaikinäkevää silmää. Se viittaa myös ihmisen otsa-chakran korkeampaan maailmaan katsovaan, kolmanteen silmään. (Lake, 1998: 103-104; Kosmos, 2002: 20.)

Esimerkkinä sanamuunnoksista sana ymmärtää, *understand*, on englannissa korvattu sanalla *overstand*, koska *under* tarkoittaa itsenäisenä sanana ”alas” ja siten väheksyy sanaa. *Over* eli ”ylös” on parempi sana viittamaan ymmärtämiseen merkityksellisenä tekona.

Suomalaiset rastat puhuvat tavallista suomea, mutta käyttävät puheessaan rastasanoja, esimerkiksi rastakielisiä tervehdyksiä, kuten *Irie!* (=I free!). Osa rastasanastosta on suomennettu, esimerkiksi *dreadlocks* on suomeksi kauhukiharat. Vaikka suomenkielinen versio olisi olemassa, suomalainen rasta usein käyttää lainasanaa.

Raamattu on rastojen pyhä kirja ja tiheässä käytössä. Toinen pyhä kirja on Etiopian kansallissaaga, Kebra Negast. Raamatun käännösten hierarkiasta ollaan montaa mieltä. Osalle rastoista käy mikä tahansa versio, kun taas osa suosii vanhaa käännöstä, mikä on otettu kokonaisuudessaan käyttöön vuonna 1938. Osa lukee vain englanninkielistä versiota, Kuningas Jaakon Raamattua, vuodelta 1611. Itse käytin tässä työssä tukena Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottamaa suomennosta, ja siksi lainaukset saattavat olla hieman erilaisia kuin mitä lähdeoteoksissani on esitelty. Lähdeoteoksissa oli pääsääntöisesti

käytetty vanhempaa käänöstä.

4.2.4 ITAL LIVITY

Alunperin *ital food* (vital food) tarkoitti raastettua, kypsentämätöntä ruokaa. Raakaruonan sijaan *ital* tarkoittaa nykyään lähinnä kasvisruokaa. Kemikaalien avulla valmistettua ruokaa, kuten säilykkeitä, vältetään. Ainakaan sianliha, äyriäiset ja suomuttomat kalat eivät kuulu *ital*-ruokavalioon. Monet kieltäytyvät myös saalistavista kaloista, koska silloin rasta välillisesti hyväksyisi metsästyksen. Suurin osa rastoista on kasvissyöjiä. Osa on vegaaneja, eli he välttelevät kaikkea mikä on eläinperäistä.

Suhtautuminen maitoon, kahviin ja eri vihanneksiin vaihtelee. Ainakin teoriassa juustoja, vehnä jauhotuotteita ja juureksia vältetään (Lake, 1998: 105), mutta esimerkiksi eräs haastateltavistani teki omakohtaisen kompromissin juustojen kohdalla. Suola ei kuulu *ital*-ruokavalioon, koska sitä pidettiin Babylonin (=orjuuttajien) kahleena ja mielen tylsistyttäjänä. Käytännössä suolaa on vaikea välttää, sillä sitä on melkein kaikissa elintarvikkeissa lisättyä, esimerkiksi leivissä.

Ital livity (vital livity) tarkoittaa oikeaa, elinvoimaista elämäntapaa. Siihen kuuluu ruokavalion lisäksi kokonaisvaltaisen luonnonmukainen elämä, luontaistuotteilla parantaminen sekä ehkäisykielto. Synteettisten materiaalien kulutusta vältetään. Tupakkaa, alkoholia ja huumeita ei käytetä, koska niiden myös uskotaan kuuluvan Babylonin suunnitelmiin tuhota ihmisen mieli. Kannabista pidetään pyhänä

yrttinä, ei huumausaineena. Muista rastaliikkeen haaroista poiketen Twelwe Tribes of Israel katsoo, että alkoholin ja tupakan käyttö on jokaisen henkilökohtainen asia.

Rastoille koko universumi on orgaanisesti vuorovaikutuksessa. Avain terveyteen on elää orgaanisten periaatteiden mukaan. (Edmonds, 2003:60.) Aine ja henki mielletään erottamattomiksi: kun ihminen tiedostaa jumalallisen ulottuvuutensa, aine ja henki yhtyvät ja pyhän puolen voimaantuminen vahvistaa yhteyttä jumalaan. Tämä tarkoittaa muun muassa sairaudettomuutta (Huusko, 2005: 116) ja kuolemattomuutta.

Ruoalla on sosiaalisia ulottuvuuksia. Syöty ruoka on kulttuurin hyväksymä osa kaikesta ympärillä olevasta ravinnosta. Leea Virtanen kirjoittaa: ”Mikään ihmisyhteisö ei äärimmäisessä nälänhädässäkään käytä ravinnoksi kaikkia saatavilla olevia ja sinänsä kelvollisia tarvikkeita. Ravinto on ruoaksi kelpaamatonta monesta syystä: uskonnollisista syistä, taikauskon vuoksi, terveydellisten käsitysten tai historiallisten syiden takia.” Virtanen mainitsee hevosenlihan yhdeksi suomalaisten menneistä ”epäruoista”. Sitä ei syöty 1860-luvun pahimpina nälkävuosinakaan. Nykyään hevosenliha kelpuutetaan syötäväksi, mikä on esimerkki kulttuuristen ruokasäädösten muuttumisesta ajan myötä. (Virtanen, 1999: 261-262.) Uskonnollisiin syihin vetoaminen on yleensä ottaen hyväksytty tapa kieltäytyä syömästä jotain ruoka-ainetta. Ala-asteaikoinani 1990-luvun lopulla opettajat pakottivat ottamaan kaikkea tarjolla olevaa kouluruokalasta, ellei ollut esittänyt uskonnollisia tai terveydellisiä esteitä. Vain allergisille ja muslimioppilaille valmistettiin keittiössä tarkoin mitatut erityisannokset. Mieltymys kasvisruokavalioon ei ollut peruste jättää liharuoat syömättä, mutta veriruoista saattoi kieltäytyä uskonnollisin syin, koska Vanhassa Testamentissa Mooseksen laissa veriruoat kielletään.

Mary Douglasin lähtöoletuksena oli, että lika on ainetta väärässä paikassa. Ennen kuin voi olla likaa, on oltava järjestelmä. Järjestelmän järjestys särkyä, kun sinne ilmestyy epäjärjestystä – eli likaa. Tämä ajatus liasta epäjärjestyksenä johtaa symbolisen ajattelun aluelle ja tarjoaa linkin puhtausjärjestelmiin. Epäpuhtaat asiat sotivat järjestystä vastaan ja siksi ne yleensä pyritään eliminoimaan. Douglasin mielestä pyhyys ja täydellisyys säilytetään puhtausjärjestelmien rajojen avulla. Nämä rajat rikkovat asiat kielletään. Epäpuhtaus on kuin likaa, jotain mikä ei sovi kategoriaan.

Mooseksen laissa luetellaan syötäviksi kelpaavat ja kelpaamattomat eläimet. Douglasin mukaan periaatteena on, että kukin eläin kuuluu selkeästi omaan luokkaansa. Jos kyseinen eläin ei täytä omaan luokkaansa kuulumisen ehtoja, se on epäpuhdas eikä sitä saa syödä. Esimerkiksi suomutonta kalaa ei saa syödä, koska kaloilla yleensä on suomut. Epäpuhtaita ovat kaikki anomaliot, jotka sekoittavat maailman yleistä järjestystä. (Douglas, 2000: 85-86 & 109.)

Koska Mooseksen kirjassa sääntöjen ohessa toistuu käsky ”Olkaa pyhät, sillä minä, Herra, teidän Jumalanne, olen pyhä”, Douglas esittää, että pyhyys vaatii yksilöiden mukautumista omiin luokkiinsa ja näiden luokkien erilläänpitämistä. Pyhyteen siis kuuluu määrittely, valikointi ja järjestys. Pyhyys on järjestystä, eli sekasorron poissaoloa. Olla pyhä tarkoittaa olla eheä, sillä pyhyys on ykseyttä ja sekä lajin että yksilön täydellisyyttä. (Douglas, 2000: 106-107.)

Näin ollen ruokaan liittyvät säännöt ovat olleet merkkejä, jotka muistuttivat Jumalan jakamattomuudesta, puhtaudesta ja täydellisyydestä. Välttämissääntöjen kautta pyhyys manifestoitui fyysisesti aina kunkin eläimen kohdalla. Ruokasäännösten noudattaminen oli tärkeä osa tunnustamisen ja palvonnan liturgiaa, joka huipentui eläinuhreihin temppelissä. (Douglas, 2000: 111.)

Douglas viittaa ajanlaskun ensimmäiseltä vuosisadalta peräisin olevaan Aristideen kirjeeseen, jossa uskotaan, että israelilaisilta kielletyt asiat on kielletty vain heidän suojelemisekseen vierailta vaikutteilta. Tämä ei kuitenkaan riitä selitykseksi, koska jotkut pakanakansojen tavat hyväksyttiin ja toiset ei. Näin oli, koska jotkut vieraan kulttuurin elementit sopivat israelilaisten maailmakuvaan, jotkut eivät. (Douglas, 2000: 100-102.) Rastatkin ovat perustelleet ruokasäädöksiään vieraiden vaikutteiden torjunnaksi tai ulkopuolisten uhkien välttämiseksi. Esimerkiksi suolaa vältetään, koska uskottiin että se vangitsisi ja tylsistyttäisi ihmisen mielen Babylonin hyväksi. Kuitenkin rastaruokavalioonkin on tullut vaikutteita ulkopuolelta. Nämä hyväksytyt vaikutteet ovat olleet joko rastakosmologiaan sopivia tai henkilökohtaisen tason valintoja. Rastaruokavalio on kuitenkin ensisijaisesti pyrkinyt luonnollisuuteen, mikä on ollut liikkeen tärkeimpiä arvoja 1950-luvulta.

Douglasin teoriaa järjestyksestä ja sen pyhydestä voi soveltaa koskemaan kaikkia rastaelämän aspekteja. Rastan elämässä on avainasemassa *order*, joka määrittää arkielämää pukeutumisesta sosiaaliin suhteisiin. Rastat sopeutuvat omaan luokkaansa ja noudattavat omia rajojaan. Pyhyys on järjestystä, eli sekasorron poisaoloa. Rasta on pyhä, koska hänessä on jumallinen puoli inhimillisen lisäksi. Ruokavalion ja muun *orderiin* kuuluvan avulla pyritään kohti henkilökohtaisen pyhyden maksimointia ja kuolemattomuutta.

4.2.5 KANNABIS

Ganja on pyhä yrtti. Sen uskotaan kasvaneen Salomonin haudalla. (Edmonds, 2003:60.) Kannabista joko poltetaan tai juodaan uutettuna. Cannabis tuottaa psyko-henkisiä vaikutuksia ja sillä on sosio-uskonnolliset funktiot erityisesti paineen alla oleville ihmisille. Se synnyttää visioita, vahvistaa yhteyttä ja yhteenkuuluvuuden tunnetta sekä poistaa pelon. Cannabis käytetään usein *reasoning*-sessioissa ja *nyabinghi*-rituaaleissa, mutta myös yksityisesti. Cannabisilla uskotaan olevan lisäksi parantavia ja virkistäviä ominaisuuksia. Rastaille moni Raamatuin kohta on tulkittavissa ganjan käytön puolustukseksi, esimerkiksi Sanalaskut 15:17: ”*Parempi vihannesvati ja ystävien seura kuin syöttöhärkä ja vihaiset katseet*” ja Psalmi 104:14: ”*Sinä kasvatat ruohon karjaa varten ja maan kasvit ihmisten viljeltäviksi, että hän saisi leipänsä maasta*”. (Barrett, 1977: 129; Morris, 2006: 220.)

Monissa kulttuureissa rituaaleissa on käytetty huumaavia aineosia. Mary Douglas (2000: 156) kirjoittaa, että ”Rituaaleissa tunnustetaan epäjärjestyksen mahti. Rituaaleissa mielen epäjärjestyksestä – unista, taintumuksesta ja vimhasta – etsitään voimia ja totuuksia, jotka ovat tietoisien pyrkimysten saavuttamattomissa.” Nähdäkseni myös sakramentaaliset päihteet voidaan lisätä ylläolevaan. Cannabisin käytöllä voidaan pyrkiä toisille tietoisuuden tasoille etsimään tietoa ja viisautta. Lisäksi sen rituaalisella käytöllä on yhteisöä integroiva vaikutus.

Rastaliikkeen yleinen assosiointi runsaaseen cannabisin käyttöön on yksi sen yhteiskunnallisen marginalisaation, jopa kriminalisoinnin, aikaansaavista tekijöistä valtaväestön keskuudessa ympäri maailman. Cannabisin käyttö mainitaan lähes jokaisessa rastaliikettä koskevassa lähteessä. Koska cannabis on laitonta suuressa osassa

maailmaa, liike mielletään helposti jotenkin rikolliseksi. Monissa yhteiskunnissa, myös afrikkalaisissa, marihuanan käytön uskotaan myös aiheuttavan mielenterveysongelmia (White, 2010: 312.) Vaikka ganjalla on sakramentaalinen asema, moni rasta silti pidättäytyy sen käytöstä. Suomessa sellaisen valinnan syyksi esitettiin useimmin juuri kannabiksen laittomuus, ja siksi sen käyttämisen mahdollisesti aiheuttamia ongelmia haluttiin välttää. Koettiin ahdistavaksi, että suomalaiset ihmiset automaattisesti yhdistävät rastat ja pilvenpolton ja suhtautuvat siksi heihin epäluuloisesti.

4.3 NAINEN RASTALIIKKEESSÄ

Yleisimmät naisiin liittyvät tabut liittyvät pukeutumiseen ja kuukautiskiertoon. Rastanaisen tulee pukeutua säädyllisesti, eli vähintään peittää säärensä ja päänsä. Naisten hiuksia pidetään tietyllä tavalla seksuaalisesti latautuneina, joten rastakampaus tulee peittää huivilla tai hatulla. Kuukautisten aikana naisen ei tule kokata miehelleen. Tiukasti kuukautistabuun suhtautuva Bobo Shanti-ryhmä vaatii menstruoivan naisen täydellisesti pidättyvän kontakteista miehiin sekä ei-menstruoiviin naisiin. Kielto koskee suoria ja epäsuoria kontakteja. Tällöin nainen ei saa koskettaa edellämainittujen ruokaa, vaatteita eikä tavaroita. Hänen ei tule tuolloin myöskään osallistua uskonnollisiin tai sosiaalisiin tapahtumiin. (Lake, 1998: 95-96.) Jotkut tiukat ryhmittymät edellyttävät eristäytymistä myös viikkoa ennen ja viikkoa jälkeen kuukautisviikon.

