

Katujen kommunitas

Rasta, yhteisö ja kulttuurinen *bricolage*
Dar es Salaamin kaduilla Tansaniassa

Pro gradu -tutkielma
Jukka Huusko
Helsingin yliopisto 2005
Valtiotieteellinen tiedekunta
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Tiivistelmä:

Katujen komunitas. Rasta, yhteisö ja kulttuurinen *bricolage* Dar es Salaamin kaduilla Tansaniassa.

Työ on etnografinen tutkielma Dar es Salaamin kaduilla talouden epävirallisella sektorilla työskentelevistä nuorista miehistä. Tutkielmassa kuvataan maaseudulta Tansanian kaupalliseen keskukseen mielekkäämmän elämän perässä muuttaneiden nuorten miesten selviytymisstrategioita, verkostoitumista ja kulttuurisia keinoja tuottaa yhteisöllisyyttä olosuhteissa, jossa on käynnissä voimakas yhteiskunnallinen segregatiokehitys. Taustalla on Dar es Salaamin voimakas kaupungistuminen, jonka johdosta kaupungin kadut ovat täynnä nuoria, joille ei ole tarjolla virallista työtä. Kaupungin kaduilla toimeentulonsa hankkiessaan he elävät päivittäisessä yhteenottojen tilassa poliisin kanssa.

Tutkielmassa esitetään etnografinen kuvaus yhdestä kadunkulman kohta- ja markkinapaikasta siellä päivänsä viettävien nuorten miesten näkökulmasta. Nuoret miehet kokevat elävänsä voimakkaassa ristitulella, sillä he eivät ole saavuttaneet taloudellista vakautta eivätkä kunniallista statusta tansanialaisessa yhteiskunnassa. Kaupungin kaduilla eläessään he pyrkivät kohti kunnioitetumpaa yhteiskunnallista statusta ja samalla tuottavat oman yhteisönsä piirissä jatkuvuuden ja tasapainon olosuhteita.

Tutkielmassa kiinnitetään erityinen huomio Afrikan ja Atlantin takaisen diasporan väliseen kulttuuriseen vuorovaikutukseen, joka näkyy Dar es Salaamin kaduilla jamaikalaisesta rastafariliikkeestä vaikutteita saaneissa ajattelutavoissa, maailmankuvassa, tyyliissä ja populaarikulttuurin ilmaisukeinoissa. Rastavaikutteisten ideoiden leviäminen Tansaniaan ei liity pelkästään globaalin populaarikulttuurin leviämiseen. Taustalla vaikuttaa poliittinen panafrikkalainen liike, jolla on Tansaniassa vahvat juuret. Tutkielmassa esitetään myös, että Tansania on yksi diasporassa elävien rastafarien paluumuuttokohteista Afrikassa.

Rastavaikutteinen symbolinen toiminta nähdään työssä eräänlaisena "katujen koodina", jonka avulla katunuorten välinen yhteisöllisyys tuotetaan keskellä yhteiskunnallista segregatiokehitystä. Rastaiden avulla hyvin erilaisista taustoista lähtöisin olevat katunuoret tuottavat ympärilleen eheän yhteisön ja käsityksen yhteisestä alkuperästä. Globaalin rastafarin afrosentriset myytit sopeutetaan onnistuneesti paikalliseen kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen kontekstiin. Rasta ei merkitse katunuorille pelkkää populaarikulttuuria tai tyyllillistä erottautumista. Tutkielman johtopäätöksissä todetaan, että rastian ympärille kehittyvä maailmankuva on kuin holistinen ideologinen skeema, jonka avulla tuotetaan konkreettinen ja kokemuksellinen yhteisö, eheytetään yhteiskunnallisen eriytymiskehityksen keskelle pakotettu sosiaalinen persoona, otetaan haltuun ympäröivän kulttuurin keskeisiä symboleja, muunnellaan niitä ja haastetaan samalla hegemoninen auktoriteetti neuvotteluun kulttuurisista identiteeteistä.

Tutkimuksen aineisto pohjautuu antropologiseen kenttätyöhön Dar es Salaamissa syys-joulukuussa 2003. Se sisältää osallistuvan havainnoin kautta hankittua tietoa, yli 20 puolistrukturoitua teema-haastattelua, valokuvia sekä Dar es Salaamin kaduilla tallennettuja populaarikulttuurin ilmaisukeinoja, kuten hiphop-lyriikoita.

Asiasanat: Antropologia; Tansania; Dar es Salaam; rastafari; nuorisokulttuurit, kaupungistuminen.

SISÄLTÖ

1 JOHDANTO	3
2 KENTÄLLÄ	6
3 TUTKIMUSMAASTON KARTOITUSTA	10
3.1 KAUPUNGISTUVA AFRIKKA - MAAILMAN NUOREKKAIN MANNER	10
3.2 KALELA-TANSSI JA ETNISET KATEGORiat URBAANISSA YMPÄRISTÖSSÄ	12
3.3 MODERNI YKSIKÖSSÄ JA MONIKOSSA.....	16
3.3 NUORUUS JA NUORISOKULTTUURIT.....	18
3.3.1 Nuoret ja moderni.....	20
3.3.2 Nuoruus antropologian näkökulmasta	21
3.3.3 Nuoret, moderni ja antropologinen Afrikan-tutkimus	22
3.4 UTOOPPINEN YHTEISÖ JA KOMMUNITAS.....	24
3.5 BRICOLAGE JA SYNKREETTINEN POPULAARIKULTTUURI	29
3.6 RASTAFARILIIKKEEN TUTKIMUKSESTA.....	32
4 DAR ES SALAAM – AFRIKKALAINEN METROPOLI	37
4.1 'PAKO AIVOIHIN' JA LUOKKARAKENTEEN TERÄVÖITYMINEN.....	40
4.1.1 Wamachinga ja muut katujen urbaanit heimot	42
5 KARIBU MASKANI - TERVETULOA MASKANILLE	46
5.1 MITEN MASKANI ORGANISOITUU?.....	49
5.2 LIKETOIMET MASKANILLA.....	52
5.3 KYSYMYKSET TALOUDEN EPÄVIRALLISESTA SEKTORISTA.....	54
5.3.1 'Babylon-hallitus' eli 'kosovoa' rauhan satamassa.....	54
5.3.2 Talouden epävirallinen sektori ja valtion tukeman väkivallan lyhyt historia	55
5.4 ELÄMÄKERTOJA.....	60
5.4.1 Ras Jomo.....	60
5.4.2 Durban.....	62
5.4.3 Rasta Johnson.....	63
5.4.4 Ras Ali.....	63
5.5 SUKULAISUUS, IKÄLUOKAT, USKONTO JA ETNISYYS MASKANILLA	66
5.6 RASTA, ZION JA BABYLON	69
5.6.1 'Rasta' vai 'marasta'? – neuvottelu raston merkityksestä katuswahilissa	75
5.7 CHAKA FAMILIN PERFORMANSSIT, KOMMUNITAS JA VAPAUDEN HETKET	77
5.7.1 Dawa – lääke.....	82
5.8 MASKANI KOMMUUNINA JA KOMMUNITAKSENA.....	86

6	MATKALLA SIIONIIN.....	90
6.1	ETIOPIANISMIN JA RASTAFARILIIKKEEN LYHYT HISTORIA	90
6.1.1	<i>Marcus Garvey ja musta messias.....</i>	93
6.1.2	<i>Kapinallisia Kingstonissa ja Itä-Afrikassa.....</i>	95
6.1.3	<i>Reggaen siivellä maailmalle.....</i>	98
6.2	PALUU NYKYPÄIVÄÄN - MITÄ RASTAFARI ON?	99
6.3	SIIONIN VUOREN RASTAT: RASTAFARILIIKE TANSANIASSA.....	102
6.3.1	<i>Tansania avautuu globaalille populaarikulttuurille.....</i>	104
6.3.2	<i>Rasta ja vallankumouksellinen Tansania 1960-luvulta tähän päivään.....</i>	107
6.3.3	<i>Siirtokunta saapuu Siioniin</i>	111
6.4	I-TAL LIVITY: KEHON SYMBOLINEN HALLINTA JA PARANTAMINEN RASTAFARISSA	115
6.4.1	<i>Vertailua: Rastafari, Tshidien siionismi ja eheyttävä yhteisö.....</i>	120
7	"RASTA-NYERERE".....	126
7.1	MENNEISYYDEN IHMISET	126
7.2	RASTAVAIKUTTEINEN KUVATAIDE: TAPAUS RAS SWEDI	132
7.3	KEISARIN UUDET VAATTEET	135
8	JOHTOPÄÄTÖKSIÄ.....	137
9	LÄHDELUETTELO	142
LIITE 1	KUVAT	
LIITE 2	SANASTO	

1 JOHDANTO

Tämä on tutkimus Dar es Salaamin kaduilla talouden epävirallisella sektorilla työskentelevistä nuorista miehistä, joita kutsutaan Tansaniassa nimellä *wamachinga*. Tutkimuksen tarkoituksena on selvittää, millä tavalla mielekkäämmän elämän perässä kaupunkiin saapuvat nuoret järjestäytyvät kaduilla yrittäessään selviytyä päivästä toiseen urbaanissa afrikkalaisessa ympäristössä. Esitän etnografisen kuvauksen yhdestä kadunkulman kohtaus- ja markkinapaikasta, *maskanista*, jonka katunuoret ovat ottaneet haltuunsa keskeltä modernia kaupunkikeskustaa. Kuvailen katunuorten selviytymisstrategioita etsien vastauksia erityisesti siihen, millainen yhteisö ja vastavuoroisiin suhteisiin perustuva verkosto kaduille muodostuu, kun erilaisista taustoista lähtöisin olevat nuoret kohtaavat afrikkalaisessa metropolissa. Kuvailen kaduilla syntyvän yhteisöllisyyden muotoa sekä erityisesti sitä symbolista toimintaa, jolla tuo yhteisöllisyys tuotetaan. Samalla kiinnitän huomion siihen, miten katunuoret muuntelevat urbaania tilaa ottaessaan sen haltuunsa talouden epävirallisen sektorin liiketoimien ja populaarikulttuurin ilmaisumuotojen, kuten musiikin, taiteen, tyylin, sosioekonomisten representaatioiden ja puhekielen avulla. Työ perustuu antropologiseen kenttätööhön Dar es Salaamissa syys-joulukuussa 2003.