Naisen asemaa on yleisesti pidetty huonona rastaliikkeessä. Rastanainen ja tutkija Obiagele Lake (1998) perustelee naisen asemaa

jamaikalaisilla perinnäistavoilla ja Jamaikalle kotiutuneilla afrikkalaisilla traditioilla, mitkä ovat lähes poikkeuksetta vahvan patriarkaalisia. Kuukautisia on pidetty jollakin tavalla saastuttavina miltei universaalisti. Erityisessä vaarassa on yleensä ollut menstruivaan naiseen yhtyvä mies. Monissa Afrikan kulttuureissa kuukautisten on uskottu vahingoittavan yhteisöä sekä suorasti että epäsuorasti, minkä takia kuukautistabuja on edellytetty noudatettavan. Sudanin nuoreilla kuukautisten aiheuttamassa saastumisvaarassa on ollut myös karja. Mies ei ollut välittömässä vaarassa, mutta hänen tuli välttää sukupuoliyhdyntää menstruivan vaimon kanssa kunnioituksesta syntymättömiä lapsia kohtaan. (Douglas, 2000: 218.) Nykyisen Kongon Demokraattisen Tasavallan alueella asuneet lelet kielsivät menstruivaa naista kohentamasta tulta tai kypsentämästä ruokaa miehelleen, sillä muutoin mies sairastuisi. Jos lelenainen lähti metsään kuukautistensa aikana, vaara koski koko yhteisöä. Muun muassa metsäonni katoaisi ja metsän rituaaleissa käytetyt kasvit menettäisivät tehonsa. (Douglas, 2000: 227.) Victor Turnerin tutkimus ndembu-heimo (myös Kongon Demokraattisen Tasavallan alueelta) suhtaututui hyvin tuomitsevasti menstruoviin naisiin ja vertasi heitä tappajiin. Vertavuotava nainen ei käyttäydy odotetusti, eli tuota ja ruoki lapsia. (Turner, 1991: 42.) Hän vuodatti verta, mikä oli mielletty miehen työksi. Mies oli metsästäjä, ja siksi hänen kuului olla perheessä se, joka vuodatti verta.

Assmuth & Tapaninen viittaavat artikkelissaan *Antropologian naisongelma* (1994) Claude Lévi-Straussin lähtöolettamukseen siitä, että kaikki yhteiskunnat erottavat kulttuurin ja luonnon toisistaan. Miehet edustavat kulttuuria, koska he kontrolloivat julkisia alueita ja sosiaalista järjestystä. Kulttuuri tarkoittaa tässä yhteydessä inhimillistä tietoisuutta ja sen tuotteita, joilla pyritään saavuttamaan luonnon kontrolli. Naiset kuuluvat luonnon piiriin, koska heillä on biologisiksi tai "luonnollisiksi" määriteltäviä yksityisellä sfäärillä. Yksityistä elinpiiriä, kotia ja perhettä, on universaalisti

pidetty alisteisena julkiselle alueelle. Tätä hierarkkista suhdetta, missä kulttuuri (eli mies) on ylempänä luontoa (eli naista), on usein käytetty lähtökohtana naisen asemaa tutkittaessa.

Joka kulttuurista löytyy tämä vastakkainasettelu, ainakin implisiittisesti. Assmuth & Tapaninen jatkavat artikkelissaan Antropologian naisongelma Sherry Ortnerin tutkimuksiin aiheesta. Ortner esittää, että naiset eivät edusta luontoa, vaan ovat lähempänä luontoa kuin miehet. He ovat välittävässä asemassa suhteessa kulttuurin ja luonnon kategorioihin. Naisen keho ja sen fysiologiset manifestaatiot, kuten kuukautiset ja synnytys, sitovat naisen luonnon alueelle. Kehon funktiot asettavat naiset kulttuurisesti alemmina pidettyihin sosiaalisiin rooleihin, kuten lastenhoitajiksi. Yhdessä naisen keho ja traditionaaliset sosiaaliset roolit saavat aikaan naisen erilaisen psyykkisen rakenteen. Tämä feminiininen psyyke on sijoitettu lähemmäksi luontoa kuin maskuliininen.

Naisten asemaa kulttuurin ja luonnon välissä on pidetty vastauksena siihen, miksi naisia on pidetty hierarkkisesti miehiä alemmina. Tätä ajatusta on kritisoitu, sillä tuollainen vastakkainasettelu on sisältänyt perusteettomia oletuksia kategorioiden hierarkkisista suhteista. Naisten asemoiminen luontoon ja sitä kautta alisteisiksi ei myöskään ole universaali kulttuurinen piirre. Joissain yhteiskunnissa miehet on identifioitu luontoon naisten sijasta. (Assmuth & Tapaninen, 1994: 7-8 & 13.)

Rastanaisten perinteinen rooli ja häneen kohdistuvat odotukset vertautuvat edellä kuvattuun kulttuuri/luonto-malliin. Nainen kuuluu yksityiseen piiriin ja suorittaa kehollaan "luonnollisia" funktioita. Hänen kehossaan on jotain primitiivistä, joka tulee peittää. Aikaisemmin nainen ei voinut tulla rastaksi kuin miehensä kautta. Hengelliset tapahtumat olivat kauan vain miesten vastuulla. Naisien asemassa on tapahtunut muutoksia. Nainen voi kääntyä rastaksi ilman

välittäjäksi tarvittavaa miestä. Rastaliikkeessä on ollut jo kauan naispuolisia *eldereitä*, vanhimpia, eli yhteisön eräänlaisia johtajia. Suomalaiset rastat eivät noudata tiukkoja kuukautistabuja. Suhde ehkäisykieltoon vaihtelee. Osa sallii kaikki ehkäisymenetelmät, osa käyttää muita keinoja kuin hormonaalisia ja osa pitäytyy vain luonnonmukaisissa ehkäisykeinoissa. Luonnonmukainen ehkäisy on joko keskeytetty yhdyntä tai kuukautiskiertoon perustuva niin sanotut varmat päivät-menetelmä, eli yhdyntä vain silloin, kun nainen ei ole hedelmällisimmillään.

Rastanaiset itse kokevat, että naisella on itsenäinen ja turvattu asema rastaliikkeessä. Mies on perheen hengellinen johtaja ja kodin pää. Naiset eivät koe olevansa alistetummassa asemassa kuin miehet. Sekä miehet että naiset ovat jumalan alaisuudessa. Sääntöjen noudattaminen tulee halusta elää oikealla tavalla. Haastatteleman rastanainen koki toimintaansa säätelevien ehtojen tulevan luonnollisena tietoisuutena sisäpuolelta, eikä pakotetusti ulkopuolelta: *”-tulee niinku luonnostaan se valinta, et se ei oo enää niinkään sitä että pakotat itses niihin. (---) tohon voisin sanoo esimerkin ku siitä miten joku pukeutuminen, tietosuus siitä miten mä puen itseni vuosien saatossa, että tavallaan se että mä peitän pääni ja ja peitän polveni ja niin pois päin, ei ni... se on niinku... aluks mä peitin vaan pääni ja pidin lyhyempiä hameita ja sitte hameet alko pitenemään ja pitenemään. Tavallaan tuli semmonen tun-tuntuma siihen, että mitä mä hakuun peittää ja mitä mä haluun näyttää.*

Et se nimenomaan ei oo tullu silleen ulkoopäin, et mä oisin ajatellu että pitää rastanaisena pukeutua näin ja näin. Se on selkeesti tullu siitä, että mä oon tajunnu, että mä en voi enää esiintyä sillä tietyllä tavalla. Mä en voi enää näyttää rintavakoo ja niin edelleen ja niin edelleen (JL2-13).”

Kuten eräs Äystön haastattelemissa rastanaisista sanoi, rastanaiset ovat

roots ja maadoittavat, kun taas miehet ovat vastuussa henkisestä puolesta (Äystö, 2012: 60). Naiset kokevat olevansa päävastuussa kodin ja arjen pyörittämisestä. Suomen rastasiskot tapaavat toisiaan usein epävirallisissa merkeissä. Internetin keskustelupalstoilla naiset osallistuivat aiemmin aktiivisesti keskusteluun. Fi-Reggaen Queen's Cornerissa keskusteltiin vuosina 2008-2010 esimerkiksi joogasta, puutarhanhoidosta ja luonnonmukaisesta synnyttämisestä. Nyt keskustelupalstat ovat hiljenneet ja virtuaaliyhteydenpito on siirtynyt Facebookiin.

5 RASTAFARI-LIIKKEEN HISTORIA

Jamaikan mustaihoiset elivät 1920- ja 30-lukujen Jamaikalla taloudellisessa ahdingossa, äänioikeudettomina ja kulttuurisesti vieraantuneina. Orjien vapauttaminen 1834-38 muutti heidän ekonomisen statuksensa, muttei parantanut yhteiskunnallista asemaa. Edmonds lainaa Leachim Semaj'n sanoja siitä, että kulttuurinen imperialismi oli Jamaikalla itse asiassa voimakkaampaa kuin fyysinen ja taloudellinen alistaminen. Työttömien ja alityöllistettyjen keskuudessa kyti turhautuneisuus, johon rasta-liikkeen aatemaailma vastasi. Taustatekijöinä liikkeen synnylle olivat sosioekonominen turhautuneisuus, historiallinen vastarinta eurooppalaisten arvojen pakkosyötölle sekä nostalginen kaipuu takaisin koti-Afrikkaan. Orjuuden ajan alusta lähtien mustaa väestönosaa oli kantanut ajatus Afrikasta aitona ja ainoana kotimaana. (Edmonds, 2003.)

Englantilaiset siirtomaaisännät kieltäytyivät jakamasta uskoaan ”pakanaorjien” kanssa, koska pitivät englanninkirkkoa liian

sofistikoituneena heille. Orjat kehittivät aikojen kuluessa omat uskonnolliset järjestelmät niistä uskonnollisten systeemien elementeistä, mitä muistivat kotimaistaan. (Barret, 1977: 17.)

Rastaliikkeen juuret ovat kristinuskossa, Jamaikan kansanuskonnoissa ja afrikkalaisissa perimätavoissa. Voimaannuttavan ja milleniaristisen ideologian lähteet olivat etiopianismissa ja garveyismissa, joista lisää seuraavissa alaluvuissa. Rasta-liike imi vaikutteita vanhoista afrikkalaisista ja afrokristityistä jamaikalaisista uskonnoista. Niistä se omaksui muun muassa Afrikka-orientoituneen maailmankuvan. Kansanuskonnot määrittivät paremmin sen ajan sosiaalisia realiteetteja kuin eurooppalaisten uskonnot.

Afrikkalaisissa rituaaleissa olivat tärkeitä henget, esi-isät, olut ja eläinuhrit, mitkä kaikki rastaliike hylkäsi. Vaikka rastafarilaisuus hylkää elementtejä afrikkalaisista ja afrokristityistä uskonnoista, ainakin sen afrosentrisyys ja mieltymys raamatulliseen apokalyptiikkaan ovat niistä peräisin. Revivalismi oli Jamaikan aikaisempi afrikkalaistaustainen kansanusko. Revivalismi uskoi luojajumalaan ja saatanaan. Jumalaa enemmän arkielämässä olivat läsnä henget. Eri henget olivat uskomuksissa ja rituaaleissa pääroolissa. Kuolleiden henget sen sijaan eivät olleet olennaisia. Revivalismi oli synkretistinen kokoonpano kristillisyyttä ja afrikkalaisia uskonnollisia muotoja. Kaste ja hautajaiset olivat siinä keskeisiä elementtejä. Elämänkaarirituaalit eivät siirtyneet rastaliikkeeseen, mutta revivalismissa tärkeänä pidettyä luontaislääkintää harjoitetaan rastaliikkeessä tänä päivänäkin. Morris viittaa Barry Chevannes'iin, jonka mielestä rastaliike on revivalismin viimeisin manifestaatio, tai, että revivalismi on säilynyt juuri rastaliikkeen kautta. Morris pitää näitä ajatuksia suhteellisen paradoksaalisina, koska rastaliike eroaa revivalismista niin radikaalisti. Rastaliikkeellä on paljon yhteneväisyyksiä myös kristinuskoon, mutta se ei ole kristillinen liike. Rastaopetukset ja

uskon harjoittaminen perustuvat kristittyjen pyhään kirjaan Raamattuun, mutta rastaliikkeessä sitä tulkitaan eri tavalla. Raamatusta etsitään piilotettua totuutta ja mustan väestön historiaa. (Morris, 2006: 208-222.) Rastaliikkeeseen ei myöskään kuulu ajatus kristinuskon tuonpuoleisista tai kolmiyhteisestä Jumalasta.

5.1 GARVEYISMI

Uskontoja ei sisänsä perusteta, vaan luodaan sosiaalisen elämän muutokseen liittyvissä prosesseissa, joissa uudet symbolit ja uudet rajojen vetoon liittyvät periaatteet ottavat sijaa vanhoilta (Anttonen, 1996:13). Marcus Garvey (1887-1940) ja Alexander Bedward (1859-1930) vaikuttivat siihen, että ruohonjuuritason ideologiasta muodostui kansallinen liike. Garvey nostatti paluumuuttointoa tunteikkailla puheillaan, joissa hän kaipasi aikaa, jolloin musta kansa voisi ”laskea taakkansa antaakseen väsyneiden selkiensä ja jalkojensa levätä Nigerjoen penkereillä sekä laulaa laulujansa ja virsiänsä Etiopian Jumalalle”.

Rastat pitävät Garveytä profeettana ja uskovat hänen Haile Selassien kruunaukseen viittaavien ennustusten olevan todiste Selassien jumaluudesta. (Edmonds, 2003.) Bobo Shanti-ryhmä uskoo kolmiyhteiseen jumalaan, eli Haile Selassieen, Marcus Garvey'hin ja Emmanuel Charles Edwardsiin, joista viimeinen perusti kyseisen liikkeen. Marcus Garveyn he uskovat inkarnoituneen uudelleen Idi Aminissa, ugandalaisessa sotilasdiktatorissa. Idi Amin tai Marcus Garvey eivät itse olleet rastoja. Garvey kannatti separatismia ja oli panafrikkalaisen nationalismiin puolestapuhuja. Hän on yhä

eräänlaisen kansallissankarin asemassa Jamaikalla. (JL1-13.) Joka tapauksessa, Marcus Garvey antoi ideologiset raamit liikkeelle, joka ajoi rodullista ylpeyttä, afrikkalaistaustaisten ihmisten omavaraisuutta ja paluumuuttoa diasporasta Afrikkaan. (Lake, 1998: 29.)

Etiopianismi kukoisti Jamaikalla lähetystyöntekijöiden vastustuksesta huolimatta. Etiopianismi, josta lisää luvussa 5.3, lähti ajatuksista jotka olivat olemassa diaspora-afrikkalaisten keskuudessa jo pari sataa vuotta ennen rastafareja. Ras Tafari Makonnen julkisuuteentuloa voi pitää päätapahtumana liikkeen synnylle. (mm. Edmonds, 2003.) Haile Selassiesta tuli rastojen vapahtaja, jonka uskottiin tuovan afrikkalaistaustaiset takaisin Afrikkaan. Rastaliike ja Haile Selassien käsittäminen messiaanisenä vapauttajana diasporasta olivat vastaus edelläkuvattuihin sosiohistoriallisiin olosuhteisiin, eli niin taloudelliseen, poliittiseen kuin kulttuuriseen alistamiseen (Edmonds, 2003:40).

5.2 ERI RASTAJÄRJESTÖJÄ

Rastaliike on ollut synnystään asti jatkuvassa murroksessa. Tähän tutkimukseen käytettävissä oleva aika ja tila ei riitä kovin yksityiskohtaiseen kuvaukseen läpikäydyistä murrosvaiheista ja kaikista liikkeen eri haaroista. 1950-luvulla kampaamattomat parrat ja *dreadlocksit* vakiintuivat rastojen ulkoasuksi. Aikaisemmin oli ollut kaksi puolta, takkutukat ja kaljupäärastat. Tiukin *rastahouse*, Bobo Shanti, syntyi 1950-luvun lopussa. 1960-luvun lopussa syntyi Twelwe Tribes of Israel, Jeesuksen toiseen tulemiseen perustuva rastajärjestö.

1950- ja 1960-luvulla vakiintui myös kasvissyönti, rastakieli syntyi ja paluumuuttoteema oli kuumimmillaan. Eri delegaatiot kävivät tunnustelemassa tilannetta Afrikassa, mutta massapaluumuuttoa ei koskaan tullut. 1970-luvulla reggae teki läpimurron ja rastaliike alkoi kansainvälistyä.

Houseen tai *orderiin* sitoutumattomia tai niitä kohtaan kompromisseja tehneitä rastoja toisinaan kutsutaan vähättelevästi esimerkiksi reggae-rastoiksi. (JL1-13.) Lisäksi ovat turistikohteiden ”rantarastat”, jotka muistuttavat rastoja tyyllillisesti, mutta eivät pidä rastafaria aatteenaan. Osa käyttää rastakampausta korostaakseen tiettyä vaikutelmaa, jonka itsestään haluaa antaa, kuten esimerkiksi Karibian ”rent-a-rastat”, turisteille seuralaispalveluja tarjoavat rantapojat. Rastakampaukseen assoisiodaan tiettyjä maskuliinisia ominaisuuksia, joista rantapojat ympäri maailmaa ovat huomanneet olevan etua. (Phillips 2003, 76-84.)

5.3 ETIOPIANISMI

Etiopia edusti Amerikan mustille samaa kuin Siion tai Jerusalemin juutalaisille. (Barret, 1977: 72.) Afrikan manner inspiroi mustien vapaustaistelua. Panafrikanismin tutkijoiden mielestä paluumuuttoideologia juontaa juurensa 1500-luvulle, kun ensimmäiset orjat vietiin Hispaniolaan. Itsemurhan tehneet orjat uskoivat, että kuoltua sielu palaa Etiopiaan (tai Afrikkaan: historiallisesti sana Etiopian on tarkoittanut koko Afrikan mannerta, tästä lisää myöhemmin) ja liittyy esi-isiin. Uskomus elää edelleen voodoo-kulttuurissa ja muissa afrikkalaisperäisissä traditioissa Amerikassa.

Joka tapauksessa, diaspora-afrikkalaisille Etiopia on ollut positiivinen ja syvään juurtunut symboli, joka tuo toivoa vapaudesta. (Hutton ja Murrell, 1998: 39.)

Etiopianismi yhdisti Ethiopian Afrikkaan käyttäen nimeä kuvaamaan koko mannerta. Se ei ollut mikään uusi käytäntö. Edmonds viittaa karttaan vuodelta 1542¹, jossa nykyisen Afrikan nimi oli AETHIOPIA ja nykyisen Ethiopian valtion kohta kartassa oli nimeltään Hamharich. (Edmonds, 2003: 34.) Etiopiasta on historiallisesti mahdoton puhua ilman Egyptiä: ”Etiopia” muinaisessa kirjallisuudessa on tarkoittanut koko mannerta, mutta tarkemmassa mittakaavassa etelä- ja kaakkoisosia Egyptistä. (Mikä tosin vastasi pitkälti silloin tunnettua aluetta Afrikasta.) Nykyinen termi Etiopia (*A'ithiopia*) tulee kreikasta (Vanhan Testamentin kreikannoksesta eli Septuagintasta) ja on käänös heprean kielen sanalle *cush*, joka tarkoittaa mustia. *Cush* viittasi Ethiopian maahan Raamatussa. Tutkijoiden mukaan sillä on mahdollisesti myös tarkoitettu koko Niilin laaksoa. (Barrett, 1977: 71-72; Chisholm, 1998: 168-169.)

Etiopia oli pitkän historiansa ja kehittyneiden uskonnollisten traditoidensa vuoksi sopiva maa representoimaan Afrikkaa, ja tukemaan diasporassa eläviä afrikkalaisia heidän alkuperäisen identiteetin uudelleenrakentamistyössään. 1700- ja 1800-luvuilla syntyneillä mustien kirkkoilla ja 1800-luvulla syntyneillä Takaisin Afrikkaan-liikkeillä oli pitkä traditio ylistää Ethiopian ja/tai Afrikan suuruutta. Traditio selittyy myös legendalla Saban kuningattaresta (Edmonds, 2003: 34). Saban kuningatar hallitsi nykyisten Ethiopian ja Jemenin alueella. Saban kuningatar mainitaan myös Koraanissa. Hänestä on kirjoitettu Raamatussa seuraavasti: ”Kun Saban kuningatar sai kuulla kerrottavan, miten Salomo oli tuottanut Herran

¹ kirjassa Geographia, kirj. Claudius, toim. Sebastian Muenster

nimelle kunniaa, hän lähti matkaan pannakseen Salomon koetteelle vaikeilla kysymyksillä. Hän saapui Jerusalemiin, ja hänellä oli mukanaan mahtava seurue. Kamelien kuormissa oli suuret määrät hajusteita, kultaa ja jalokiviä.

Kuningatar tuli Salomon luo ja esitti kysymykset, jotka hänellä oli mielessä. Salomo antoi vastauksen kaikkiin hänen kysymyksiinsä. Yksikään kysymys ei ollut kuninkaalle liian vaikea, hän kykeni vastaamaan kaikkiin. Saban kuningatar sai nähdä, miten viisas Salomo oli. Hän näki myös, millaisen palatsin Salomo oli rakentanut, millaisia ruokia hänen pöydässään tarjottiin, miten hänen alaisensa asuivat ja miten palvelu oli hovissa järjestetty. Hän näki palvelusväen asut, samoin juomanlaskijat ja heidän asunsa sekä polttouhrit, jotka kuningas uhrasi Herran temppelissä. Tämän kaiken kuningatar näki, ja hän mykistyi ihmetyksestä.” (1. Kun. 10: 1-5)

”Kuningas Salomo antoi Saban kuningattarelle kaiken, mitä tämä halusi ja pyysi, sekä vielä kuninkaallisen vieraanvaraisuutensa mukaiset lahjat. Sitten kuningatar palasi seurueineen omaan maahansa.” (1. Kun. 10:13.) Kertomus Saaban kuningattaresta Raamatussa on peräisin ajalta 500 eKr.

Etiopian kansallissaaga, Kebra Negast, on peräisin 1200- ja 1300-lukujen vaihteesta. Siinä on kaksi teemaa, joista ensimmäinen on Salomonin ja Saaban kuningattaren sukulinja. Toinen teema kertoo Liiton arkin siirrosta Etiopiaan. (Chisholm, 1998: 167-169.) Se tehtiin Salomonin ja Saban kuningattaren pojan, Menelikin, johdolla. Raamatussa ei mainita mitään Salomonin ja Saban kuningattaren suhteesta. Kebra Negastin mukaan Menelikistä tuli kuningas ja etiopialais-salomonilaisen hallitsijahuoneen perustaja Saban kuningattaren kuoltua. Dynastia kesti kolme vuosituhatta, kunnes viimeinen keiari Haile Selassie syrjätettiin vuonna 1974 sotilaskaappauksessa. (Kinnunen, 2004.)

Montaa Raamatun kohtaa on käytetty perustelemaan Etiopian erityisasemaa, erityisesti niitä missä Etiopia eli Nubia suoraan mainitaan, esimerkiksi: ”*Tuokoot muukalaiset lahjaksi Egyptin vaskea, Nubia kohottakoon kätensä Jumalan puoleen*”, Psalmi 68:32, tai ”*Voiko nubialainen muuttaa ihonsa väriä tai pantteri täpliään? Yhtä mahdotonta on teidän tehdä hyvää, niin syvälle pahaan te olette juurtuneet!*”, Jeremias 13:23. (Edmonds, 2003: 34.)

Jeesuksen ristinkantajan, Simon Kyreneläisen, uskotaan olleen afrikkalainen, kenties juuri etiopialainen. Etiopian eunukki Apostolien teoissa oli vaikutusvaltainen ja kunnioitettava henkilö. Hän piti hallussaan Etiopian kuningattaren koko omaisuutta. Eunukki oli palamaassa Jerusalemissa pyhiinvaellusmatkalta, kun hän kohtasi apostoli Filippoksen ja pyysi tätä auttamaan Raamatun lukemisessa. Filippos opetti häntä ja kastoi tämän.

Psalmi 87, jakeet 3-4:

*”Kunniakasta on kaikki,
mitä sinusta kerrotaan,
Jumalan kaupunki! (sela)
Kuulkaa, Egypti ja Babylon,
Filistea, Tyros ja Nubia,
kuulkaa, naapurit, mitä kerron teille:
”Hän on syntynyt siellä!”*

Rastoille Raamatun jumala on mustaihoinen. Osa rastoista pitää Raamatun Jeesusta Haile Selassienä, Jumalan poikana. Osalle Haile Selassie on itse Jumala. ”*Blackness is synonymous with holiness.*” Rastat uskoivat olevansa ”tosi israeliitteja”, joita oli rankaistu orjuudella isien synneistä. (Barrett, 1977: 106-110.)

Lisäksi Etiopia oli ainoa Afrikan maa, mistä ei joutunut eurooppalaisten vallan alle siirtomaa-aikana. Etiopian kristillinen

historia lienee ollut merkittävin tekijä maan valloittamatta jättämiselle. Kristinusko oli ollut valtionuskontona 300-luvulta asti, Aksumin kungaskunnasta lähtien. Etiopia myös kukisti Italian vuosina 1895-96 käydyssä sodassa, mikä lisäsi maan arvostusta. Maan sankaruus sai monet afroamerikkalaiset identifioimaan itsensä Etiopian, eli Abyssinian, muinaiseen perintöön. Nimeä käytettiin esimerkiksi kirkkojen nimeämiseen (muun muassa *Abyssinian Baptist Church*). Etiopia oli merkittävin maa Afrikka-tietoisuuden nostatuksessa 1900-luvun afroamerikkalaisille. (Rollins, 1998: 1.) Mussolinin hyökättyä Etiopiaan 1935 afroamerikkalaisia värvättiin puolustukseen, mutta huolimatta suuresta innostuksesta (puhuttiin tuhansista vapaaehtoisista) vain kaksi henkilöä lähti. (Rollins, 1998: 15.) Italialaiset miehittäjät ajettiin maasta vuonna 1941 liittoutuneiden avulla.¹

1800-luvun tiedemiehet jakoivat mustan rodun eri kategorioihin ihon värisävyn mukaan. Länsi-afrikkalaisia pidettiin ”todellisina” negridisen rodun edustajina (*Negroes*), mutta ei ihonväritään vaaleampia egyptiläisiä ja etiopialaisia, jotka olivat haamilaisia. Heitä pidettiin ylempinä rasistisessa hierarkiassa. Tummiin länsiafrikkalaisten ja vaaleampien etiopialaisten väliin sijoittuivat nilootit. (Barrett, 1977: 70-71.) Etiopianismin syntyä voinee perustella myös tällä.

¹<http://www.finland.org.et/public/default.aspxnodeid=46885&contentlan=1&culture=fi-FI>

5.4 HAILE SELASSIE

Varhaiset rastafarit yhdistivät etiopianismin raamatulliseen apokalyptiikkaan ja messiaaniseen eskatologiaan. Ne yhdistettyinä toivat Haile Selassielle erityisaseman. Rastat identifioivat Etiopian keisarin Haile Selassien I:sen Messiaaksi, joka vapauttaisi afrikkalaiset ja saisi Etiopian ja/tai koko Afrikan menneisyyden loiston takaisin. Häntä pidetään maanpäällisenä jumalana (Jah), jonka on määrä johdattaa diasporassa elävät afrikkalaiset takaisin kotiin.

Rastafarit uskovat, että muinaiset juutalaiset olivat mustaihoisia ja Rooman valtakunta Babylonin myöhäisempi inkarnaatio. Tätä käsitystä vahvistivat huhut siitä, että Mussolini valtasi Etiopian paavin siunauksella. (Edmonds, 2003: 46.) Paavin kannasta ei kuitenkaan ole virallista varmuutta. Haastattelujeni mukaan nämä opinkappaleet eivät kuitenkaan ole aina ja aukottomasti hyväksytyjä, kuten ei Haile Selassien statuskaan. Osalle hän on jumala, osalle jumalan poika, osalle yksi kolmiyhteisestä jumaluudesta (Bobo Shanteille) ja osalle jumalan veli. Eräs informanttini ei ollut vakuuttunut hänen jumaluudestaan, ja toisin kuin muut, uskoi tämän oikeasti kuolleen vuonna 1975 (HI-13). Lopullista vastausta ei ehkä aina ole keskityttykään etsimään.

2.3.1930 kruunattiin Etiopian uudeksi keisariksi ras Tafari, joka sai hallitsijanimekseen Haile Selassie I. ”Ras” on amharaa, ja se on herttuaan verrattava titteli, joka on perinteisesti annettu Etiopian kuninkaallisille. Tafari oli kuninkaan sukunimi (Barrett, 1977: 82). Etiopialaisen tradition mukaan hän oli monarkian perustaneen Menelik I:en, Saaban kuningattaren ja Israelin kuninkaan Salomonin pojan, 225. jälkeläinen suoraan alenevassa polvessa. (Ringvee, 2001: 163.) Haile Selassieta kutsutaan nimellä ”*Ras Tafari, son of Ras Makonnen of Harar, King of Ethiopia, Haile Selassie, King of Kings,*

Lord of Lords, Conquering Lion of the Tribe of Judah”, mikä viittaa Raamatun Ilmestyskirjan hallitsijaan: ”Hänen viittaansa on reiden kohdalle kirjoitettu nimi: kuninkaiden Kuningas, herrojen Herra” (Ilm. 19:16). Haile Selassien virallinen arvonimi oli Hänen Keisarillinen Majesteettinsa, Keisari Haile Selassie I, Juudan heimon voittamaton leijona, Jumalan valitsema ja Etiopian Kuninkaiden Kuningas. (Edmonds, 2003.)

Vuonna 1955 Haile Selassie teki maalahjoituksen kaikille muuttohaluisille mustaihoisille länsimaissa, jotka olivat tukeneet Etiopiaa Italiaa vastaan. (Edmonds, 2003: 55.) Muuttoliike oli kiihkeimmillään 1950- ja 60-luvuilla (mm. Lake 1998). Shashamanessa asuu yhä satoja rastoja.