Tarkastelen katunuorten elämää katuperspektiivistä käsin, mutta katujen kulttuurin syvempien merkitysten ymmärtämiseksi minun on suunnattava katseeni myös globaalin ja lokaalin väliseen dynamiikkaan. Perehdyn erityisesti Afrikan ja Atlantin takaisen diasporan väliseen kulttuuriseen vuorovaikutukseen, joka näkyy Dar es Salaamin kaduilla jamaikalaisesta rastafariliikkeestä vaikutteita saaneessa maailmankuvassa, ajattelussa ja tyyliä. Etsin vastauksia siihen, millä tavoin diasporassa syntynyt sosioekonominen liike ja sen kulttuuriset ilmaisukeinot toimivat Dar es Salaamin katutilassa, ja miksi rastavaikutteinen symbolinen toiminta näyttää olevan katunuorten maailmankuvassa niin keskeisessä asemassa. Pyrin selvittämään, onko rastavaikutteisessa ajattelussa ja toiminnassa kyse pelkästään populaarikulttuurista, muodista tai tyyllillisestä erottautumisesta sanojen pinnallisessa merkityksessä vai käytännöistä, joista on löydettävissä myös syvempää kulttuurista logiikkaa.

Dar es Salaamin kaduilla elävien nuorten elämään luo erityisen jännitteen se, että kaduilla tapahtuva liiketoiminta – valtion kontrollin ja sääntelyn ulkopuolelle sijoittuva talouden

epävirallinen sektori – on Tansaniassa kiellettyä ja laitonta. Näin siitäkin huolimatta, että iso osa kaupunkilaisista saa välittömän toimeentulonsa nimenomaan talouden epäviralliselta sektorilta. Kaupungeissa kasvava talouden epävirallinen talous nähdään vallanpitäjien näkökulmasta ”tuottamattomana” ja yhteiskunnan vastaisena toimintana. (ks. esim. Tripp 1989 ja 1996.) Tästä syystä kaduilla elantonsa hankkivat nuoret ja valtiovalta, käytännössä yhteiskunnan etuja puolustava kaupunginpoliisi, elävät Dar es Salaamissa päivittäisten konfliktien ja yhteenottojen tilassa. Kaduilla työskenteleviä nuoria, joista suurin osa on muuttanut kaupunkiin maaseudulta, voi hyvällä syyllä pitää yhteiskunnallisena marginaaliryhmänä. Kaduilla eläessään he toisaalta pyrkivät kohti pysyvämpää ja arvostetumpaa statusta, toisaalta luovat omia järjestäytymisen muotojaan. Joka tapauksessa kaduilla työskenteleviä nuoria ei ole hyväksytty osaksi Dar es Salaamin yhteiskunnallista *status quo*'a. He eivät ole saavuttaneet kiinteää asemaa tai kunniallista statusta tansanialaisessa yhteiskunnassa. (ks. esim. Moyer 2003; Sommers 2003.) Niin ikään pikkurikollisuus, huumeiden käyttö ja yleinen turvattomuuden kasvu kaupunkien kaduilla yhdistetään juuri tähän ”hallitsemattomasti” kasvavaan ihmisryhmään (mts; ks. myös UN Habitat 2000).

Etsin pro gradussani systemaattisia vuorovaikutussuhteita edellä kuvatun yhteiskunnallisen tilanteen ja katutason symbolisen toiminnan välillä. Johtaako marginalisoituminen anarkiaan vai syntykö kaduille omat moraalikoodistonsa? Entä millä tavoin kokemukset eriytymisestä artikuloituvat katunuorten symbolisessa toiminnassa? Yritän selvittää, mihin perustuu se katujen moraalikoodisto, jonka avulla katunuorten keskinäinen yhteisöllisyys ja tasa-paino tuotetaan. Etsin vastauksia siihen, onko katunuorten rastavaikutteisissa kulttuurisissa ilmaisukeinoissa kyse pelkästään ulkopuolelta tulevien vaikutteiden pinnallisesta imitoimisesta vai voidaanko se nähdä toimintana, jossa syvät kulttuuriset merkitykset aktualisoituvat uusissa positioissa. Konstruoidessaan yhteiskunnallisen eriytymiskehityksen keskellä eheää yhteisöä ja tuottaessaan kulttuurisia keinoja saavuttaa kunniallinen status, katunuoret osallistuvat samalla aktiivisesti kulttuurisista identiteeteistä käytäviin neuvotteluihin, yhdistelemällä ja muuntelemalla globaalin populaarikulttuurin, transnationalismin ja paikallisen kulttuurin tarjoamia elementtejä (vrt. Bucholtz 2002: 525). Lyhyesti sanottuna yritän selvittää, tarjoutuuko rastavaikutteisen ajattelun ja toiminnan kautta keinoja muunnella paikallista traditiota.

Pro graduni alkuosassa (luvut 4 ja 5) keskityn siihen, miten katutason järjestäytyminen käytännössä tapahtuu. Tässä vaiheessa tutkimuskohteekseni valikoituu se ilmiötaso, jota on antropologiassa perinteisesti kutsuttu sosiaaliseksi rakenteeksi eli ryhmän tavaksi organisoidua erilaisten sosiaalisten asemien ja roolien avulla (ks. esim. Turner 1969 ja 1974). Perinteisesti antropologinen Afrikan tutkimus on sosiaalista rakennetta tarkastellessaan ottanut lähtökohdaksi sukulaisuuden tai ikäluokkajärjestelmät. Ainakin sukulaisuuden käsitteleminen on oman tutkimukseni kannalta kuitenkin ongelmallista, sillä monet nuoret olivat kaduilla juuri siksi, että sukulaisuussuhteet olivat syystä tai toisesta katkenneet. Tämän huomioiden hahmottelen sitä, miten katutasolla konkreettisesti organisoidutaan ja miten yhteisöllisyyttä, tasapainoa ja rauhanomaista rinnakkaiseloä pidetään katutilassa yllä. Maskanilla syntyvään keskinäiseen yhteiseloön katunuoret liittyvät lähes utooppisen yhteisöllisyyden ja tasa-arvoisuuden ominaisuuksia. Juuri tuottaessa tällaista kokemuksellista yhdessäoloa, jota kutsun työssäni "katujen kommunitakseksi", rastavaikutteinen symbolinen toiminta astuu näyttämölle.

Työni loppuosassa (luvut 6 ja 7) keskityn siihen, miten rastavaikutteinen symbolinen toiminta, "*rasta-bricolage*", toimii Dar es Salaamin katujen arkipäiväisessä elämässä. Koska rastafariliikkeestä on Afrikan kontekstissa varsin vähän akteemista tutkimusta, olen antanut työssäni tilaa myös sen taustojen selvittämiseksi ja erityisesti sille, miten rastavaikutteinen ajattelu ja siihen liittyvät afrosentriset myytit ovat levinneet Tansaniaan. Esitän, kuinka rastafariliike ja rastavaikutteinen ajattelu saapuivat Tansaniaan vuosikymmenien aikana monenlaisten väylien kautta. Panafrikkalaisen nationalismin uskonnollisena siipinä rastafarilla näyttäisi olevan paikkansa jopa Tansanian poliittisessa historiassa ja siinä kansallisessa projektissa, jossa vasta itsenäistynyt maa rakensi itselleen kansallista identiteettiä. Kuten jo mainitsin, katujen rastavaikutteinen maailmankuva nähdään tässä tutkimuksessa eräänlaisen kulttuurisen *bricolage'n* näkökulmasta (luku 3.5; Lévi-Strauss 1966; Hebdige 1979). Pyrin osoittamaan, etteivät katunuoret yhteiskunnallisesta marginaalisuudestaan huolimatta ole kulttuurisesti passiivisia olosuhteidensa orjia vaan aktiivisia toimijoita, jotka muuntelevat ympäröivää kulttuuria ottamalla haltuunsa sen keskeisiä symboleja ja sekoittamalla niitä ulkopuolelta tulleisiin vaikutteisiin. Esitän työssäni siis kuvauksen Dar es Salaamin "katujen kommunitaksesta" ja siellä tapahtuvasta "*rasta-bricolage'ista*", toivoen samalla, että esitykseni kautta avautuisi myös laajempia näkökulmia siihen, mitä tansanialaisessa yhteiskunnassa on *ujamaa*-sosialismin jälkeisellä,

kulttuurisen ja taloudellien globalisaation kaudella ja voimakkaan yhteiskunnallisen eriytymiskehityksen keskellä tapahtumassa. Toivon, että pro graduni myötä erään afrikkalaisen suurkaupungin katunuorten elämästä maalattuun kuvaan saataisiin edes hieman lisää yksityiskohtia.

Jotta esitykseni olisi elävän elämän makuinen, käytän hyväkseni runsaasti katuswahilin omaa terminologiaa. Työn seuraamista helpottaakseni olen kerännyt keskeisen sanaston liitteeseen 2.

2 KENTÄLLÄ

Tutkimukseen liittyvän antropologisen kenttätöön tein Tansaniassa syksyllä 2003 (syys-joulukuu). Tätä ennen olin keväällä 2003 kuukauden ajan stipendiaattina Uppsalassa Nordiska Afrikainstitutetissa, jossa hyödynsin instituutin kirjastoa ja arkistoja erityisesti Afrikan kaupungistumiskysymysten, urbaanin köyhyyden sekä afrikkalaisen populaarikulttuurin tutkimuksen osalta.

Ennen kentällä tuloa minulla ei ollut tarkkaa kuvaa siitä, millaiseen kohteeseen kentälle saapuessani tarkkaan ottaen sijoittuisin. Tiesin ennakolta, että katunuoret ovat muodostaneet Dar es Salaamin kadunkulmiin suhteellisen tiiviitä yhteisöjä, joissa he valmistavat yhdessä koru-, kuva-, ja veistotaidetta. Kadunkulmat ovat tiloja, joissa myös monenlainen muu epävirallisen talouden toiminta aktivoituu. Ensimmäisinä päivinä suurimpana haasteenani oli liittyä osaksi jotakin tällaista katuyhteisöä. Kentälle tullessani minulla oli myös käsitys siitä, että Dar es Salaamista löytyisi kiinteitä, vakaita ja tarkasti rajattavissa olevia uskonnollisia rastafariyhteisöjä, joiden olemassaolosta olin saanut viitteitä vieraillessani Tansaniassa aikaisemmin syksyllä 2000. Minulla ei kuitenkaan ollut mitään käsitystä siitä, miten muodollista tai epämuodollista rastafarien toiminta kaupungissa olisi, eikä myöskään siitä, oliko kaduilla populaarin taiteen parissa työskentelevien "katurastojen" ja uskonnollisten rastafarien välillä aktiivista vuorovaikutusta. Jo tutkimussuunnitelmassani olin kuitenkin ilmaissut kiinnostukseni

erityisesti rastavaikutteista katujen kulttuuria, populaarikulttuuria ja nuorisokulttuureja kohtaan.

Muutaman päivän tiedustelujen jälkeen löysin tieni kaupungin keskustassa sijaitsevalle Samoran maskanille, kohtaupaikalla, jossa tulini tapaamaan työni kannalta tärkeitä ihmisiä. Aluksi paikka epäilytti minua, sillä pelkäsin sen olevan ”liian helppo” tai ”liian keskeisellä paikalla” – en halunnut aloittelevana antropologina leimautua pintaliittäjäksi vaan syvälliseksi kulttuurin tutkijaksi. Kenttätyöni alkuvaiheessa pidin Samoran maskania ennen kaikkea kohtaupaikkana, jonne suuntasin aamuisin tapaamaan uusia ystäviäni. Tapasin maskanilla Jomo Myuingan, josta hyvän kielitaitonsa, laajan ystäväverkostonsa ja avuliaisuutensa vuoksi tuli pääinformanttini ja assistenttini. Jomon kanssa teimme maskanilta käsin ekskursioita kaupungin lähiöissä sijaitseviin uskonnollisiin rastafariyhteisöihin sekä muihin Dar es Salaamin katutilassa sijaitseviin maskaneihin. Totesin, että läheisen kontaktin saaminen uskonnollisiin rastafariyhteisöihin oli vaikeaa, sillä niissä nuori valkoinen tutkija sai alkuun varsin epäluuloisen vastaanoton. Samalla oivalsin entistä kirkkaammin, kuinka kohtaupaikkana pitämäni Samoran maskani oli sinällään mielenkiintoinen tutkimuskohde. Päivästä toiseen samat nuoret miehet saapuivat sinne kaupungin reuna-alueilta tekemään koru-, veisto- ja kuvataidetta, myymään sitä, sekä tapaamaan samassa elämäntilanteessa olevia, mutta hyvin kirjavista taustoista tulevia ystäviään. Jokaisella tuntui olevan omanlainen etninen, kielellinen ja elämänhistoriallinen taustansa. Häilyvyydestä huolimatta maskanilla näytti kuitenkin syntyvän todellista orgaanista yhteisöllisyyttä. Katunuorten yhteiskunnallinen marginaalisuus ja silloin tällöin väkivaltaisuuksina purkautuva jännite poliisin ja nuorten välillä tuntui vahvistavan tätä.

Kenttätyöni edetessä päätin keskittyä erityisesti maskanin ja siellä päivänsä viettävien nuorten tutkimiseen. Tähän minua kannusti myös kadulla tapaamani Dennis Mariogo, joka oli ystäväystynyt läheisesti vuosina 1999 – 2000 antropologista kenttätyötä Dar es Salaamin nuorten parissa tehneeseen amerikkalaiseen Eileen Moyeriin, jonka väitöskirja *In the Shadow of the Sheraton* tarkistettiin Amsterdamissa syksyllä 2003. Mariogon kautta sain käsiini osia Moyerin väitöskirjasta. Se auttoi minua hahmottamaan monia keskeisiä teemoja Dar es Salaamin katunuorten elämässä, joita minun olisi lyhyen kenttätyöni aikana muutoin ollut vaikea selvittää. Samalla sain arvokkaan opetuksen siitä, kuinka tärkeää antropologisessa kenttätyössä on verkostoitua ja tutustua avoimesti erilaisiin ihmisiin. Se

voi auttaa ymmärtämään tutkimuskohdetta monesta eri näkökulmasta ja parhaassa tapauksessa tuottaa kullannarvoisia kontakteja akateemiseen maailmaan.

Saavuin Samora Avenuen maskanille aamuisin heti kahdeksan jälkeen, jolloin ensimmäiset maskanin nuoret olivat jo pystyttämässä myyntipöytiään. Vietin päivän toisensa jälkeen maskanin polttavassa auringossa, tutustuen pikkuhiljaa siellä työskenteleviin nuoriin, opettellen katuswahilia¹ sekä maskanilla tapahtuvaa korujen valmistusta. Kiersimme Jomon kanssa kaupungin keskustassa sijaitsevissa paikoissa, joissa katunuorilla on tapana liikkua. Solmin heti alkuun varsin epämuodolliset, jopa toverilliset suhteet joihinkin tutkimuksessani mukana olleisiin katunuoriin. Tämä oli nähdäkseni välttämätöntä tutkimuskysymysteni edellyttämän etnografisen tiedon hankkimiseksi. Myös se, että katunuoret identifioivat minut suurin piirtein samaan ikäluokkaan kuuluvaksi, oli minulle suuri etu.

Koko kenttätyöajan pidin kahta kenttäpäiväkirjaa, joista ensimmäiseen kirjasin päivän tapahtumia, havaintoja sekä näkemyksiäni niistä, toiseen tallensin haastattelut ja keskustelut muistiinpanojeni pohjalta. Osallistuvan havainnoinnin ja kaduilla tekemiäni haastatteluiden lisäksi tein kenttätyöni aikana yli 20 puolistrukturoitua teemahaastattelua maskanin nuorten parissa. Haastattelut ja keskustelut käytiin osittain englanniksi, mutta aina mahdollisuuksien mukaan swahiliksi. Nuorten puhuman katuswahilin seuraaminen oli minulle usein työlästä, jolloin kielitaitoisesta assistentistani oli suuri apu. Haastatteluissa kävimme läpi nuorten elämänhistorioita, heidän elämäkokemuksiaan kaduilla sekä käsityksiään rastafilosofiasta, jonka jokainen oli tavalla tai toisella omaksunut. Kokoonnuimme myös neljän maskanin nuoren kanssa kolme kertaa ryhmäkeskusteluihin, jotka kaikki nauhoitettiin. Suunnitelin ryhmäkeskustelujen aiheet aina etukäteen edellisellä kerralla käytyjen keskustelujen pohjalta, mutta niissä oli varaa myös improvisaatioon – käytännössä myös keskustelijat itse pääsivät vaikuttamaan keskustelujen sisältöön. Koin ryhmäkeskustelut erittäin mielenkiintoisiksi, informatiivisiksi ja antoisiksi. Koska keskusteluissa tuli esille myös arkaluonteisia asioita nuorten taustoihin ja elämäkokemuksiin liittyen, olen muuttanut joidenkin tutkimuksessani esiintyvien henkilöiden nimiä.

¹ Swahili on englannin ohella Tansanian virallinen kieli ja sitä puhuu lähes 90 prosenttia maan 35 miljoonasta asukkaasta. Katuswahililla tarkoitan nuorten puhumaa, nopeasti muuttuvaa ja kehittyvää swahilia Dar es Salaamissa.