Vuonna 1974 Haile Selassie syrjäytettiin vallasta ja uusi hallitus ilmoitti hänet kuolleeksi. Koska ruumista ei ole koskaan varmuudella tunnistettu, hänen uskotaan elävän edelleen (Ringvee, 2001: 166). Eräs haastateltavani viittasi Etiopian Ortodoksisen kirkon munkkiin Abba Qiddusiin, josta on 2000-luvulla tullut julkisuuteen valokuva. Moni rasta uskoo munkin olevan itse Haile Selassie I. Metafysiikan määrystä on erimielisyyksiä, mutta vain harva rasta uskoo Selassien kuolleen. Ei jumala voi kuolla, totesi yksi haastateltavani, hän on elossa maan päällä jossakin ja tulee vielä uudelleen, kun aika on oikea (TE-13). Jamaikalaisen rastatohtorin Bongo Hugh I:n mukaan ”jokainen kuollut rasta on epäonnistunut rasta” (JL1-13; JL2-13). Uskon tulee olla vahvempi kuin kuolema.

6 VALKOISET RASTAT

Länsimaalaisen ihmisen on täytynyt raivata tietoisesti itselleen sija tähän Toisen uskonnolliseen identiteettiviitekehykseen. Kuten ensimmäistenkin rastojen, valkoisten rastojen on täytynyt rakentaa rasta-identiteettinsä, koska sellaista konseptia ei aiemmin ole ollut. Valkoisilla rastoilla ei ollut yhteistä etnistä alkuperää tai kollektiivista muistia juurista ensimmäisten rastojen kanssa. Länsimaalaisvastainen uskonnollinen liike muuttui tässä prosessissa avoimemmaksi ulospäin. Valkoisesta rastaliikkeestä on käytetty uusrastafarilaisuus-termiä, mutta sen lanseeraaminen on epäonnistunut ennen kaikkea sisäpuolelta tulevan vastustuksen vuoksi. Valkoiset rastat kokevat identifioituvansa alkuperäiseen rastaliikkeeseen ja noudattavansa sen vanhoja periaatteita. Kyse on jatkumosta, eikä uusrastafarilaisuus ole täten relevantti termi.

Jo 1970-luvulla liikkeessä oli mukana huomattavan paljon länsimaalaisia ja aasialaisia. Valtaosa heistä, 90%, oli taustaltaan kristittyjä, protestantteja, katolisia tai helluntailaisia. (Barret, 1977: 3.) Tänä päivänä liikkeen ”valkoinen haara” on edustettuna joka mantereella, erityisesti Pohjois-Amerikassa ja Euroopassa. Lisäksi Japanissa ja Uudessa-Seelannissa on paljon rastoja. (Mm. Lake, 1998: 6.)

Ringvee uskoo, että liikkeen jatkuvuus ja suosio perustuu siihen, että se tarjoaa paitsi uskonnollisen ulottuvuuden, myös yhteiskunnallisen ja kulttuurisen dimension. Sen keskeisiä teemoja on aina ollut protesti epäinhimmillisiä ilmiöitä vastaan – sortoa, köyhyyttä ja väkivaltaa. Rastaliike uskoo ihmisen hyvyyteen ja uuden oikeudenmukaisen ajan alkuun. Siihen sisältyy vahva linkki luonnonmukaiseen elämään ja mystiikkaan. (Ringvee, 2001: 174-175.) Mystiikka onkin suomalaisesta, evankelis-luterilaisesta kirkosta lähes kokonaan

puuttuva elementti.

Savishinsky listaa globaalin suosion syiksi helposti omaksuttavat arvot: luonnonmukaisen elämän ideaalin, kolonialismin ja neokolonialismin vastustamisen lieveilmiöineen ja alkuperän kunnioittamisen. Hän mainitsee myös tuttuuden, sillä aatemaailma pohjautuu jo maailman laajuisesti tunnettuun Raamattuun. Lisäksi, epäorganisoidussa liikkeessä on valinnanvaraa omia intressejä vastaaville orientoitumisille transnationaalien populaarikulttuurin piirteiden, kuten reggaen ja kannabiksen, suosimisen lisäksi. Juuri kannabiksen, reggaen, rastatyölin ja sosio-poliittisen protestin neliyhteys selittivät rastakulttuurin nopean leviämisen Pohjois-Amerikkaan ja Englantiin 1960-luvulla, ja siitä ympäri maailman. (Savishinsky, 1994c: 274-275.)

Etnisten vähemmistöuskontojen omaksuminen on postkolonialistinen diskurssi. Tutkimusta tehdessäni törmäsin jopa argumentteihin, että se on eräs nykypäivän rasismin ilmenemismuodoista. Se olisi kulttuurista hyväksikäyttöä tai omimista (engl. *cultural appropriation*), Toisen alkuperäisen perinnön hyväksikäyttöä. Ihailemallakin voidaan alistaa, tekemällä vähäisemmäksi. Kaartisen mielestä se on erityinen piilorasistinen tekniikka, mistä hän kirjoittaa kirjassaan Neekerikammo – kirjoituksia vieraan pelosta (2004). Siitä hän jatkaa tropikalismien kuvaukseen. Tropikalismiksi kutsutaan eurooppalaisten kokemusta vieraasta maailmasta: sen ilmastosta, ihmisistä ja kasveista. Sen esikuva on orientalismi. Orientalismi ja tropikalismi ovat merkitysjärjestelmiä, joissa korostuvat ja ensisijaistuvat katsojan oma kulttuuri, ennakkoluulot ja odotukset. (Kaartinen, 2004: 100-120.) Kun toisia kansoja arvioidaan omasta näkökulmasta ja omin käsittein, keskiöön nousevat omat kulttuuriset arvot. Tässä etnosentrisessä valossa vieraat kulttuurit ovat tulleet esitetyiksi irrationaalisina, puutteellisina ja alempiarvoisina. Kun ihmisiä ja kulttuureita luokitellaan, painotetaan samankaltaisuutta

eroavaisuuksien sijaan. Näin päädytään stereotyyppeihin. Historiankirjoitus on itämaiden ja Afrikan osalta uusintanut stereotyyppejä. Samalla on rakennettu myyttistä kuvaa lännestä tieteen ja edistyksen synnyinsijana. (Eriksen, 2004: 20 & 336 & 344.)

Afrikka on tänä päivänä populaarikulttuurin keinoin romantisoitu. Mantereesta kertoo monta romanttista elokuvaa ja sentimentaalista elämäkertakirjaa. Kiiltävät matkailumainokset lupaavat henkeäsalpaavia safareita ja laadukasta asiakaspalvelua. Media sen sijaan tarjoaa jatkuvaa, yksipuolista kuvaa maanosan kurjuudesta ja toivottomuudesta. Näitä stereotyyppisiä tapoja puhua mantereesta Binyvanga Wainaina kritisoi sarkastisessa artikkelissaan *How to Write about Africa* (2005): ”Afrikkaa kuuluu joko sääliä, palvoa tai vallita”. Afrikka nähdään historiattomana ja avuttomana mantereena, jonne mennään pelastamaan ihmisiä ja hurahdetaan sen alkukantaisuuteen. Se representoi kaikkea villiä, eksoottista ja primitiiviä.

”Orientin” avulla Länsi ylensi itsensä. Orientista tuli Lännen vastakuva, -idea, -persoonallisuus ja -kokemus. (Said, 2011: 13-14.) Tietoinen valinta identifioitua ”Toisen” uskontoon ja maailmankuvaan voitaneen joistain lähtökohdista käsin tulkita rasistiseksi: erot ja rajat tunnustavaksi. Niiden ylittämisen kautta pyritään ehkä kapinoida yhteiskunnan status quo'ta vastaan. En pidä mielekkäänä käsitellä asiaa sen enempää täsäs yhteydessä. Usein unohtuu, että myös kristinusko on tuontitavaraa, Lähi-Idästä. Globalissa maailmassa alkuperän merkitys vähenee. Aatteen ennallaansäilyminen riippuu yksilötasolla henkilökohtaista valinnoista, joilla voi olla lopulta kollektiivinen vaikutus.

6.1 POHJOLAN LEIJONAT

Suomessa rastoja on informanttien arvioiden mukaan neljä-viisikymmentä henkeä. Arviointi on vaikeaa, koska vastaajasta riippuen kriteerit vaihtelevat. Keskusorganisaation ja yleensä ottaen kaiken virallisen toiminnan puuttuessa lukumäärä ei ole tarkka. Laajin arvio oli satakunta, pieni ”pari-kolme”. Pieni osa on maahanmuuttajia, myös Jamaikalta. Osa heistä seurasi Haile Selassietä jo tullessaan, osa on kääntynyt Suomessa ollessaan.

Suomessa perustettiin 1980-luvulla Rastafari Selassie Center/Rastafari Selassie Keskus, jonka toimintaa johti kirjailija Kari Kosmos. Taho julkaisi vuosina 1989-1994 Jyväskylästä käsin kaksitoista numeroa *Pohjolan leijona. Juuret ja kulttuuri* -nimistä lehteä. (Ringvee, 2001: 173; Äystö, 2012: 5.) Yhdistys ei ole enää toiminnassa eikä lehti ei enää ilmesty.

”Rasta se on enemmänki elämän tapa ku uskonto, on se uskontoaki mutta enemmän minun mielestä elämäntapa. Eikä ole mitään ennalta sovittuja jotain sääntöjä tai jotain jota kaikkien pitäis noudattaa että on rasta.” (Nettikeskustelija, Pohjolan Jalopeurat, 19.4.2005.)

”Pointtina tässä on se, että ei Luojalla ole mitään suoranaisia vaatimuksia ihmisille – oli sitten kyse elokuvissa käynnistä, kuukautisista keittiössä tai mistä hyvänsä. Kaikkivaltias on yhtä kuin kaikkeus – kaikki mitä on ollut, on ja on tuleva – joten et voi antaa Hänelle mitään, mitä Hänellä ei jo olisi. Et myöskään ottaa Häneltä mitään pois.

Siksi kannattaa suunnata se fokus maan päälle, omaan olemassaoloon ja Jumalallisen päämäärän toteutumiseen omassa elämässä, sekä antaa sen näkyä myös ulospäin oman esimerkin kautta. Erästä veljeä

mukaillen, Rastafarin palvelus maailmalle on hyvä teko, sillä se antaa mahdollisuuden etsiä jumaluutta omasta itsestään eikä jostain epämääräisestä ulkoisesta tahosta – sillä loihan Hän ihmisen omaksi kuvakseen. Elävä Jumala JAH Elohim antaa jokaiselle mahdollisuuden ja velvollisuuden tuomita itse itsensä sen mukaan, miten Häneltä saamat lahjansa käyttää.” (Nettikeskustelija, Pohjolan Jalopeurat, 2.2.2005.)

Nettikeskustelujen ja haastattelujen perusteella valkoiselle rastalle ”olla rasta” ei ole uskonto vaan elämäntapa. Se ei tarkoita pelkästään kurinalaisuutta tai sääntökokoelmaa, vaan pyrkimystä hyvään ja puhtaaseen elämään. Nyabinghi orderia kunnioitetaan, vaikka ei täysin noudatettaisi. ”*Mun mielest rastafaris muutenki niinku, niinku elämäs muutenki pitää tehdä sillai niinku sydän sanoo. Et ku kuuntelee mitä sydän sanoo nii kyllä tiedät mitä sun pitää tehdä.*” (TE-13.)

"Valkoisen rastian" problematisointiin ja ajatusmaailman eroihin vastasi eräs nettikeskustelija: "*Rasta liikkeeseen kuuluu monta ajatusmaailmaa jotka ovat vallalla tietyissä ryhmissä, oli ne sitten muodostettuja tai muodostamattomia. Oikeasti ainoa yhdistävä tekijä eri rasta mansionien tai yksittäisten veljien / siskojen välillä on Rakkaus Haile Selassieta kohtaan. Rakkaus siinä mielessä että ei ole selvää sanoa että joka ikininen vastaantuleva rasta on samaa mieltä millä tavalla jumalallisuus manifestoituu Etiopian viimeisestä monarkista. Paluumuutto on myös yksi näistä samoista teemoista joista yksilön ajatukset ovat hänen omiaan eikä "yleistä ideologiaa".*" (Nettikeskustelija, Fi-Reggae-keskustelupalsta, 2.7.2003.)

6.2 HAASTATTELUT

Haastateltavista ja nettikeskustelijoista voisi yleistää tietyn kaavan. Henkilö on etsinyt vastauksia Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta, mutta ei ole niitä saanut. Rastafariin viittaava musiikki (ei välttämättä reggae) on saanut kiinnostumaan rastaliikkeestä ja tutkimaan sitä lukemalla. Tätä ei kuitenkaan tule yleistää koskemaan kaikkia suomalaisia rastoja. Omakohtainen kiinnostus aiheesta oli syntynyt monella muistakin tietolähteistä kuin musiikin kautta. Myös kokeilunhalu mainittiin.

Osa on jäänyt toteuttamaan hengellisyyttä yksikseen, osa lähtenyt mukaan liikkeen aktiivipiireihin. Suomessa on parin vuoden välein nyabinghi-kokoontumisia ja pienempiä tapahtumia, järkeilypiirejä (*reasoning*) ja rummutusiltoja esimerkiksi jonkun syntymäpäivien aikaan (HI-13). Rastat tapaavan toisiaan myös reggaekeikoilla. Osa yhteydenpidosta on siirtynyt virtuaalimaailmaan, koska sosiaalisen median käyttö on yleistynyt. Pohjolan leijona-lehti ei enää ilmesty, eikä muita vastaavia suomenkielisiä aikakauslehtiä ole. Päivittäisessä elämässä on pakko tehdä kompromisseja, koska esimerkiksi *ital food*-ruokavaliota on vaikea noudattaa suomalaisessa yhteiskunnassa, ellei pysty tekemään kaikkea ruokaa alusta asti itse. Osa Suomen rastoista on parisuhteessa ei-rastan kanssa, jolloin esimerkiksi ehkäisyä, kuukautistabuja ja paluumuuttoa koskevissa asioissa joutuu etsimään uusia ratkaisuja.

Paluumuuttoteema Afrikkaan elää ylevöittävä utopiana. Suhde Afrikkaan on moniselitteinen. Etiopia käsitetään pyhäksi paikaksi, jonne ei sen sisäpolitiikan eikä oman elämän realiteettien takia ole mielekästä muuttaa – ainakaan vielä. En tavannut enkä löytänyt keskustelupalstoilta ketään, joka olisi ollut paluumuuttamassa Etiopiaan tai muuhun Afrikan maahan. Shashamanesta takaisin

Suomeen muuttaneita löytyi muutama, mutta erinäisistä syistä he eivät ole mukana tässä tutkimuksessa. Shashamanessa ja muualla Afrikan mantereella asuu tällä hetkellä useita suomalaisia rastoja, joten ei ole perusteltua sanoa että paluumuuttoa ei tapahdu. Sitä on tapahtunut ja tapahtuu koko ajan, Suomesta ja muualta maailmasta, mutta korostan sitä, että se ei ole määräävä tekijä Suomen rastaliikkeessä.

Kokonaan uuden identiteetin tuotto tapahtuu asteittain ja vähitellen. Suomalainen rasta-käsitys on muotoutunut informanttien mukaan 1980-luvulta lähtien, eikä sen tarkka sisältö ole vielä määritetty. Se ei lähde automaattisesti afrikkalaisista juurista, kuten Jamaikalla. Se ei välttämättä pohjaudu suomalaisuudenkaan ideaaliin, kuten nettikeskustelija kirjoitti 21.7.2009 Fi-Reggae-keskustelupalstalla: *”En osaa minäkään oikein ”suomalaisuudesta” ammentaa. Elämäntapani on mielenliikettä takaisinpäin, kohti alkulähdettä, ja alkulähde on kauempana kuin Suomi, jopa kauempana Afrikkaa. Tavoitteena on seurata johdatusta, olla puuttumatta taimaukseen, elää virrassa, kulttuuri ja traditio ovat yhtä kuin ruumis, niistä joutuu luopumaan.”* Suomalainen rastaidentiteetti on hybridinen, eli sekoitus monista identifikaation lähteistä, sekä myyttisistä että läsnäolevista. Globalisaatio haastaa kansalliset ja yksityiset, yksinkertaisina pidetyt identiteetit. Identiteetit eivät koskaan ole olleet homogeenisiä tai stabiileja, mutta globalisaatio on nopeuttanut muutostahtia, tarjonnut lukemattomia vaihtoehtoja orientaatioinneille sekä politisoinut identiteetit aiempaa vahvemmin.

Suomalaisten rastojen pyhät paikat löytyvät lähiympäristöstä, ennen kaikkea luonnosta. Suomalaisia paikkoja ei tansanialaisten tapaan ole uudelleennimetty rastamytologian mukaan, mistä lisää luvussa 8. Tansaniassa osa rastoista uskoo Kilimanjaron olevan Siionin vuori, mikä menee yli pelkän myyttisen korvaavuuden. Suomalaiset rastat eivät representoi afrikkalaisuutta geografisella tai metafysisellä tasolla. He ovat fokuoituneet puhtaasti luonnollisen elämän etsintään

suomalaista perinnettä ja luontoa hyväksikäyttäen. Moni unelmoi omavaraisesta maatilasta. Suo, kuokka ja jussi-mentaliteetti voidaan tulkita suomalaisiksi versioiksi *roots*-miehestä. Lisää rastojen kansallisromanttisuudesta luvussa 7.4. Suomi on suomalaisten rastojen voimavara ja inspiraation lähde. Etiopia on utopia ja afrikkalaisuus vierasta. Ainoa kytkös löytyy monille esihistoriasta, eli opista Afrikasta ihmisen alkukotina.

Pyhät paikat ovat haastattelujeni perusteella sellaisia, missä paikan estetiikka saa mielen ”ylevöitymään”. Esimerkiksi meri voi olla pyhä, sillä se saa ihmisen tuntemaan itsensä pieneksi luomistyön edessä. Myös toisten uskontojen edustajien pyhät paikat mielletään pyhiksi, joissa voi kokea omakohtaisestikin pyhyiden läsnäolon toisten uskon kunnioittamisen kautta. (EO-13.) Koti ja yhdelle haastatellulle oma sänky ovat pyhiä paikkoja, sillä niissä harjoitetaan rukoilua ja mietiskelyä. Etiopian mainitsivat kaikki, mutta koska siellä ei oltu vielä käyty, siihen ei liittynyt henkilökohtaisella tasolla siteitä. Se on pyhä maa siihen liittyvän historian kautta, ei oman empiirisen tai emotionaalisen kokemuksen kautta.

”Jos ajatellaan ihan vaan niinku paikkaa sit se missä voi kokea sen pyhyiden tunteen, se on tietysti ihan asia erikseen. Paikka, totta kai se voi tuoda sellasta... nostaa niitä sun fiiliksiä siinä tilanteessa, mutta mä en mä... en näkisi että se lokaali on tietyl tapaa se pyhyiden tae. Ainakaan - et se on sitte eri miten kokee asioita, se on niinku kauneus on katsojan silmässä, pyhyys on katsojan silmässä.” (HI-13.)

Yksi haastatelluistani kuului Twelwe Tribes of Israel-järjestöön. Järjestö poikkeaa muista rastaliikkeistä, sillä heidän maailmankuvassaan Jeesus on vahvasti läsnä. Jeesuksen toista tulemistä odotetaan. He painottavat Raamatun tärkeyttä, ja sen lukeminen kuuluu Twelwe Tribes of Israel-järjestön jäsenten päivittäisiin rutiineihin. Twelwe Tribesit myös keräävät jäsenmaksuja.

Heidän missionsa on löytää ja yhdistää Israelin kahdentoista heimon jäsenet, joista johonkin jokainen heistä kuuluu. Muut rastaliikkeen haarat kyseenalaistavat Twelwe Tribesin periaatteita, etenkin Jeesuskeskeisyyttä.

Suomen rastaliikkeen löyhä struktuuri ja sisäiset ristiriidat eivät poikkea liikkeen noin kahdeksankymmenvuotisesta historiasta. Organisoimaton, epäinstitutionaalinen ja sitä kautta avoin rakenne tarjoaa liikkumatilaa yksilöille. Tämä liikkumattila voi tarkoittaa erilaisiin tulkintoihin päätymistä, joista keskustellessa mielipide-erot kärjistyvät ja segmantaatiota tapahtuu koko ajan. Tämän hetken yksi jäseniä jakava keskustelu on elämänkaarirituaalien suunnittelu ja mahdollinen institutionalisointi. Osa rastoista hautaa ja siunaa vainajansa, vaikka sitä on perinteisesti pidetty tabuna. Kuolema saastuttaa, eli kuolemasta ja kuolleista on pysyteltävä erossa. Ruumiin nähneen raston on ajeltava pois kruununsa eli locksinsa. Tällä hetkellä on kuitenkin kasvavaa painetta yhteisten hautajaisrituaalien luomiseen ja käyttöönottoon. Se olisi kuitenkin askel kohti strukturoidumpaa, uskonnoksi luokiteltavissa olevaa järjestystä - mitä on koko ajan pyritty välttämään.

6.3 RASTALIIKKEEN KRITIIKKI

Suomen rastaliikettä (kuten kansainvälistäkin) fundamentalistiset ajattelijat kritisoivat siitä, että se on unohtanut alkuperäiset tavoitteet ja periaatteet: *orderin*, afrikkalaisuuden, panafrikkalaisen nationalismin – ja separatismia. Kohtasin kysymyksen, voiko Suomen rastaliike edes itseään rastaliikkeeksi kutsua, koska se on moderni, individualistinen ja antipoliittinen. Rastan tulisi elää puritaanisesti. Aika tai yhteiskunta eivät saisi vaikuttaa valintoihin oppia vastustavasti tai uudelleentulkitsevasti. Rastaliikkeen ei tulisi olla avoin revitalisaatiolle. Jumalan edustajana maan päällä ei voi turvautua kompromisseihin *orderin* noudattamisessa.

”Mutta siitä (1950- ja 60-luvulla alkaneesta luonnollisuuden etsinnästä) on nyt vedetty sellanen johtopäätös että että mitä tahansa ihminen itte niinku keksii ja päättää, niin se on niinku luonnollista.

Mut se ei ole niinku taas... taas niinku alkuperäsen, niinku rastarootsin mukana idea, koska siinä haettiin järjestystä, puhtautta.” (JL1-13.)

”et ”mitä nyt satun haluun tehdä niin voin tehdä”. Ei Suomen rastat kukaan pysty elään (orderin mukaan) (---) , eikä eläkään. Kaljaa menee ja tupakkaa, mä luulen, esim naiset syö e-pillereitä, kuka tietää mitä kaikkee.” (JL2-13.)

Bongo Hugh I on 1920-luvulla syntynyt rastatohtori Jamaikalta. Hän käy dialogia rastaliikkeiden kanssa, mutta ei itse lukeudu niistä minkään jäseneksi. Hänen oppinsa rastasta poikkeaa paljon siitä, mihin on totuttu. Hänen kritiikkinsä vaikutus on kuultavissa myös Suomessa. Bongo Hugh I:n luona on käynyt muutamia suomalaisia, sillä hänen luonaan on aina ovi auki potilaille ja tiedonetsijöille. Bongo Hugh I ei ole itse afrikkalaisuuden asialla, sillä rastatohtori ei

identifioitu afrikkalaiseksi tai jamaikalaiseksi. Hän ei identifioitu ihmiskuntaan lainkaan. Hän identifioituu jumalallisiin laadullisuuksiin, ja "päivien muinaisiin", jotka elivät Etiopiassa ennen ihmistä.

Bongo Hugh I:lle rasta ei tarkoita ideologian mukaista elämistä, vaan kuolemattomuutta, luonnon lukemista ja syklistä aikakäsitystä. Kulttuuri on ihmisen vihollinen ja kuolettava elementti. Mikä on kulttuurista, on eri asia kuin luonto ja luonnollisuus. Hänen sloganinsa on "*intelligence is a cancer and culture is a cannibal*". Kulttuuri luo hänen mielestään traditioita, joita noudatetaan sokeasti, tyhjinä merkityksistä. Hän ei anna mitään arvoa rituaaleille, joita hän pitää vain sosiaalisina tapahtumina.

Bongo Hugh I:n mukaan ihmisen tulisi palata luontoon. Paluumuuttoa olennaisempaa on hänen mielestään keskittyä omaan transformaatioon, eli muuttaa keho ikuisista aineksista rakennetuksi, kuolemattomaksi temppeleiksi. Kehon muuttaminen ikuisista aineksista tehdyksi vie ihmisen koko kapasiteetin, ja siihen on Jamaikalla pystynyt vain muutama henkilö, jotka Bongo Hugh I tunnustaa rastoiksi. (JL1-13; JL2-13.)

7 PALUUMUUTTOIDEOLOGIA

Pirstaloituneen rastaliikkeen eri haaroja yhdistää paluumuuttodiskurssi Afrikkaan, ensisijaisesti pyhimpään maahan eli Etiopiaan. Rastamaailmankuvan mukaan eurooppalaisten luoma järjestelmä (Babylon) on tuhoutumassa ja tulee uusi aikakausi, jolloin afrikkalaiset palaavat orjuudesta juurilleen, Siioniin. Afrikan tärkeys on olennainen osa liikettä. Se, onko paluumuutto inspiroiva ideaali vai rastan kirjaimellinen velvollisuus, vaihtelee *housen* ja henkilökohtaisten valintojen mukaan.

Kupiainen (1987) kirjoittaa hierarkkisen monipaikallisuuden ongelmasta, jota nimittää Mount Zion-ongelmaksi. Rastojen Mount Zion, Siionivuori, sijaitsee Etiopiassa eli saavuttamattomissa Babylonin vankeudesta käsin. Arkielämään syntyy muusta maailmasta eristävä välttämis- ja suosimismalli. Siinä olosuhteet ja ratkaisut koetetaan järjestää paratiisimielikuvia vastaaviksi. Mount Zion on mukana kaikissa yksilön ongelmanratkaisuissa moraalin ja etiikan peruspilarina. Mount Zion-ongelma itsessään on ikusesti ratkaisematon. Kaikki yritykset ovat korvikkeita, ja vuori jää saavuttamatta. Ongelmassa on aina kyse tietoisesta tilapäisratkaisun etsimisestä parempaa, eli Afrikkaan paluuta, odotellessa. (Kupiainen, 1987: 146.) Tästä näkökulmasta suomalainen rasta olisi kulttuurinen anomalia, kulttuurisesti väärässä paikassa synnyinmaassaan. Hänet *territorialization* kiinnittäisi kaukaiseen mantereeseen.

Profaanista tulee pyhä, kun siihen assosioidaan yhteisön kollektiivisia ajatuksia ja tunteita. Maasta tai maa-alueesta tulee pyhä, kun se saavuttaa yhteisön silmissä ainutlaatuisen, integroivan ja mielekkään merkityksen. Cicero sanoi puoli vuosisataa ennen Kristusta, että sisintämme koskettavat paikat, joissa rakastamamme ja ihaillemamme ihmiset ovat käyneet. Etiopian raamatullinen ja voitokas historia sekä

asema Haile Selassien synnyin- ja kotimaana tekivät maasta rastojen pyhän maan, uuden Siionin.

Rastoilla on myös muita pyhiä paikkoja, omakohtaisen pyhyudentunteen ja hartaudenharjoittamisen kautta syntyneitä. He eivät usko kuolemanjälkeiseen taivaaseen, mikä erottaa heidät kristillisestä yhteiskunnasta. Heillä on oma taivas- ja helvettikuvasto. Ne molemmat, eli Siion ja Babylon, löytyvät maan päältä. ”-mä uskon että kaikki tämä on tässä --- tää on tässä, niinku tää on taivas, täällä on helvetti, et tota mm... kyllähän mä oon aika varma ku kattelee tätä touhuu mihin maailma on menossa, ni mun mielestä tää on... miten välinpitämättömiä ihmiset ovat toisiansa kohtaan ja mitä maailmas tällä hetkellä tapahtuu, ni eikös tää aika helvetillistä oo? (TE-13.)

Paikka, mikä rastafareille ei ole pyhä, on Babylon. Termi on täynnä raamatullisia merkityksiä. Se on Ensimmäisen Mooseksen kirjan mukaan (I. Mooses 11:1-9) maailman ensimmäinen kaupunki aikana, jolloin maailmassa vallitsi kulttuurinen ja kielellinen homogeenisuus. Ihmiset alkoivat rakentaa taivasta tavoittelevaa tornia oman vahvuutensa ja egonsa symboliksi. Jumala hajotti tornin ja sekoitti kansat ja kieletkin. Rastaoppien mukaan torni syntyi halusta syöstä Jumala valtaistuimeltaan maailmaa hallitsemasta, ja siksi rangaistus oli sekä lingvistinen että maantieteellinen hajaannus.

Babylonin kaupungista tuli Mesopotamian kaupunki, joka myöhemmin ryösti Jerusalemin. Rooman valtakuntaa pidetään Babylonin myöhempänä inkarnaationa, koska se teki hyökkäyksiä Afrikkaan. Lisäksi myöhemmin Mussolini yritti valloittaa Etiopian.

Sosiopoliittisella tasolla Babylon tarkoittaa ideologisia ja rakenteellisia elementtejä Jamaikan sosiaalisessa systeemissä. Se tarkoittaa talouden, politiikan, uskonnon ja koulutuksen elämäntaloja, joissa kaikissa afrikkalaistaustaiset jamaikalaiset kokivat tullessa

syryjityiksi. (Edmonds, 2003: 43-46.)