Teemahaastattelujen ja ryhmäkeskustelujen lisäksi haastattelin kaupungin hiphop- ja reggae-muusikoita, jotka osoittautuivat eräänlaisiksi katujen kulttuurin "yleisneroiksi". Katuelämän yleisilmeestä virallista informaatiota saadakseni keskustelin muutaman katulasten vastaanottokeskuksissa työskentelevän henkilön kanssa. Viimeksi mainittuja haastatteluja tehdessäni minun ei tarvinnut vaivautua suljettujen ovien taakse studioihin tai virastoihin, sillä maskani itsessään on kohtaupaikka, jossa saattoi tavata lähes minkä tahansa yhteiskuntaluokan ihmisiä. Kun esimerkiksi ilmaisoin kiinnostukseni haastatella Tansanian "ensimmäistä rastaa", reggae-muusikko Jah Kimbutehia, kesti vain viisi minuuttia, kunnes maskanin nuoret kiikuttivat Kimbutehin luokseni Samoran maskanille. Samoralta käsin vierailin myös muilla kaupungin maskaneilla tutustumassa nuoriin sekä valokuvaamassa katuelämää ja katutaidetta. Lisäksi nauhoitin nuorten spontaaneja freestyle hiphop-performansseja analysoitavaksi työssäni.

Kenttätöni kuluessa en unohtanut kokonaan kiinnostustani uskonnollisiin rastafariyhteisöihin, joihin niin ikään sain kosketuksen nimenomaan maskanin katunuorten välityksellä. Päinvastoin koin, että ainakin rastavaikutteisen ajattelun taustojen selvittäminen Tansaniassa tulisi olemaan tärkeä osa työtäni. Pääsin läheiseen yhteyteen kaupungissa vaikuttavaan nyabinghi-yhteisöön ja joihinkin sen jäseniin. Tapasin paikallisia rastafareja, joilta sain luvan osallistua kaksi kertaa lauantaina pidettävään jumalanpalvelukseen, nyabinghien gatheringiin.² Selvittäessäni rastafariliikkeen historiaa Tansaniassa minulle selvisi eräs mielenkiintoinen tosiasia, josta en ole juuri löytänyt kirjallista dokumentaatiota; Tansania on yksi keskeisimmistä jamaikalaisen rastafarien paluumuuttokohteista Afrikassa. Asiasta lisätietoja hankkiakseni matkustin kenttätömatkani aikana kaksi kertaa Tansanian pohjoisosissa sijaitsevaan Arushaan, jossa tapasin Jamaikalta Tansaniaan paluumuuttaneita rastafareja. Keskustelin jamaikalaisen rastafarin ja taloustieteen professorin, Joshua Nkululin kanssa, joka työskenteli 1980-luvulla Tansanian edesmenneen presidentin Julius Nyereren neuvonantajana. Vietin kolme päivää jamaikalaisen rastaparantajan, Ras Saburin luona, keskustellen jamaikalaisesta siionismista, rastojen paluumuutosta Afrikkaan ja erityisesti rastauskoon keskeisesti kuuluvista, oman ruumiin ja terveyden symboliseen hallintaan liittyvistä rituaalisista käytännöistä. Rastafarin panafrikkalaiseen luonteeseen liittyen haastattelin Dar es

² Analyysi tästä erittäin vaikuttavasta uskonnollisesta rituaalista ei kuitenkaan sisälly pro gradu -työhöni.

Salaamissa myös Esrom Mariogoa, presidentti Nyereren entistä neuvonantajaa ja puolustusministeriön virkamiestä, joka valotti minulle panafrikkalaisen liikkeen taustoja Tansaniassa lähinnä 1970-luvulla. Vaikka tällaisten seikkojen nivominen yhteen maskanin nuorten arkikokemusten kanssa voikin tässä vaiheessa vaikuttaa kaukaa haetulta, koen sen kokonaiskuvan rakentamisen kannalta olennaiseksi. Se miten kaikki nämä liittyvät yhteen, tulee selviämään pro gradu -työni edetessä. Toisaalta, koska pro gradussani kaikkia teemoja ei saada nivottua täydellisesti yhteen, koen aihetta olevan myös jatkotutkimukselle.

3 TUTKIMUSMAASTON KARTOITUSTA

3.1 Kaupungistuva Afrikka – maailman nuorekkain manner

Pro graduni alkuun on hyvä esittää kaksi faktaa, joiden valossa on helpompi vastata kysymykseen, minkä vuoksi on ajankohtaista tutkia urbaaneja afrikkalaisia nuoria. Ensimmäiseksi, tilastojen valossa Afrikka on ylivoimaisesti maailman ”nuorekkain” manner. Vaikka tässä tutkimuksessa nuoruutta ei määritelläkään puhtaasti biologisen iän perusteella, väestötieteellinen tosiasia on, että koko mantereen väestöstä lähes puolet on tällä hetkellä iältään alle 15-vuotiaita. Esimerkiksi Tansanian lähes 40 miljoonasta asukkaasta 46 prosenttia jää alle 15 ikävuoden, suuren osuuden sijoittuessa ikäkohorttiin 15 – 25 vuotta.³ Vertailun vuoksi suomalaisten alle 15-vuotiaiden joukko jää koko väestöön suhteutettuna 18 prosenttiin.⁴

On selvää, että ikärakenteen muutos vaikuttaa monella tasolla afrikkalaisiin yhteiskuntiin. Tähän mennessä tutkijoiden ja poliitikkojen näkemykset Afrikan kasvavasta nuorten joukosta ovat olleet sävyiltään varsin pessimistisiä. On puhuttu ”nuorisopullistumasta” (*youth bulge*; esim. Sommers 2003) tai ”menetetystä sukupolvesta” (O’Brien 1996) –

³ Internetlähteet: UN Economic and Social Development 2002: 61.

⁴ Internetlähteet: UN Economic and Social Development 2002: 58.

marginalisoituvista nuorista, joiden on edellistä sukupolvea vaikeampi integroitua yhteiskuntaan. Voidaan myös tulkita, että "nuorisopullistuma", yhä kasvava AIDS-orpojen joukko ja kaiken tämän rinnalla voimakas kaupungistuminen ovat johtamassa tilanteeseen, jossa afrikkalaiset lapset ja nuoret ovat irtautumassa perinteisistä sukulaisuus- ja heimorakenteistaan, joutuen enenevässä määrin rakentamaan itsenäisesti yhteisönsä ja selviytymiskeinonsa.

Ikärakenteen muutoksen taustalla on nopea väestönkasvu (Lugalla & Mbwambo 1999: 329), joka taas on johtanut toiseen tutkielmani kannalta olennaiseen ilmiöön, Afrikan kiihkeään kaupungistumiseen viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana. Nimenomaan väestönkasvu on luonut paineita ihmisten siirtymiselle maaseudulta kaupunkeihin (Hope 1998: 348-353). Nopeinta kaupungistuminen on ollut Itä-Afrikassa, jonka kiihkeimmin kasvava kaupunki on Dar es Salaam Tansaniassa (mt: 347). Historioitsija John Iliffen mukaan Tansanian kaupungistuminen oli parhaimillaan 1980-luvulla maailman nopeinta, ylittäen jopa 10 prosentin vuosivauhdin (Iliffe 1995: 254). Vaikka kaupungistuminen onkin hidastunut Afrikan maissa viime vuosina, tulevaisuuden skenaarion mukaan kaupunkiväestön vuosittainen kasvu tulee vielä vuonna 2025 olemaan lähes kuusinkertainen teollistuneisiin maihin verrattuna (Hope 1998: 347). Tulevina vuosikymmeninä afrikkalaiset kaupungit siis vain jatkavat kasvamistaan nuorten siirtyessä väestöpaineen seurauksena maaseudulta kaupunkeihin.

Afrikan kaupungistumiskehitystä on luonnehdittu termillä "ylikaupungistuminen" (Hope 1998: 353). Yksi "ylikaupungistumisen" luonteenomaisista piirteistä on kaupungissa tarjolla olevan virallisen työn ja työvoiman epäsuhta. Kaikissa Afrikan maissa urbaanin työvoiman tarjonta ylittää reilusti kysynnän. Käytännössä afrikkalaisten kaupunkien kadut siis notkuvat nuoria, joille ei ole tarjolla virallista työtä. "Ylikaupungistumisen" ja "nuorisopullistuman" leimaamissa olosuhteissa vaikuttaa siltä – tätä tukee myös oma tutkimusaineistoni – että urbaanit afrikkalaiset nuoret kokevat itsensä ympäröivän yhteiskunnan hylkimäksi vähemmistöksi, vaikka todellisuudessa edustavatkin sen väestötieteellistä enemmistöä (O'Brien 1996; Sommers 2003: 1). Myös poliitikot ja tutkijat ovat esittäneet huolestuneita näkemyksiään Afrikan "nuorisopullistumasta". Kasvava afrikkalainen nuorten ihmisten joukko on koettu hallitsemattomaksi uhaksi, jonka pelätään tulevaisuudessa pitävän yllä ja synnyttävän uutta epävakautta ja levottomuutta. Esimerkiksi

amerikkalaisen National Intelligence Councilin puheenjohtajan, John Helgersonin, mukaan afrikkalaisten...

...valtioiden kyvyttömyys integroida nuoret yhteiskuntaan pitää yllä poliittista epävakautta, etnisiä sotia, vallankumouksia ja muuta hallituksen vastaista toimintaa, jotka jo nyt ovat monen valtion riesana. Iso osa näistä nuorista elää kaupungeissa, joissa mahdollisuudet ovat rajallisia. (Helgerson 2002; sit. Sommers 2003: 5.)