Suomalaisille rastoille Babylonia ”On systeemi, yhteiskunta (poliisilaitokset, kaupungit, virastot ynm kaikki tämmöset systeemi jutut) jota Rastojen mielestä saatana tällä hetkellä aika vahvalla kädellä johtaa. Babylonia taistelee kaikkea sitä vastaan mitä Jumala on luonut.” Pahuus ei ole instituutioissa yksinomaan siksi, että ne ovat instituutioita, vaan esimerkiksi byrokraattisissa vinoutumissa ja yksilöiden oman edun tavoittelussa. ”Minulle Rasta elämä on oikeamielistä elämää, Jumalan tahtoa noudattaen. Erillaisuuden arvostamista, asioiden hoitamista rakkaudella ja rauhallisin mielin. Taistelua babylonian sortoa vastaan.” (Nettikeskustelija, Pohjolan Jalopeurat, 19.4.2005.)

Lokaatio ei sinänsä määritä, onko kyseessä Babylon vai Siion: ”nykyinen Etiopia että... se jos mikä on se Babylon, siellä niinku sortajia ja alistajii- alistajia hallinto täynnä. (---) Suomessa just tällä hetkellä, ei tää oo Babylon, se on jotain muuta mitä tapahtuu. Sellasta niinku ihmisten päässä, mikä on se mielentila mikä ohjataan ihmisiä, (---) se on niinku mentaliteetti että joku alistaa toista ja mitä siihen niinku, mitä siihen tota sitte... haluaa alistua tota tai olla alistumatta.” (HI-13.)

7.1 RASTOJEN FYYSINEN PALUUMUUTTO

”Afrikka edustaa milleaanista paratiisia, jossa pahuutta ei enää ole” (Kupiainen, 1987: 106). Perustuen Marcus Garveyn Takaisin Afrikkaan-kampanjointiin, rastat ovat aina pitäneet paluumuuttoa yhtenä tärkeimmistä dogmeistaan. Vahvimmin tavoite eli 1950- ja 60-luvuilla. Jamaikan nationalismin aikaan he eivät kokeneet, että heillä olisi toivetta olojen sosiaalisesta ja taloudellisesta parantumisesta Jamaikalla. Sen takia he pyrkivät liittymään maasta pois suuntaavaan muuttoliikkeeseen. Marcus Garvey perusti laivayhtiön 1919 paluumuuttokuljetuksia varten, mutta se meni konkurssiin seuraavalla vuosikymmenellä (mm. Kosmos, 2002: 142.)

Vuonna 1955 Haile Selassie teki maalahjoituksen kaikille muuttohaluisille mustaihoisille länsimaissa, jotka olivat tukeneet Etiopiaa Italiaa vastaan. (Edmonds, 2003: 55.) Shashamane sijaitsee 250 kilometriä etelään Addis Abebasta. Se on nykyisin turistikohde, jota osa rastoista kritisoi liiasta kapitalismista ja kaupallistumisesta. Rastojen yritykset kotiutua sinne 1950-luvulla eivät sujuneet helposti. Jamaikalla marginalisoidut rastat eivät Luvatussa Maassa sopeutuneetkaan. He kohtasivat myös Etiopiassa syrjintää. On ironista, kuinka omaa maataan ja kansaansa etsineet olivat päämäärässään yhtä vieroksuttuja kuin diasporassa. Moni muutti pois, osa jopa takaisin Jamaikalle. Etiopiassa heidän uskonsa ja tapansa erottivat heidät paikallisista. Heidä pidettiin outoina, esimerkiksi ruokavalion perusteella. Jamaikalaiset eivät myöskään oppineet etiopialaista käytösetikettiä tervehdystapoineen. Siksi he kohtasivat ennakkoluuloja ja saivat maineen ”väkivaltaisina rastamiehinä”. (Lake, 1998: 69.)

Ghanassakaan paluumuuttajat eivät ole sopeutuneet helpolla. Ghanalaiset pitävät outona, että joku voi jättää rikkaan kotimaansa ja

muuttaa kehitysmaahan, josta he itse haluaisivat pois. Länteen jo muuttaneiden ghanalaisten odotetaan palaavan takaisin vain vierailulle, ei enää asumaan. Nämä ristiriitaiset asenteet ovat aiheuttaneet ristiriitoja ja vaikeuttaneet vuorovaikutusta. (White, 2010: 315.)

Mielenkiintoisia kulttuurisia eroja esiintyy. Tuomas Äystö viittaa pro gradussaan Van Dijkin tutkimuksiin (1998). Moni Hollannin surinamelaistaustainen nuori kuuluu tavalla tai toisella rasta-liikkeeseen, mutta kaipaa Afrikan sijaan takaisin Surinamelle. Surinam oli ennen Hollannin siirtokunta. Se edustaa nyt Hollannin surinamelaisrastojen Uutta (tai Uusinta) Siionia. Toisen esimerkin Äystö tarjoaa Japanista viittaamalla japanilaisia rastoja tutkineeseen Marvin D. Sterlingiin (2010). Sterling huomasi, että Japanin rastoilla on tapana tutkia kirjallisuutta, jossa japanilaiset linkitetään muinaisiin israelilaisiin. (Äystö, 2012: 44-45.) Rastaliikkeeseen kuuluu vahva identifioituminen raamatullisiin kertomuksiin. Eri etnisistä taustoista tulevat rastat kokevat olevansa juutalaisten jälkeläisiä ja/tai nasiireja, Jumalan sotureita.

7.2 LÄHDÖN ESTEET

”Mä oon silleen puolitosissaan heittäny (---) että muutan kuuskymppisenä Etiopiaan (TE-13).” Miksi suomalaiset rastat eivät muuta, tai ovat siirtäneet muuttoaiheet kauas tulevaisuuteen? Moni korosti, että ei ole vielä valmis. Joko henkinen kehitys oli kesken, tai perheen sen hetkinen tilanne ei ollut suotuisa. Lisäksi Etiopian valtiolla on huono maine. Etiopia on tällä hetkellä köyhä ja turvaton

maa, jolla on sisä- ja ulkopoliittisia konflikteja. Moni haaveilee pyhiinvaellusmatkasta Etiopiaan, eikä paluumuutosta.

Moni suomalainen rasta vetosi Haile Selassien puheeseen. Haile Selassie vieraili Jamaikalla vuonna 1966 ja piti puheen, jossa hänen kerrotaan antaneen sikäläisten rastojen ymmärtää, että heidän tulisi vapauttaa itsensä Jamaikalla ennen paluumuuttoa Afrikkaan (Barrett, 1988: 172). Selassien käsky rakentaa Jamaika ensin tulkitaan joko niin, että rakentakaa Suomi ensin, tai, että rakentakaa itsenne ensin. Suomi koetaan keskeneräiseksi yhteiskunnaksi, jossa on vielä paljon epäkohtia. Babylonin pahuus ja sorto ovat läsnä. Itsen rakentamisella tarkoitetaan tässä kontekstissa henkistä kehittymistä ja pyrkimystä kohti jumalan mielen mukaista ja puhdasta elämää. Myös muualla länsimaisten rastojen parissa elinolojen kohentaminen ja tästä kumpuava poliittinen, jopa sotilaallinen siipi, ovat ottaneet tilaa fanaattisimmalta paluumuuttopuheelta (Savishinsky, 1994c: 266).

”mä oon suhteellisen niinku contence living here tai tyytyväinen että ei niin kauheesti oo tarvetta niinku lähtee hämmentämään tai tökkimään sitä ampiaispesää, et tulee se Babylon nyt kohta vai heti. (---) Kyl mä aika tyytyväinen tässä tällee oon että... Asioita vois tietysti aina muuttaa mutta mä en ainakaan tiedä mitään fyysistä lokaatiota, tai että se pelkkä paikan vaihto muuttais mitään asioita. Ihmisillä on ongelmii, ongelmat ne seuraa sua perässä muutat sä minne tahansa, koska yleensä ne on aika pitkälti kuitenkin myös itse aiheutettuja.” (HI-13.)

7.3 LUVATTU MAA – MIELENTILA?

Monille nykypäivän rastoille paluumuutto on enemmän mieltä ylentävä puheenaihe kuin todellisuutta. Valtaosa Jamaikankin rastoista on keskittynyt luomaan kotinsa Jamaikalle eikä muuttamaan pois. Jotkut mieltävät Jamaikan kuuluvaksi Afrikkaan, koska heillä sen afrokaribialaisina asukkaina on afrikkalainen identiteetti. (Lake, 1998: 67.)

Tulkintaerot kulmineituvat kiistassa metafysiikan määrässä. Osalle paluu riittää hengellisellä tasolla mielletyksi inspiraation lähteeksi (Kupiainen, 1987: 108). Osalle nykypäivän rastafareista paluumuutto on maantieteellinen exodus, eli paluu diasporasta Luvattuun maahan. Terminologia on pitkälti juutalaista lainaa.

Yhä suuremmalle osalle paluumuutto on kuitenkin symbolinen, eli fyysisestä sijainnista huolimatta he pyrkivät löytämään oman Afrikkansa. ”Afrikka” symboloi luonnonmukaisuutta ja oikeudenmukaisuutta, eli rasta-ajattelun mukaan paratiisillista tilaa (Ringvee, 2001: 168.) Tärkeä elementti kaikkien rastafarien elämässä on *ital livity*, jonka noudattaminen on ensisijainen edellytys Afrikan, eli taivaallisen elämän, saavuttamiseen. Afrikkalaisiksi arvoiksi mielletään esimerkiksi yhteisöllisyys, luonnonläheisyys ja moraalisuus. Jos Afrikkaa ajattelee metaforana, Afrikan voi rakentaa sisälleen. Tällainen oikean tien löytäminen mielletään paluuksi juurille ja täten vastaavan arvoiseksi elämänmuutokseksi kuin mantereen vaihtaminen.

Viittaan luvussa 8 siihen, kuinka tansanialaiset rastat kokevat Tansanian Siionikseen. Kilimanjaro ei representoi Siionon vuorta, vaan se on Siionin vuori. Rastaliike koetaan vahvasti tansanialaiseksi, maan historiaan ja arvomaailmaan perustuvana. Tällainen paikallisen

tulkinnan taso on myös Suomen rastaliikkeessä. Sen ”suo, kuokka ja Jussi”-ideaali tulee suomalaisten omasta historiasta sisukkaana agraariyhteiskuntana. Suomeen vasta 1980-luvulla juurtumisen alkuun päässyt liike nähdään suomalaisuuden ideaalin modernille, mutta luontevalle jatkumolle. Rastaliikkeen normisto on saanut suomalaisen tulkinnan kautta lokaalin muodon. Raamatullisia kertomuksia ei ole samalla tavalla paikallistettu Suomeen. Afrikka paikallistuu Suomeen verbaalisella tasolla, metaforana. Afrikka tai Uusi Siion metaforana on rinnastettavissa siihen, kun evankelis-luterilainen suomalainen kuvailee euforisessa olotilassa ”olevansa taivaassa”. Koska Afrikka assosioituu rastafareilla pyhään, oikeaan ja puhtaaseen elämäntapaan, sen saavututtuaan voi symbolisesti elää Afrikassa, vaikka fyysinen lokaatio olisi Suomessa.

Eräs informanttini käymässämme sähköpostikeskustelussa argumentoi seuraavasti: *"tiedostan valkoiset sukujuureni hyvinkin mutta tietoisuuteeni ei pysähdy niihin eikä suomalaisuuteen vaan menee paljon paljon syvemmälle aina ihmiskunnan alkuun asti. (---) Paluumuuttoon liittyen taas pitää heittää ilmoille myös sellainen pointti että esimerkiksi Jamaikallakin asuu monia rastafari vanhimpia, jotka ovat paluumuuttaneet, eivät Etiopiaan vaan vuorille tai viidakkoon löytäen oman Siioninsa sieltä. Joten myöskään ajatus siitä että paluumuutto suuntautuisikin jonnekin muualle kuin Etiopiaan ei ole liikkeen piirissä aivan uusi."* (TE-13.)

7.4 UUSIN SIION

Oletin ennen haastatteluihin perehtymistä, että suomalaisetkin rastat olisivat kokeneet tiettyjä diasporisia tunteita ja Mount Zion-ongelmia Babylonissa asuessaan. Tuoman Äystön gradu paljasti, että itse asiassa moni heistä on hyvin suomimyönteinen, jopa kansallisromanttinen. Samaa vahvistivat minun haastattelutulokseni. Babylon ympäröi heitä, mutta omaan elämään ja kotiin on mahdollista rakentaa siionmainen turvasatama.

Ulko-oven sulkeuduttua Babylon jää taa: ”Että siinä mielessä kyl mä koen kuitenkin että Suomessa on paljo sellasia asioita mitkä mun mielestä on osa... osa tällasta niinku Babylon-järjestelmää että tota... Tää on kuitenkin aikamoinen lintukoto. Plus että tääl on kuitenkin hyvinki – ottaen tietysti huomioon suhteet ja missä päin Suomee, ei nyt tietysti Helsingin keskustassa oo kovin välttämättä mahdollista - tääl on kuitenkin luonto, tääl o kaikki mahdollisuudet pystyä toimiin täysin itsevarasesti ja... ja tiettyyn pisteeseen saakka... tai vaikka vaihtotaloudella ja näin pois päin.

Niinku ei - ei se fyysinen lokaatio ei oo mun mielestä se - se edellytys sille että asutaan Babylonissa. Just tässä tullaan myös siihen Selassien sanomaan, että ”build Jamaica first” - build Finland first - tavallaan niinku että me voidaan niillä omilla asioilla vaikuttaa siihen et... tilanteeseen ja... Mut kumminki sillee, et siinä mielessä tyytyväine ku mä tuun kotia ja laitan oven kiinni, ni se Babylon on sit siellä oven ulkopuolella. Se on – siit on hyvä lähtee laajentamaan, eikä mulla oo kiire sen suhteen.” (HI-13.)

”Onhan se tosiasia, vaikka ihmiskunta on Etiopiasta lähteny ja näin niinku jumala on Etiopiasta ja näin, mustaa kulttuuria, afrikkalaisuus on hirveen vahvasti läsnä, niin silti mä oon kuitenkin suomalainen. Et

mun sukujuuret on Karjalaa, tulee tuolta pitkältä tiekkö silllee, et ei sitä voi häivyttää mihinkään, eikä pidäkkää mun mielestä. Niinku Marcus Mosiah Garvey sano: pitää tuntee juurensa: "A people without knowledge of their past history, origin and culture is like a tree without roots". (TE-13.)

Suomalaisille rastoille paluumuutto on muutto Suomessa omakotitaloon tai maatilalle, jossa voisi elää mahdollisimman omavaraisesti. ”Oma tupa, oma lupa” on kannustin. Luonnonmukainen ja luonnonläheinen elämä omassa talossa on suomalaisen rastian Uusin Siion - tai Uuden Maailman Uusin Afrikka.

Tässä kohden selvennän työni otsikkoa ”Uusi, uudempi, uusin Siion”. Siion on hepreaa, ja sillä viitataan Israeliin ja sen pääkaupunkiin Jerusalemiin. Nimi tulee alunperin Jerusalemin liepeillä olevasta Siioninvuoresta. Sionismi oli juutalaisten poliittinen liike oman valtion saamiseksi. Uusi Siion on kaikille rastoille Afrikka ja erityisesti Etiopia. Uusimmalla Siionilla tarkoitan työssäni symbolista paluumuuttoa, eli mentaalisen transformaation lopputulosta: mielentilaa jonka metaforana on Afrikka eli Uusi Siion.