Myös tässä tutkielmassa otetaan Afrikan ”ylikaupungistumisen” ja ”nuorisopullistuman” uhat todesta. En kuitenkaan pyri antamaan suoria vastauksia siihen, millä tavalla nuoret voitaisiin ”integroida yhteiskuntaan” onnistuneemmin. Pysin lähestymään tilannetta urbaanien afrikkalaisnuorten omasta näkökulmasta. Etsin vastauksia siihen, minkä vuoksi he itse ovat valinneet kaupunkien kadut omaksi elin- ja toimintaympäristökseen. Pysin selvittämään, millä tavalla kaupungin kaduilla elävät nuoret sosiaalistavat itse itsensä ja toinen toisensa ja miten nuoret marginaalisuudestaan huolimatta pyrkivät omalla toiminnallaan tuottamaan rauhan, tasapainon ja jatkuvuuden olosuhteita tilanteissa, joissa heidän mahdollisuuksiaan on voimakkaasti rajoitettu.

Muutamissa tulevissa kappaleissa esittelen lyhyesti joitakin antropologisia keskusteluja, joihin tutkimukseni teemat kiinnittyvät. Afrikan kaupungistumiseen liittyvällä antropologisella tutkimuksella on jo pitkä ja ansiokas historia, mutta afrikkalaisten nuorten, erityisesti urbaanien nuorten tutkimukseen ei aivan viime vuosia lukuun ottamatta ole juuri panostettu. Kaupungistumisen ja sosioantropologisen nuorisotutkimuksen lisäksi käsittelem seuraavissa luvuissa myös lyhyesti problematiikkaa, joka koskee modernin ja traditionaalisen vastakkainasetteluun liittyvää antropologista keskustelua. Keskeisimmistä tutkimuskäsitteistäni esittelen utooppiseen yhteisöllisyyteen viittavan kommunitaksen, sekä Lévi-Straussin *bricolage*'n. Niin ikään esittelen tutkimusteemoja, joissa sivutaan rastafariliikkeen, sekä antropologisen populaarikulttuurin tutkimuksen kenttiä.

3.2 Kalela-tanssi ja etniset kategoriat urbaanissa ympäristössä

Kaupungistuvan Afrikan antropologinen tutkimus ei sinällään ole mikään uusi asia. Tässä mielessä tutkielmani liittyy osaksi tutkimusperinnettä, joka alkoi brittiantropologien keskuudessa Pohjois-Rhodesian kuparikentillä jo toisen maailmansodan aikoihin. Rhodes-Livingstone Instituutin vuosina 1937 – 1964 Keski-Afrikan kuparikentiltä tuottama kaupunkietnografia on urbaaniantropologian uranuurtajan Ulf Hannerzin mukaan lajissaan niin laajaa, että yhteen paikkaan sidottuna kokonaisuutena sille vetää vertojaan ainoastaan Chicagon koulukunnan tuotanto vuosisadan alkupuoliskolla. Rhodes-Livingstone instituutin tuottama urbaani etnografia on samalla tähän päivään asti merkittävin brittiläisen sosiaaliantropologian tekemä löytöretki kaupunkiympäristöön. (Hannertz 1980: 119.)

Rhodes-Livingstone Instituutin ensimmäinen johtaja Godfrey Wilson teki heti alusta alkaen selväksi, että kaupungistumisen tutkiminen olisi tärkeä osa Pohjois-Rhodesian (nykyisen Sambian) kuparikenttien antropologiaa. Wilsonin ensimmäinen aiheeseen liittyvä julkaisu oli vuosina 1941 – 1942 kahdessa osassa ilmestynyt *An essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*. Esseessä Wilson käsitteli erityisesti sukulaisuussuhteiden ja heimorakenteiden muutoksia urbanisaatioprosessissa. Aikansa strukturaalis-funktionaalista paradigmasta käsin Wilson hahmotti, että sosiaalisten suhteiden, ryhmien ja instituutioiden ”luonnollinen tasapainotila” (equilibrium) oli järkkynyt kaupunkikeskeisen teollisuuden kehittyessä maanviljelyyn pohjautuvien heimoyhteisöjen rinnalle (Wilson 1941: 3-4; 69-71). Wilsonia kiinnosti kaupunkien ja maaseudun välisten suhteiden ja muuttovirtojen lisäksi myös kaupunkielämä ja -kulttuuri sinänsä. Hän muun muassa huomioi muodin ja pukeutumisen roolin, erityisesti eurooppalaisten vaatteiden statusmerkitykset, kaupungeissa asuvien afrikkalaisten keskuudessa. Wilsonin arvioiden mukaan Broken Hill -nimisessä kaupungissa asuvat afrikkalaiset käyttivät palkkatuloistaan jopa 60 prosenttia vaatteisiin. Tämä sai Wilsonin huomauttamaan, että Broken Hillin afrikkalaiset “eivät ole karjankasvattajakansaa, eivät vuohikansaa, eivät kalastajakansaa, eivätkä puunhakkaajakansaa, he ovat pukeutuvaa kansaa.” (Wilson 1942: 18.)

Wilsonin jälkeen Rhodes-Livingstone Instituutin johtoon astui eteläafrikkalainen Max Gluckman, niin ikään strukturaalis-funktionaalista taustoista nouseva sosiaaliantropologi. Gluckman ei toiminut instituutin johdossa pitkään, mutta kun hän myöhemmin otti vastaan Manchesterin yliopiston professuurin, muodostui Rhodes-Livingstone Instituutin ja

”Manchesterin koulukunnan” nimellä myöhemmin tunnetun maailmanlaajuisen antropologiyhteisön välille kiinteät yhteydet. (Hannertz 1980: 129-130.)

Yksi omalle tutkimukselleni suuntaa antava, Manchesterin koulukunnan tuottama etnografia, on Keski-Afrikan urbaaniin ympäristöön sijoittuva, J. Clyde Mitchellin essee *The Kalela Dance* (1956). Esseessään, joka edustaa muodoltaan tyylipuhtaasti Manchesterin koulukuntaa, Mitchell otti tarkastelun alle yhden kulttuurisen ilmentymän tai tapauksen, urbaanissa ympäristössä suosittu Kalela-tanssin, käyttäen sitä apuvälineenä sosiaalisten suhteiden ja rakenteiden yleisempään tarkasteluun.⁵ Myös Mitchell oli kiinnostunut siitä, mitä tapahtuu vakaalle, kiinteälle ja kokonaisvaltaiselle heimorakenteelle, kun sen rinnalle kehittyy teollinen työnjako ja lainsäädäntö. Jääkö heimo- ja sukulaisuusrakenteista, Mitchell kyseli, urbaaneissa olosuhteissa mitään jäljelle?

Pohjois-Rhodesian kuparikenttien kaupunkiin oli kerääntynyt kaivosteollisuuden ympärille ihmisiä hyvin erilaisista heimotaustoista. Kalela-tanssi oli suosittu ajanviettotapa nimenomaan tilanteissa, joissa afrikkalaiset olivat tekemisissä keskenään, eivät eurooppalaisten kanssa. Parin kymmenen hengen kalela-tanssiryhmät kasattiin yhteen nimenomaan etnisin perustein. Tanssit olivat usein kilpailuja eri heimojen välillä. Laulujen sanoissa saatettiin esimerkiksi leikkimielisesti pilkata toisia heimoja. Erikoista tanssijoissa oli se, että he olivat pukeutuneet poikkeuksetta eurooppalaisiin vaatteisiin, osoittaen näin kuuliaisuuttaan Eurooppa-orientoituneille käsityksille yhteiskunnallisesta prestiisistä (Mitchell 1956: 13-14). Tästäkin huolimatta kalela-tanssi vaikutti kaupunkiympäristön ehkä kaikkein järjestäytyneimmältä ilmaisulta etnisyydestä ja tribalismista.

Mitchell ymmärsi, että eri taustoista siirtolaisina saapuneet ihmiset joutuivat urbaanissa ympäristössä oppimaan, miten tullaan toimeen eri heimoista lähtöisin olevien ihmisten kanssa, löytämään yhteiset toimintatavat ja yhteisen kielen. Ennen kaupungistumista ihmisten organisoitumista olivat ohjanneet heimojen omat rakenteet. Heimo tai klaani oli (struktuurilistis-funktionalistisen paradigman mukaan) yhden sosiaalisen ja poliittisen järjestelmän alle yhdistetty ryhmä. Heimorakenne toimi koossapitävänä voimana, joka

⁵ Tällainen lähestymistapa, ”laajennettu tapaustutkimus”, tunnetaan Manchesterin koulukunnan tavaramerkkinä (ks. van Velsen 1987).

ohjasi formaalia organisoitumista kaikenkattavasti ja jonka piiriin kuuluvilla oli yhteiset päämäärät, uskomukset ja arvot (Mitchell 1956: 30). Urbanissa ympäristössä heimo- tai klaanijärjestelmä ei kuitenkaan Mitchellin mukaan toiminut enää itseään mallintavana ja uusintavana rakenteena. Se oli pirstoutunut etnisyyden alaluokiksi, joihin ihmiset kokivat kuuluvansa, jonka avulla kategorisoitiin muita ihmisiä ja joka aktuaalistui tietyissä sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanteissa (mt: 42). Kaupungeissa ihmisten sosiaalista organisoitumista kaiken kattavasti muokkaavaksi rakenteeksi oli kehittymässä teollinen järjestelmä ja siirtomaiden lait. Silti heimojen idea eli voimakkaana. Tästä todistuksena oli Mitchellin mukaan kalela-tanssi, joka ilmensi heimojen välisiä kohtaamisia kaupungeissa. Urbanissa ympäristössä tribalismi ei enää ollut heimorakenne, vaan etnisyyden alaluokkien järjestelmä, joka palveli tietyissä vuorovaikutuksen tilanteissa tarvetta tietää, arvioida ja käsitellä toisia etnisten kategorioiden kautta (Mitchell 1956: 29; Hannertz 1980: 135). Tiivistetysti sanottuna heimot ja etniset ryhmät ihmisiä erottelevana ja jaottelevana järjestelmänä syntyivät siis kaupungistumisprosessin tuloksena, jolloin heimot ensimmäistä kertaa elivät tiiviissä keskinäisessä vuorovaikutuksessa ja samassa tilassa.

On kulunut jo miltei 50 vuotta siitä kun Mitchellin kalela-tanssit tanssittiin. Sen jälkeen Afrikan maat ovat itsenäistyneet ja niihin on vaihtelevin tuloksin pyritty luomaan eurooppalaistyylinen kansallisvaltio. Kansallisvaltion luominen taas on edellyttänyt kansallisen kulttuurin ja kansallistunteen luomista, joka on edelleen merkinnyt pyrkimyksiä hälventää heimojen ideaa erottelevana järjestelmänä. Erityisesti Tansaniassa luotiin tässä tarkoituksessa itsenäistymisen jälkeen voimakas ideologinen ja retorinen tila, jonka sisällä pyrittiin lävistämään ja jopa hävittämään heimo-, rotu- ja uskontorajat kansallisen identiteetin tieltä (Askew 2002).

Näen omassa tutkimuksessani monella tavalla yhtymäkohtia Mitchellin kalela-tanssiin. Vaikka analyysini lähteenä ei olekaan kalela-tanssin kaltainen eheä ja rajattu tapahtuma, työtäni voi pitää eräänlaisena laajennettuna tapaustutkimuksena. Dar es Salaamin kadut ja maskanit ovat paikkoja, joissa hyvin erilaisista etnisistä ja uskonnollisista taustoista tulevat ihmiset elävät päivästä toiseen tiiviissä vuorovaikutuksessa, pyrkien välttämään konflikteja ja ylläpitämään keskinäistä yhteisöllisyyden tunnetta. Maskaneilla ei kuitenkaan organisoiduta heimo- eikä edes sukulaisuusrakenteen mukaan, vaan kaikki tribalismiin viittaava pyritään häivyttämään. Jos kalela-tanssi oli 50 vuotta sitten sosiaalisen

vuorovaikutuksen tilanne, jossa etniset kategoriat aktualisoituivat, katujen maskaneilla käy päinvastoin: perinteiset etniset ja uskonnolliset erot pyritään katujen vuorovaikutustilanteissa haihduttamaan. Samalla kuitenkin luodaan uudenlaisia käsityksiä etnisyydestä ja yhteisestä alkuperästä. Modernin afrikkalaisen metropolin keskustassa sijaitseva maskani on kohtausta, jossa erilaisista taustoista tulevien nuorten lisäksi kohtaavat myös globaali ja paikallinen, transnationaalit kulttuurivirtaukset. Tämä uudenlainen sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanne vaatii uudenlaiset keinot – tai uudenlaisen symbolisen toiminnan – jotta keskinäisen luottamuksen ja yhteisöllisyyden tuottaminen olisivat kompleksisessa ympäristössä mahdollisia. Toisaalta, vaikka Dar es Salaamin kaduilla syntyy uudenlaista symbolista toimintaa, uudenlaisia etnisyyden kategorioita ja käsityksiä yhteisestä alkuperästä, keskeinen tämän työn tavoite on osoittaa, että kyse on samalla myös vanhojen konventioiden uusintamisesta, ”vanhasta viinistä uusissa pulloissa” (vrt. Comaroff & Comaroff 1999: 282-283).

Toinen oman aineistoni tuoma teema, joka ei ollut keskeisenä varhaisissa afrikkalaisten kaupunkien etnografioissa, on Dar es Salaamissa vaikuttava voimakas yhteiskunnallinen eriytymiskehitys. Kaupungistuminen on tällä hetkellä huomattavasti 1940 – 1950 -lukuja voimakkaampaa. Talouden vapauttaminen on tuonut Tansaniaan globaalin kapitalismin valo- ja varjopuolteen, menestyjineen ja hävijäineen. Aiemmin jo esille tullut nuorten osuuden kasvu väestössä on oma lukunsa afrikkalaisten kaupunkien yhteiskunnallisen ja kulttuurisen tilanteen muokkaajana. Molemmilla tekijöillä on vaikutusta siihen, mitä Dar es Salaamin kaduilla on tällä hetkellä sosiokulttuurisesti tapahtumassa.

3.3 Moderni yksikössä ja monikossa

Moderni on sosiologinen supermetafora, jonka ympärille koko sosiologisen keskustelun historia tavalla tai toisella nivoutuu (Gronow et al. 1997: 12). Lyhyesti sanottuna modernikäsitteellä kuvataan yhteiskuntia, joihin tavataan yhdistää sellaisia ominaisuuksia kuten teollistunut, kapitalistinen, kehittynyt, maallistunut ja rationaalinen. Jo 1800-luvulla moderni samaistettiin teollistumiseen sekä niihin sosiaalisiin, taloudellisiin ja kulttuurisiin muutoksiin, joita teollistumisprosessin nähtiin tuottavan. Modernin keksiminen, siitä itsetietoiseksi tuleminen, johti länsimaisessa ajattelussa samalla dikotomian

muotoutumiseen, jossa vastapareiksi asetettiin moderni ja traditionaalinen. Modernilla kuvattiin nykyaikaista länttä, kun taas traditionaalinen viittasi menneisyyteen, sekä usein myös lännen ulkopuoliseen toiseuteen. Tämä vastakkainasettelu taas synnytti teorioita, joita kutsutaan yleisesti ottaen modernisaatioteorioiksi. Modernisaatiolla tarkoitetaan lyhyesti sanottuna prosessia, jolla kuvataan modernin yhteiskuntamallin ja elämänmuodon globaalia leviämistä, traditionaalisten yhteiskuntien joutumista modernisaation vaikutuksen alle. (ks. esim. Heiskala 1994: 10-15.)

Antropologiassa – vaikuttaa siltä, että erityisesti afrikanistien keskuudessa – keskustelu modernista ja traditionaalisesta on jatkunut tähän päivään asti hyvin kärkevänä. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, että sosiologiasta tuttu jyrkkä vastakkainasettelu modernin ja traditionaalisen välillä on osoittautunut antropologiselle tutkimukselle äärimmäisen ongelmalliseksi analyttiseksi dikotomiaksi. Koko vastakkainasettelun paradoksaalisuutta korostaakseen antropologit ovat viime aikoina tutkineet Afrikassa esimerkiksi modernin noituuden ilmenemismuotoja, toisin sanoen traditionaaliseksi miellettyä ilmiötä modernin kontekstissa. Näin on osoitettu, kuinka ”traditionaalinen” noituus voi itse asiassa kokea renessanssin ”modernissa” ympäristössä. Looginen johtopäätös tästä tietysti on, että koko modernin ja traditionaalisen vastakkainasettelu on etnosentrinen ja kestämaton. Vastakkainasettelua lieventääkseen jotkut antropologit ovat puhuneet ”monien modernien maailmasta” (Comaroff & Comaroff 1993), jolloin on tähdennetty sitä, ettei modernisaatio ole suinkaan yksisuuntainen ilmiö, vaan prosessi on jatkuvaa vuorovaikutusta ”paikallisen” ja ”globaalin” välillä, jossa muutoksille altistuu niin ”moderni” kuin ”traditionaalinenkin”. Monien modernien maailmassa globaalit virtaukset luonteestaan ja volyyymistaan riippumatta kääntyvät aina paikallisten merkitysten kielelle. Globaaleista järjestelmistä huolimatta maailma on edelleen eriytynyt, dynaaminen, moninainen ja monisuuntainen (Comaroff & Comaroff 1993 xi-xii)⁶.

Dar es Salaam on moderni suurkaupunki ja afrikkalaisena metropolina eräänlainen transnationaalisten kulttuurivirtausten sillanpääasema, jossa on käynnissä monenlaisten traditioiden sekoittumista. Yksi merkittävä kulttuurivirtaus, joka kulkee Dar es Salaamin ja

⁶ Moderniin ja moderniin noituuteen liittyvästä keskustelusta ks. Comaroff & Comaroff 1993 & 1999; Geschiere 1997; Englund & Leach 2000.

muiden metropolien välillä, on panafrikkalainen ajattelu ja rastaideat, jotka leviävät erityisesti globaalin populaarikulttuurin välityksellä. Vaikka tällainen kulttuurivirtausten leviäminen on helppo liittää kontekstiin, jota tavataan kutsua moderniksi, mielenkiintoista on se, mitä paikallisella tasolla todella tapahtuu. Kontribuutioni moderni-keskusteluun tulee olemaan pieni, mutta pyrin osoittamaan työssäni, kuinka ”moderniin” liitetyt asiat kääntyvät maskanin nuorten maailmankuvassa ennemminkin ”traditionaaliseen” liitetyiksi. Globaalista rastaliikkeestä tulee jotakin, mitä Dar es Salaamin katunuoret pitävät voimakkaan paikallisena, afrikkalaisesta traditiosta ja menneisyydestä kumpuavana ilmiönä. Tämä tukee väitettä siitä, että modernin ja traditionaalisen dikotomia ei suinkaan ole niin yksiselitteinen asia, kuin se sosiologisessa keskustelussa on usein tapana esittää.