Koska Uusi Siion on positiivimuoto, seuraavan pitäisi olla komparatiivi eli Uudempi Siion. Päädyin käyttämään kuitenkin suoraan superlatiivia eli Uusinta Siionia, koska tällä hetkellä ei Suomen kontekstissa ole painetta muodostaa vielä yhtä uutta siionkäsitystä. Kuten jamaikalaisten Uuden Maailman Uusi Afrikka on Jamaika, suomalaisten Uuden Maailman Uusin Siion löytyy Suomesta. Sillä tarkoitan lähes joka rastian unelmaa maatalosta. Uusin Siion on uusvanhaa suomalaista agraarielämää.

8 RASTA IN AN AFRICAN WAY

Tässä luvussa esittelen vertailun vuoksi muutamia Afrikan maita, joissa rastaliike toimii, tosin marginaalissa. Vaikka Afrikan eri maissa on paljon fundamentalistisia rastakirkkoja, ne eivät vielä näyttele suurta roolia afrikkalaisissa yhteiskunnissa. Savishinsky on tutkinut Länsi-Afrikan maita, joista tässä viitataan Ghanaan, Senegaliin ja Gambiaan. Gambiassa asuin itse kesällä vuonna 2006, mikä oli samalla ensi kosketukseni rastamaailmaan. Kuten niin monelle nuorelle, gambialaisillekin ”rasta” tarkoitti lähinnä tyyliisuuntaa ja letkeää elämäntapaa.

Afrikkalainen rastafarilaisuus on synkretistä ja sääntövapaampaa kuin jamaikalainen. Esimerkiksi Senegalilaiset *dreadit* lukevat harvoin Raamattua eivätkä hyväksy Haile Selassien jumaluutta. Afrikassa tyypillinen korruptoitunut ja despoottinen politiikka ei aina sovi tukemaan uskoa jonkun hallitsijan pyhyyteen ja jumaluuteen. Näin on etenkin Etiopiassa, koska Haile Selassieta pidetään vastuullisena 1970-luvun nälänhädästä. Länsiafrikkalaiset rastat uskovat oman paremman elämänsä, eli omanlaisensa Siionin, löytyvän länsimaista. Ortodoksisimmat ja omistautuneimmat rastat kuuluvat yleensä jamaikalaisperäisiin yhteisöihin. (Savishinsky, 1994a: 31-32 & 41-42.)

Tansaniassa vietin alkuvuoden 2012, jolloin ensi kertaa tapasin niin sanotusti tunnustuksellisia rastoja. Jukka Huusko tutki pro gradu-työssään (2005) rastaliikettä Dar es Salaamin katunuorien parissa. He olivat pääsääntöisesti nuoria maaseudulta muuttaneita miehiä, jotka työskentelivät kauppiaina ja käsityöläisinä epävirallisella sektorilla. Selvä vähemmistö Huuskon haastattelemista nuorista oli tunnustuksellisia rastafareja, jotka kävivät nyabinghien *gathering*-rituaaleissa.

Nämä nuoret rastamiehet sekä Gambiassa että Tansaniassa ovat yhteiskunnallisesti marginalisoituja. Kaduilla nuoret ovat järjestäytyneet itseään ja toisiaan auttaakseen, etnisistä ja uskonnollisista taustoista riippumatta. He ovat irrotettuja kylä- ja sukulaisuussuhteistaan. Perinteisesti tärkeät heimo- ja sukulaisuusrakenteet eivät enää merkitse. Kaduilla ja rannoilla he elävät laittomin keinoin alituisessa epävarmuudessa. Rastaliikkeellä on tansanialaisessa yhteiskunnassa huono maine ja sosiaalisesti heikko asema. (Huusko, 2005: 28.)

Tansania on kollektiivinen yhteiskunta, missä on holistinen maailmankuva. Ihminen voi jopa sairastua, jos toimii vastoin kulttuuriaan eli rikkoo yhteisön normeja. Tämä tarkoittaa muun muassa tottelemattomuutta, seksuaalitabujen rikkomista, herjaavaa kielenkäyttöä sekä perhettä koskevien velvollisuuksien laiminlyöntiä. *Baridi* (swahilia, suomeksi ”kylmä”) on kulttuurinen oireyhtymä, joka heikentää potilaan selviytymismahdollisuuksia elinympäristössään. Siihen liittyy palelemisen lisäksi esimerkiksi ruokahaluttomuus, seksuaalinen kyvyttömyys ja mielenhäiriöt. (Juntunen, 2006: 309-313.)

Yhteiskunnan ulkopuolelle astuminen eli rastoihin liittyminen voi merkitä eroa kaikkeen entiseen. Hänestä voi tulla oman lähipiirinsä vierastama. Uusi yhteisö löytyy katujen uusiyhteisöissä, rastaporukoissa. Perinteinen lojaalisuuden ja moraalin kuvasto toisintuu niissä. Yhteisöllisyys on afrikkalaisten kulttuurien avainsana. Kuten afrikkalainen sananlasku sanoo, veljettömän selkä on paljas.

Huusko näkee rastaliikkeen milleniaarisena uskontona ja vastakulttuurina. Hän tulkitsee sen marginaalisen statuksen pysyvyyttä tavoittelevana liminaalitulana ja kommunitaksena, eli antirakenteena: olosuhteena, jossa on statuksettomuus ja sisäinen tasa-arvoisuus. Tuottaakseen ja ilmentääkseen tätä tilaa nuoret käyttävät

rastasymboliikkaa ja -ideoita, eli ideologiaa, retoriikkaa ja tyylikelemettejä, ”jotka korostavat yhteisön jäsenten yhteistä alkuperää, homogeenisyyttä ja jopa anonyymisyyttä” (Huusko, 2005: 28). Representaatio ei kuitenkaan ole pelkkää imitointia, vaan siihen liittyy sosiaalis-poliittinen puoli. Katunuorille paluumuuttoideologiaa ja afrikanismia tärkeämpää on heille konkreettisempi sanoma: ”populaarit moraalis-eettiset arvot köyhän miehen oikeuksien puolustajina”.

”Rasta” on termi, joka näille nuorille ilmentää kunnioitusta herättävää ja oikeamielistä käyttäytymistä. Siihen liittyvät vapaus, veljeys ja tasa-arvo. (Näitä ominaisuuksia painottivat myös suomalaiset rastaveljet.) Rastana oleminen on työtä, oli swahilinkielinen rastasanonta, *urasta ni kazi*. (Huusko, 2005: 36 & 45 & 70.) Rastan on jatkuvasti tuotettava ja toisinnettava näitä sosiaalisia ominaisuuksia ja käytösnormeja, jotta voi säilyttää statuksensa.

Savishinsky kirjoittaa senegambialaisia Baye Faal-muslimirastoja koskevassa artikkelissaan, että ”rastalla” viitataan paitsi toisiin Baye Faal-rastoihin myös yksilöihin, joiden rehellisyys, henkisyys ja kyky kuluttaa suuria määriä kannabista ylittää tavallisen ihmisen rajat. ”Olla rasta” tarkoittaa heille ”olla Baye-faal”, afrikkalaista tapaa olla rasta (*”I am a Baye-faal, that’s a Rasta in an African way”*) (Savishinsky, 1994b: 216-217.)

Rastojen keskuudessa ”rasta” assosioidaan kaikkeen hyvään ja oikeaan, mutta afrikkalaisissa yhteiskunnissa se on monesti hyvin negatiivinen termi. Epäsiistiksi mielletty ulkoasu ja marihuanan käyttö assosioidaan monissa Afrikan maissa jopa mielenterveysongelmiin, myös Tansaniassa ja esimerkiksi Ghanassa (White, 2010: 312).

Savishinsky toteaa, että Länsi-Afrikassa sanalla ”rasta” ei-rastojen keskuudessa viitataan kapinoiviin ja länsiorientoituneisiin nuoriin.

Sillä on perustelunsa, koska Länsi-Afrikassa rastat ovat yleensä avoimempia muutoksille ja globaaleille virtauksille kuin ei-rastat. Paradoksaali puoli on siinä, että traditionaalista afrikkalaisesta kulttuurista vieraantuneina he ovat kiinnostuneet kuulumaan anti-neokoloniaaliseen liikkeeseen. Tämä liike on länsivastainen ja yrittää tarjota paluun autenttiseen afrikkalaiseen elämään. Tässä se tosin epäonnistuu, koska se torjuu keskeisiä elementtejä afrikkalaisesta uskosta ja tarjoaa sijaan juutalais-kristillisiä uskomusjärjestelmiä sekä transnationaaleja populaarikulttuurin ilmaisuja. (Savishinsky, 1994c: 270-271.)

Rastan elämän eläminen johtaa Siioniin: hyvään ja harmoniseen elämään, ykseyteen, rauhaan ja rakkauteen. Tansania on tansanialaisten rastojen Siion, mutta maassa on ihmisiä ja paikkoja, jotka edustavat paha eli Babylonia. Babylon on segregoiva järjestelmä. Sitä edustaa korruptoitunut hallinto ja sen legitimoidut auktoriteetit. Huusko mainitsee rastamytologialle tärkeiden raamatullisten kertomusten paikallistamisen: Kilimanjaroa kutsuttiin Siionin vuoreksi ja Ngorongoron kraateria Nooan arkin seisautumispaikaksi vedenpaisumuksen jälkeen. Tansanialaisten rastojen kertomusten mukaan Kilimanjarolle myös haudattiin Saaban kuningatar ja hänen poikansa Menelik I. Haile Selassienkin kerrottiin tehneen pyhiinvaelluksia vuorelle. (Huusko, 2005: 71-72 & 103 & 129.)

8.1 TRADITIONAALIN RENESANSSI

Huusko vetää gradussaan esiin akateemisen keskustelun traditionaalisen ja modernin paradoksaalisesta vastakkainasettelusta (2005: 17-18). Erityisesti Afrikan mantereelta on tarjolla esimerkkejä siitä, kuinka traditionaaliseksi käsitetty noituus voi kokea ”renesanssin” modernin läpitunkemassa yhteisössä. Jotkut antropologit ovat selittäneet modernisaation jatkuvaksi vuorovaikutukseksi lokaalin ja globaalin välillä, jolloin sekä moderni että traditionaalinen ovat muutostilassa. Globaali saa tässä aina paikallisen merkityksen, eli globalisoituu.

Huusko esittää johtopäätöksen, että koko moderni/traditionaalinen-vastakkainasettelu on etnosentrinen ja kestämaton. Dar es Salaamin kaduilla globaali rastaliike mielletään vahvasti paikalliseksi, heidän traditioistaan ja historiastaan lähtöisin olevaksi. Heidän lähiympäristönsä paikat eivät vain representoi rastamytologiaa, vaan ovat sitä.

Toisaalta voi olla, että modernisaatio aiheuttaa tiettyä painetta yhteisössä etsiä juuriaan ja omaperäisiä toimintamallejaan. Noituuden renesanssia voi mielestäni verrata esimerkiksi ympärileikkausten lisääntyneeseen suosioon. Esimerkiksi Liberiassa tyttöjen ympärileikkaus oli jo traditiona kuitumassa, kunnes tavasta alettiin sisällissodan jälkeisenä jälleenrakentamisen aikana etsiä omaa autenttista menneisyyttä. Kulttuurirelativistisesta näkökulmasta katsoen oma alueellinen ja etninen historia traditioineen voi ”maadoittaa”, eli antaa selvemmän käsityksen itsestä ja sijoittumisesta ympäristöön, paremmin kuin globaalit viitekehykset. Nähdäkseni moderni vaatii traditionaalinen nousua vastakohtakseen ja vertailupohjaksi. ”Modernin” esiintyminen edellyttää ”traditionaalisen” olemassaoloa.

Hallia lainaten, globalisaatio saattaa johtaa joko uusien identiteettien syntyyn tai vanhojen, paikallisten identiteettien vahvistumiseen. Paikallisen identiteetin tietoiseen voimaannuttamiseen johtaa uhkaksi noussut vieraan kulttuurin läsnäolo. (Hall, 1999: 68.) Kulttuuri ei revitalisaation jälkeen välttämättä muistuta alkuperäistä, koska sosiaalinen järjestys ja arvomaailma muuttuu koko ajan. Vanhaa kulttuuria ei voida uudelleen luoda tai ”palauttaa” enää samanlaisena. Viittaa Erikseniin: ”Revitalisaatioliikkeet ovat traditionaalisia siinä mielessä, että ne yrittävät tehdä perinteestä merkityksellisen kulttuurisessa yhteydessä, joka ei sinänsä ole tradionaalinen vaan moderni.” (Eriksen, 2004: 373).

8.2 PALUUMUUTTO TANSANIAAN

Tansanian ensimmäinen presidentti Julius Nyerere oli ennen maan itsenäistymistä vahvasti mukana panaafrikkalaisessa liikkeessä. Maan itsenäistyttyä 1961 Nyerere loi ujamaa-Tansanian, afrikkalaisen sosialistisen valtion. Vuonna 1976 ja 1987 Jamaikan-vierailujensa aikana presidentti kertoi kaikkien halukkaiden paluumuuttajien olevan tervetulleita Tansaniaan. Hän saavutti rastaliikkeessä jonkinasteisen profeettallisen aseman, ja monet uskovat hänen olleen rasta itsekin, vaikka Nyerere roomalaiskatolisena ei rastaoppeja hyväksynyt.

Vuonna 1986 rastafareille lahjoitettiin maata Länsi-Tansaniasta. Samoin kuin Etiopiassa, sopeutuminen paikalliseen yhteiskuntaan aiheutti molemminpuolisia ongelmia kulttuurien erilaisuuden vuoksi. Huuskon kenttätyössä selvisi, että Tansania on tänä päivänä yksi keskeisimmistä paluumuuttokohteista jamaikalaisilla rastoille.

Tarkkoja määriä ei ole saatavissa, mutta Huusko epäilee puhuttavan enintään muutamista sadoista paluumuuttajista. Hän myös tapasi Etiopian Shashamanesta Tansaniaan muuttaneen jamaikalaisentyisen raston. Huuskon haastatteluista käy ilmi, että rastat omistaisivat yli 500 hehtaaria maata Tansaniassa. Lisäksi heillä on oma kansalaisjärjestö, Kummuta, johon kuului vuonna 2000-luvun alussa yli 20 000 jäsentä. (Huusko, 2005: 107-114.)

9 YHTEENVETO JA LOPPUPÄÄTELMÄT

Tutkimuskohteeni oli suomalaisten rastojen etiopianismi ja afrosentrisyys sekä siihen liittyvä paluumuutto-ideologia. Tutkimuskysymykseni oli, miten he käsittävät ja arvottavat paluumuuton tämän päivän Suomen kontekstissa. Tärkeässä osassa tutkimuksessa oli pyhän paikan käsite. Paikka tuli ymmärretyksi tässä yhteydessä laajempaan asiana kuin pelkästään spatiaalisena. Rastoille maantieteellisenkään lokaation ei tarvitse olla fyysinen tai materiaan sidottu. Se voi olla liikuteltavissa symbolisella tasolla tai se voi olla metafora olotilalle.