3.3 Nuoruus ja nuorisokulttuurit

Antropologisessa Afrikan-tutkimuksessa nuoret eivät aivan viime vuosia lukuunottamatta ole olleet erityisen kiinnostuksen kohteena. Koska oma tutkielmani sivuaa aihetta, katson parhaaksi valottaa lyhyesti myös nuorisotutkimuksen taustoja ja kysymyksenasetteluja. Yhteiskuntatieteilijöistä erityisesti sosiologit ovat ansioituneet nuorisokulttuurien tutkimuksessa. Sosiologinen tutkimusperinne on osin määritellyt myös antropologista nuoruuden tutkimusta, sen suuntaa ja sisältöä. Sosiologisen nuorisotutkimuksen voi katsoa käynnistyneen Chicagon koulukunnasta, jonka 1900-luvun alkupuoliskolla tehdyt tutkimukset amerikkalaisissa suurkaupungeissa kohdistuivat erityisesti valtavirrasta poikkeaviin alakulttuureihin. Tutkimuksissa keskityttiin siihen, miten alakulttuurit muotoilevat jäsenilleen vaihtoehtoisia jaettujen symbolisten merkitysten järjestelmiä, jotka saavat muotonsa nimenomaan hallitsevan kulttuurin luokittellessa ne poikkeaviksi. Chicagon koulukunnalla oli tutkimuksessaan alusta alkaen myös vahva etnografinen ote. (Bucholtz 2002: 536; Hannertz 1980).

Chicagon koulukunnalla oli voimakas vaikutus Birminghamin koulukunnan nuorisotutkimuksen syntymiseen 1970-luvun Englannissa. Tämän koulukunnan tutkimusta, jota nykyään pidetään kaiken nuoris- ja alakulttuuritutkimuksen äitinä, leimasi voimakas marxilaisen kulttuuriteorian vaikutus. Nuorisokulttuurien ja alakulttuurien liikkeellepaneva ja muotoa-antava voima palautettiin yhteiskuntaluokkaan. Nuorten asema ja nuorisokulttuurien synty nähtiin sekä kulttuurin materiaalisten että symbolisten asetusten

lopputuloksena. Toisin kuin Chicagon koulukuntalaiset, Birminghamilaiset eivät juuri omistautuneet etnografiselle metodille. Tutkimus painottui enemmän tekstuaaliseen media-analyysiin sekä erityisesti alakulttuurien kulttuuristen muotojen semioottiseen analyysiin. (Bucholtz 2002: 536.) Suuria nimiä Birminghamin koulukunnassa olivat esimerkiksi Stuart Hall ja Tony Jefferson, jotka käsittelivät alakulttuureja ja niiden vastarintaa rituaalien näkökulmasta (Hall & Jefferson 1976). Dick Hebdige taas tutki alakulttuurien tyyliä semioottisesti, soveltamalla tulkinnoissaan muun muassa Levi-Straussin strukturaalista antropologiaa ja *bricolage*-käsitettä (Hebdige 1979).

Vaikka sekä Chicagon että Birminghamin koulukunnan teoreettiset viitekehykset olivat pitkälle kehitettyjä, on lähestymistavoista löytynyt kritisoitavaa. Ensimmäinen heikko lenkki on tietysti vahva sitoutuminen marxilaiseen teoriaan ja sitä kautta yhteiskunnan hahmottamiseen luokkien kautta. Vaikka luokka saattoikin 1970-luvun Englannissa olla selvästi yhteiskuntaa laajemmin muotoileva tekijä, tuskin se on kuitenkaan ainoa ulottuvuus, johon alakulttuurien muotoutuminen voidaan palauttaa. Myös vastarinnasta – eritoten luokkavastarinnasta – käytyä keskustelua antropologit ovat kritisoineet: onko lopulta ollenkaan niin selvää, että ihmiset itse ajattelevat kuuluvansa johonkin yhteiskuntaluokkaan, ja että hegemonian vastustaminen – jos vastarinnasta ylipäättään voi puhua – kumpuaisi nimenomaan tällaisesta luokkatietoisuudesta. Antropologit ovat kritisoineet sosiologista nuorisotutkimusta myös takertumisesta pelkästään poikkeaviin ja huomiota herättäviin ryhmiin, joiden varjossa tavallinen ja jokapäiväinen nuorten kulttuurinen toimijuus jää täysin huomiotta (Bucholtz 2002: 539). Sosiologista nuorisokulttuurien tutkimusta on mahdollista kritisoida myös tiukasta alueellisesta rajautumisesta: nuoria on tutkittu lähinnä Yhdysvalloissa ja Englannissa, jonka perusteella on pyritty rakentamaan kaiken kattavia yleistäviä teorioita. Antropologit ovatkin vaatineet nuorten tutkimuksen maantieteellistä laajentamista, ja globaaleista kulttuurivirtauksista huolimatta paikallisen kontekstin yhä vakavampaa huomioontamista. (Bucholtz 2002: 544.)

Tämä tutkimus keskittyy Dar es Salaamin kaduilla työskenteleviin nuoriin, jotka elävät yhteiskunnassa, jossa luokkarakenteiden terävöityminen on viime aikoina ollut selvästi havaittavissa (esim. Moyer 2003: 30-58; Lugalla & Mbwambo 1999). Luokkien synty ja kokemus yhteiskunnan eriytyemisestä tulivat näyttävästi ilmi myös niiden nuorten maailmankuvassa, joiden parissa työskentelin. Kuitenkin olisi yksinkertaistavaa palauttaa

Dar es Salaamin katujen nuorisokulttuuri marxilaisittain yhteiskuntaluokkien väliseksi dynamiikaksi. ”Luokkatietoisuus” ei ole se yhteiskunnallisen tietoisuuden muoto, jolla katujen yhteisöllisyys Dar es Salaamissa tuotetaan. Taustalta löytyy paljon monisyisempää symbolista toimintaa. Perehtymällä Dar es Salaamin kaduilla elävien nuorten elämänmuotoon haluan antaa oman kontribuutioni nuorisotutkimukselle, joka on tähän päivään mennessä suunnannut katseensa länsimaiden ulkopuolelle vain hyvin rajallisesti.

3.3.1 Nuoret ja moderni

Myös sosiologinen nuorisotutkimus on tavalla tai toisella pyritty limittämään osaksi modernin metaforaa, toisin sanoen osaksi keskustelua kulttuurin suuren mittaluokan muutoksista (teollistuminen, maallistuminen, kaupungistuminen) ja niiden seuraamuksista (tradition mureneminen, kulttuuristen erojen katoaminen). Yhtenä modernin yleismaailmallisena seuraamuksena on pidetty esimerkiksi sitä, että sen tuomat kulttuuriset muutokset ovat muotoilleet voimakkaasti nuoruuden merkitystä ja asemaa monissa kulttuureissa.

Modernin ”leviämisen” on nähty tuottavan jännitteitä tradition ja kulttuurisen uudistumisen välillä (Bucholtz 2002: 529). Tämä on lisännyt sukupolvien välisiä ristiriitoja. Esimerkiksi Durhamin mukaan (2000: 114) Afrikassa globalisaation vaikutukset ja jännitteet jatkuvuuden ja muutoksen välillä ovat erityisen akuutteja. Vanhojen instituutioiden hajoaminen ja uusien syntyminen on tuottanut uusia tiloja poliittiselle toiminnalle ja kulttuuristen identiteettien rakentamiselle. Toisaalta moderniin ja globaalin kapitalismin leviämiseen liittyvät lupaukset ovat synnyttäneet ristiriitojen ketjun, joiden keskellä nimenomaan nuoret joutuvat käymään kovimmat kamppailut (mp).

Etnografisia esimerkkejä muutosten aiheuttamista psykologisista paineista on etsitty ympäri maailman. Esimerkiksi koulutusjärjestelmien rakentaminen ja niiden tuomat kilpailupaineet on tulkittu osasyiksi noituuteen liitettyjen terveysongelmien esiintymisessä botswanalaisten opiskelijoiden keskuudessa. Madagascarilla taas kilpailu sosiaalisesta noususta on tuonut paineita, joilla on nähty yhteyksiä henkipossessioiden aiheuttamaan ”häiriökäyttäytymiseen” ja väkivaltaisuuteen (Bucholtz 2002: 530). Edellä mainittujen

tulkintojen heikkous on siinä, että nuoret nähdään niissä joko pelkkinä sosiaalisen muutoksen oireilijoina tai sen passiivisina uhreina. Näkökulma ei huomioi sitä, millä tavalla nuoret itse ovat kulttuurisen muutoksen toimijoita. Bucholtz muistuttaakin, että antropologien tulisi keskittyä niihin kulttuurisiin käytäntöihin, joiden kautta nuoret ilmaisevat aktiivista toimijuuttaan. Edelleen Bucholtz nostaa esille monia etnografioita, joissa nopeat kulttuuriset muutokset *eivät* ole aiheuttaneet nuorille sosiaalisia paineita tai psykologista stressiä, puhumattakaan sukupolvien välisten kuilujen kasvamisesta. (Bucholtz 2002: 531).