Lähdin tutkimukseen siinä luulossa, että Suomen rastat ovat kulttuurisesti väärässä paikassa (*cultural displacement*), mutta haastatteludata tuotti toisen tuloksen. Suomen rastat ovat luoneet toisen todellisuuden, eli luomani käsitteen mukaan Uusimman Siionin tänne keskelle halveksimaansa Babylonia. Uusin Siion tai Mielen Siion saadaan läsnäolevaksi oikeilla elämäntavoilla ja -valinnoilla. Siksi fyysinen muutto Afrikan Luvattuun Maahan on valinnainen eikä pakollinen tavoite. Uusin Siion löytyy maallemuutosta Suomessa.

Suomella on siis potentiaalia olla pyhä maa, ainakin paikoitellen. Suomi vertautuu Afrikkaan ja suomalaisuus rastaliikkeen *root man-*ideologiaan.

Identiteettiä käsittelevissä luvuissa käytin tukena Stuart Hallia ja Arjun Appaduraita. Kansallisesta identiteetistä puhuminen on metaforista. Kansakunta on kulttuurinen representaatiojärjestelmä ja symbolinen yhteisö. Jokainen kansalaisuus on sopimuksenvarainen määre. Se on sitä, mitä sen on kuviteltu olevan. Idea kansakunnasta on representoitu kansallisessa kulttuurissa. Suomalaisuutta ei ole olemassa. ”Suomalaisuus” liittyy määrättyihin asioihin, ilmiöihin tai henkilöihin. Suomen kansakunta kuten mikä tahansa yhteisö on olemassa vain, jos sen olemassaolo pystytään kuvittelemaan. Kokonaisuutena ei voida havainnoida suoraan suomalaisuutta eikä monikansallista rastaliikettä. (Eriksen, 2004: 359.)

Eurooppalaiset ja afrikkalaistaustaiset rastat eivät jaa samoja etnisiä tai historiallisia juuria. Heidän samaistumisensa juontaa johonkin tietoisesti rakennettuun. Länsimaalaisen minäkuvan mukaan on mahdollista omata eri identiteettejä ja statuksia samanaikaisesti: profiloitua ja samaistua yht'aikaa tai kontekstuaalisesti eri viiteryhmiin. Rastaksi identifioituminen on yksi sosiaalinen representaatio, mikä on yhtä tosi kuin henkilön kansalaisuus tai sukupuoli.

Voidaan siis sanoa, että ihminen asuttaa tiettyä kansallista identiteettiä. Rasta asuttaa Suomea, mutta hänen kansallinen identiteettinsä voi ensisijaisesti olla maailmanlaajuisen rastayhteisön identiteetti. Hän voi upottaa individualisminsa ja kansallisen identiteettinsä osaksi globaalia panafrikkalaista yhteisöä, kuten Huusko viittaa Savishinskyn tutkimuksiin länsiafrikkalaisten rastanuorten parissa (Huusko, 2005: 24). Rasta voi myös omaksua globaalin rastaidentiteetin, mutta paikallisen tulkinnan tasolla sitoa sen

vahvasti suomalaisiin juuriin ja patrioottiseen ajattelutapaan. Tästä on olemassa esimerkkejä kumpaankin suuntaan. Suomen rastat pääsääntöisesti kuitenkin arvostavat suomalaisuutta ja kunnioittavat suomalaisia juuriaan, mutta inspiraation ja identiteetin pohjan hakeminen sieltä ei automaattisesti tarkoita samaistumista suomalaiseen yhteiskuntaan.

Tämä pyhyiden suhde paikkaan on mielenkiintoinen ja vaikeaselkoinen aihe. Käsittelin diskurssia siitä, että maisema tai paikka syntyy vasta ihmisen kokemuksen kautta eikä ole olemassa autonomisena tekijänä. Pyhä objekti on pyhä, koska siihen liitetään kollektiivisia merkityksiä ja tunteita. Emil Durkheimin mukaan yhteisö siirtää itsensä pyhiksi kategorisoituihin asioihin ja idealisoi itsensä niissä. Durkheimin, Victor Turnerin ja Mary Douglasin yhteinen lähtökohta on, että ”pyhä” ei ole itsenäinen kohde vaan suhde. Maa-alue ”pyhittyy” kun se saavuttaa yhteisön silmissä jostain syystä uniikin ja integroivan merkityksen. Pyhä on rajaava kategoria, joka erotetaan rituaaleilla ja symbolisella käyttäytymisellä. Rituaalit todentavat, että arvokategorioiden rajat ovat osa jäsentensä eksistenssiä, eivätkä abstraktioita. ”Pyhä” on raja, jonka merkitys perustuu siihen, että se on erotettu yhteisön toimesta omaksi ontologiseksi ajaksi ja tilaksi. Siitä kumpuavat myytit ja symbolit sekä muut liminaalisuuden representaatiot. Pyhä rakentuu ruumiillisuuden ja territoriaalisuuden tietorakenteiden varaan.

Etiopia oli ainoa pyhä ensimmäisille rastoille, koska Haile Selassie syntyi ja eli maallisen elämänsä siellä. Tansanian rastafarit ovat lokalisoineet tämän liikkeen ideat. Heille esimerkiksi Kilimanjaro on Siionin vuori. Se ei siis vain representoi sitä. Tansania on heidän pyhä maansa, minne Saban kuningatar on haudattu. Uudemman ajan rastafarit ovat löytäneet tavan rakentaa Siion luokseen mielen rauhan ja elämänvalintojen kautta. Täten esimerkiksi sänky, rukoilun ja mietiskelyn paikka, voi olla mielletty omakohtaisesti pyhimmäksi

paikaksi. Jos paluumuutto konkretisoituu, se yhä useammin suunnataan suomalaiselle maaseudulle. Uusin Siion odottaa suomalaisten esi-isien mailla: Suomen kulttuurihistorian pyhittämällä seudulla, suomalaista perintöä ja luontoa kunnioittavaa elämää eläen Rastafarin suojeluksessa.

10 LÄHDELUETTELO

HAASTATTELUT:

- HI-13 mies s. 1976
- EO-13 nainen s. 1951
- TE-13 mies s. 1984
- JL1-13 mies
- JL2-13 nainen

10.1 KIRJALLISET LÄHTEET

Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt: nationalismin leviämisen ja alkuperän tarkastelua*. Suom. Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino.

Anttila, Jorma (1993) Käsitukset suomalaisuudesta – traditionaalisuus ja modernisuus. Teoksessa Teppo Korhonen (toim.) *Mitä on suomalaisuus* (s. 108-134). Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.

Anttonen, Veikko (1996) *Ihmisen ja Maan Rajat - ”Pyhä” Kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Anttonen, Veikko (1993) Pysy Suomessa Pyhänä – Onko Suomi uskonto? Teoksessa Teppo Korhonen (toim.): *Mitä on suomalaisuus* (s. 33-67). Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.

Appadurai, Arjun (1997) *Modernity at Large – Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press.

Barrett, Leonard E. (1977) *Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance*. Boston: Beacon Press.

Chisholm, Clinton (1998) The Rasta-Selassie-Ethiopian Connections. Teoksessa Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer ja Adrian Anthony McFarlane (toim.): *Chanting Down Babylon* (s. 166-177). Philadelphia: Temple University Press.

Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara: ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom: Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.

Edmonds, Ennis Barrington (2003) *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*. Oxford: Oxford University Press.

Eriksen, Thomas Hylland (2004) *Toista Maata? Johdatus Antropologiaan*. Suom. Maarit Forde ja Anna-Maria Tapaninen. Helsinki: Gaudeamus.

Gardberg, Carl Jacob (2002) *Santiago de Compostela – Matka apostoli Jaakobin haudalle*. Suom. Irma Savolainen. Schildts kustannus oy.

Halinen, Petri; Immonen, Visa; Lavento, Mika; Mikkola, Terhi; Siiriäinen, Ari; Uino, Pirjo (2008) *Johdatus Arkeologiaan*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.

Hall, Stuart (1999) *Identiteetti* Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

Hutton, Clinton ja Murrell, Nathaniel Samuel (1998) *Rasta's Psychology of Blackness, Resistance, and Somebodiness*. Teoksessa Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer ja Adrian Anthony McFarlane (toim.): *Chanting Down Babylon* (s. 36-54). Philadelphia: Temple University Press.

Häyrynen, Maunu (2004) *Maisemantutkijan kotiseutu*. Teoksessa Päivi Granö, Jaakko Suominen ja Outi Tuomi-Nikula (toim.): *Koti – kaiho, paikka ja muutos* (s. 55-68). Pori: Turun yliopisto.

Kaartinen, Marjo (2004) *Neekerikammo – kirjoituksia vieraan pelosta*. Turku: k&h, Turun yliopisto.

Kosmos, Kari (2002) *Natty Congo Bongo: juurijuttuja Jamaikalta*. Helsinki: Like.

Kupiainen, Jari (1987) Dread inna de Babylon – reggae ja rasta-liike Jamaikalla ja Englannissa. Teoksessa Stig Söderholm (toim.): *Näkökulmia rock-kulttuuriin* (s. 100-146). Helsinki: Otava.

Juntunen, Anitta (2006) Baridi-oireyhtymä sosiokulttuurisessa kontekstissaan tansanialaisessa Ilembulan kylässä. *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti*, Nro. 43, s. 309-319.

Lake, Obiagele (1998) *RastafarI Women: Subordination in the Midst of Liberation Theology*. Durham: Carolina Academic Press.

Malkki, Liisa (2012) *Kulttuuri, paikka ja muuttoliike*. Toim. Laura Huttunen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Morris, Brian (2006) *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press.

Otavan Iso Fokus (1973) Osa 5, Mo-Qv. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Petrisalo, Katriina (2004) Koti ja matkailu. Kodista pois - ja takaisin kotiin. Teoksessa Päivi Granö, Jaakko Suominen ja Outi Tuomi-Nikula (toim.): *Koti – kaiho, paikka ja muutos* (s. 69-78). Pori: Turun yliopisto.

Phillips, Joan L. (2003) Barbadosen rantapojat: postkolonialistisia yrittäjiä. Teoksessa Susanne Thorbek ja Bandana Pattanaik (toim.): *Rajat ylittävä prostituutio* (s. 71-89). Helsinki: Like.

Raamattu (2008) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja

Ringvee, Ringo (2001) Rastafari: Kingstonin slummeista internettiin. Teoksessa Jussi Niemelä (toim.): *Vanhat jumalat – uudet tulkinnat. Näköaloja uusiin uskontoihin Suomessa.* (s. 161-178.) Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotieteen laitos.

Rollins, Leslie (1998) Ethiopia, African Americans, and African-Consciousness: The Effect of Ethiopian and African-Consciousness in Twentieth-Century America. *Journal of Religious Thought*, Spring-Fall 98, Vol 54/55, Issue 2/1, s. 1-25.

Said, Edward W. (2011) *Orientalismi*. Suom. Kati Pitkänen ja Joel Kuortti. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. Alkuperäisteos *Orientalism* (1978).

Sallinen, Susanna (2004) Koti-ikävä ja nostalgia arjen kokemuksena. Teoksessa Päivi Granö, Jaakko Suominen ja Outi Tuomi-Nikula (toim.): *Koti – kaiho, paikka ja muutos* (s. 79-102). Pori: Turun yliopisto.

Savishinsky, Neil J. (1994a) Rastafari in the Promised Land: The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa. *African Studies Review*, Vol. 37, No. 3 (Dec. 1994), s. 19-50.

Savishinsky, Neil J. (1994b) The Baye Faal of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land? *Africa*, Vol. 64, No. 2, s. 211-219.

Savishinsky, Neil J. (1994c) Transnational Popular Culture And the Global Spread of the Jamaican Rastafarian Movement. *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 68, No. 3&4, s. 259-281.

Turner, Victor (1991) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Virtanen, Leea (1999) *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

White, Carmen M. (2010) Rastafarian Repatriates And the Negotiation of Place in Ghana. *Ethnology*, Vol. 49, No. 4, s. 303-320.

10.2 INTERNET-LÄHTEET

Assmuth, Laura; Tapaninen, Anna-Maria (1994) *Antropologian naisongelma*.

<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/17796/antropologian_naisongelma.pdf?sequence=1> vierailtu 10.2.2014. Alkuperäinen julkaisu: Tapio Nisula (toim.) *Näköaloja kulttuureihin : antropologian historiaa ja nykysuuntauksia* (s.136-195). Helsinki: Gaudeamus.

Huusko, Jukka (2005) *Katujen kommunitas: Rasta, yhteisö ja kulttuurinen bricolage Dar es Salaamin kaduilla Tansaniassa*. Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto, sosiaali- ja kulttuuriantropologian laitos.

<http://www.nuorisotutkimusseura.fi/sites/default/files/gradu_huusko.pdf> vierailtu 19.4.2013.

Kinnunen, Tuula (2004) *Saban kuningatar – Tarusta tulee totta?*

<http://www.tiede.fi/artikkeli/jutut/artikkelit/saban_kuningatar_tarusta_tulee_totta> vierailtu 12.2.2014. Alkuperäinen julkaisu: *Tiede*, 3/2004.

Orwell, George *Notes on Nationalism* [WWW-dokumentti]

<http://orwell.ru/library/essays/nationalism/english/e_nat> vierailtu 26.4.2013. Alkuperäinen julkaisu: *Polemic*, toukokuu 1945.

Wainaina, Binyavanga *How to Write about Africa* [WWW-dokumentti]

<<http://www.granta.com/Archive/92/How-to-Write-about-Africa/Page-1>> vierailtu 12.11.2012. Alkuperäinen julkaisu: *Granta 92: The View from Africa*, Winter 2005.

Äystö, Tuomas (2012) *Suomalaisuus ja uskonto rastafarien identiteetikerronnassa*. Pro gradu-tutkielma. Turun yliopisto, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos.

<http://www.academia.edu/2160994/Suomalaisuus_ja_uskonto_rastafarien_identiteetikerronnassa> vierailtu 17.4.2013.

Fi-Reggae [keskustelupalsta] <<http://www.fi-reggae.com/>>

Pohjolan jalopeurat [keskustelupalsta]

<<http://firastafari.suddenlaunch.com/index.cgi>>

Suomen ulkoasiainministeriö [maatiedosto]

<<http://formin.finland.fi/public/default.aspx?nodeid=46867&contentlan=1&culture=fi-FI>> vierailtu 27.3.2014.

Taivaannaula [suomenuskon tutkimiseen keskittyneen järjestön kotisivu] <<http://www.taivaannaula.org/>> vierailtu 10.2.2014.

Uskonnot Suomessa [tietokanta]

<<http://www.uskonnot.fi/uskonnot/view/?religionId=42>> vierailtu 10.2.2014.