3.3.2 Nuoruus antropologian näkökulmasta

Klassisessa antropologisessa tutkimuksessa nuoret eivät loistaneet poissaolollaan. Erityisesti Margareth Meadin teosta *Coming of Age in Samoa* (1928) voidaan pitää antropologisen nuoruuteen kohdistuvan tutkimuksen eräänlaisena pohjateoksena. Ongelmana klassisessa antropologisessa lähestymistavassa – kuten kaikissa pyrkimyksissä universalisoida sosiaalinen todellisuus – on se, että nuoret nähdään länsimaisen psykologian kannustamana aikuisuuden perspektiivistä käsin. Nuoruus tai murrosikä nähdään lapsuuden ja aikuisuuden välisenä tilana, josta edetään kohti aikuisuutta erityisen initiaatioseremonian avulla. Näissä tutkimuksissa nuoret näyttäytyvät aikuisten ohjaamina initiantteina, lähes vailla omaa tahtoaan, matkalla kohti ihmisen täydellistymistä eli kypsää aikuisuutta. Pahimmillaan tämä näkökulma voi peittää alleen nuorten oman aktiivisen toimijuuden kulttuurissa, toisin sanoen sen, miten nuoret omalla toiminnallaan sosialisoivat itsensä ja toisensa, ja miten tämä toiminta vaikuttaa laajemmin kulttuurin muutokseen (Bucholtz 2002: 529).

Antropologian kontribuutiona nuorisotutkimukselle voidaankin pitää koko 'nuoret' -käsitteen läpikotaista problematisointia laajan etnografisen aineiston pohjalta. Valtaosa antropologisesta tutkimuksesta on tullut lopputulokseen, jossa nuoret (kuten muutkin sosiaaliset kategoriat) ovat ainakin osittain kulttuurisesti kostruoituja (Durham, 2000: 155). Historialliset ja taloudelliset olosuhteet muovaavat eri kulttuurien määritelmiä nuoruudesta, joten mitään kiinteää ja kaikille kulttuureille yhteismitallista nuorten kategoriaa on vaikea määritellä. Antropologian kannalta teoreettisesti oleellisiksi kysymyksiksi nuorison tutkimuksen kannalta nousevatkin juuri toimijuus (agency) sekä nuoret-kategorian

problematisointi. Jälkimmäiseen ongelmaan antropologi Deborah Durham, joka on tutkinut erityisesti nuoruuden käsitteellistämistä, tarjoaa vastauksen lingvistisestä lähtökohdasta. Sen sijaan, että nuoret nähtäisiin erityisenä kiinteänä ikäryhmänä tai kohorttina, antropologisessa tutkimuksessa heidät tulisi nähdä lingvistisen *'shifter'* -käsitteen kautta. *'Shifter'* on erityinen indeksikaalinen termi, jonka toiminta ei perustu absoluuttiseen viittaussuhteeseen tietyssä kiinteässä kontekstissa, vaan se viittaa itsessään suhteelliseen ja tilannesidonnaiseen kontekstiin. Tällaisia termejä ovat esimerkiksi ”täällä” ja ”me”, joiden merkitys on aina sidottu siihen, missä kontekstissa niitä käytetään. Durhamin mukaan *'shifterillä'* voi olla kykyä tuoda diskursiiviseen tietoisuuteen keskustelun metalingvistisiä piirteitä. Shifterin toimiessa metalingvistisesti se voi valaista niitä kulttuurin rakenteita ja kategorioita, joiden kontekstissa sosiaalisista suhteista neuvotellaan. (Durham 2000: 116; Bucholtz 2002: 528). Nuorten näkeminen *'shifterin'* kautta korostaa koko käsitteen dynaamisuutta ja kontekstisidonnaisuutta, eli sitä, miten koko nuorten sosiaalinen luokka elää jatkuvassa neuvottelun tilassa.

Tähän tutkimukseen osallistuneiden nuorten ja nuorten aikuisten ikäkohortti on laaja: se leijuu 16 – 30 vuoden välillä. Näin ollen nuoruutta on vaikea määrittellä pelkästään biologisen iän perusteella. Suurin osa tutkimukseen osallistuneista on yli 20-vuotiaita, toisin sanoen ennemminkin nuoria aikuisia kuin teini-ikäisiä. Durhamia seuraten käytänkin nuoruus-käsitettä ilmentääkseni ennen kaikkea sitä elämänvaihetta, jota tutkimukseen osallistuneet ihmiset elävät. Sitä määrittelee – ja tässä minun on tukeuduttava myös klassisen antropologian nuoruuskäsityksiin – tietynlainen siirtymävaihe: nuoret etsivät vielä vakiintunutta paikkaansa ja statusta yhteiskunnassa ja omassa elämässään. Dar es Salaamin kadut ja maskanit ovat tässä siirtymävaiheessa haltuunotettuja tiloja, jonne nuoret kerääntyvät yhteen parantaakseen mahdollisuuksiaan siirtyä joko statusrakenteellisesti (perheen perustaminen), luokkarakenteellisesti (virallinen työ tai rikastuminen) tai maantieteellisesti-spatiaalisesti (muuttaminen tilapäisesti Etelä-Afrikkaan, Eurooppaan tai Amerikkaan) uuteen vaiheeseen. Esimerkiksi Sommers on esittänyt, että muutto kaupunkiin on tansanialaisille nuorille miehille eräänlainen siirtymäriitti (Sommers 2003: 11). Metafora siirtymäriiteistä tuttuun liminaaliseen vaiheeseen ei tässä tilanteessa kuitenkaan toimi täydellisesti: toisin kuin perinteisessä siirtymäriittien liminaalisessa vaiheessa, Dar es Salaamin kaduilla eräänlaisessa liminaalisessa tilassa elävillä nuorilla ei ole kulttuurista varmuutta siitä, että siirtyminen uuteen statukseen – asemoituminen osaksi kiinteää

yhteisörakennetta – todella joskus tapahtuisi. Monia tutkielmaani osallistuneita kalvoikin pelko siitä, että katuelämä, eräänlainen pysyvä liminaalisuuden tila, tulisi olemaan heidän kohtalonsa elämänsä loppuun saakka.

3.3.3 Nuoret, moderni ja antropologinen Afrikan-tutkimus

Myös antropologisessa Afrikan-tutkimuksessa nuoriin on viime aikoina alettu kiinnittää aikaisempaa suurempaa huomiota. Tähän on varmasti vaikuttanut sen tosiasian huomaaminen, että valtaosa afrikkalaisista on iältään nuoria. Esimerkiksi vuoden 2003 African Studies Associationin tutkimuksen kattoteema kantoi nimeä ”Youthful Africa in the 21st Century”. Tutkijoita kannustettiin esittämään erityisesti afrikkalaisiin nuoriin, kaupunkitilaan, kollektiiviseen muistiin ja nykyisiin yhteisöllisyyden muotoihin liittyviä tutkimuksia. (African Studies Association 2003). Myös Afrikan ja diasporan välinen suhde ja siihen liittyvä kulttuurisista identiteeteistä neuvottelu nostettiin tutkailun alle. Kaikki nämä teemat liittyvät olennaisesti myös käsillä olevaan tutkimukseen.

Tähän mennessä käsiini saamat afrikkalaisia nuoria käsittelevät tutkimukset ovat kiinnittyneet sinänsä vanhoihin sosiologisiin keskusteluihin kulttuuristen muutosten ja modernin vaikutuksista nuoruuteen ja sen merkityksiin. Esimerkiksi Comaroffien mukaan Etelä-Afrikassa nimenomaan sukupolvesta on tullut viime vuosina hallitsevin yhteiskuntaa jakava piirre (Comaroff & Comaroff 1999: 284). Tämä taas johtuu tekijöiden mukaan modernin yhteiskunnan tuomista nopeista muutoksista, jotka ovat johtaneet uusiin kulttuurisiin jännitteisiin. Sitä mukaa, kun moderni yhteiskunta luo uusia mahdollisuuksia ja lupauksia, nopeasti kasvava nuorten ihmisten ryhmä kokee alati pienempiä mahdollisuuksia niiden tavoittamiseen. Nuorten onkin nähty astuvan postkoloniaalisen Afrikan yhteiskunnissa poliittiselle kentälle lähinnä sabotoijan roolissa (Durham 2000: 113). Postkoloniaalisessa ja urbanisoituvassa Afrikassa jatkuvasti kasvava mutta samalla marginalisoituvaa nuorten ryhmä on kuvattu ”menetetyksi sukupolveksi”, jonka mahdollisuus integroitua yhteiskuntaan on huomattavasti edellistä sukupolvea heikompi (O’Brien 1996: 58). Toisaalta juuri tästä syystä on kannustettu tutkimaan nuorten toimijuutta ”politics from below” -perspektiivistä käsin (mt). Tämä näkökulma etsii vastauksia siihen, millaisia poliittisuuden implisiittisiä muotoja nuoret aktiivisesti luovat ja

käyttävät, ja millä tavalla nuoret mahdollisuuksien kapenemisesta huolimatta luovat elämästään mielekkään. Näihin ovat vastanneet esimerkiksi Remes (1999), jonka mukaan hiphop mahdollistaa nuorten työttömien tansanialaisten osallistumisen poliittiseen diskurssiin, ja Savishinsky (1994), jonka mukaan länsiafrikkalaisten nuorten kiinnostus diasporassa syntynyttä rastafarikulttuuria kohtaan ilmentää kulttuurisen identiteetin sulamista osaksi globaalia panafrikkalaista yhteisöä. Samankaltaiset teemat tulevat esille myös omassa tutkielmassani.

3.4 Utooppinen yhteisö ja *kommunitas*

Utopiat, kuvitelmat ihanteellisesta yhteiskunnasta tai yhteisöllisyydestä, jossa vallitsee tasa-arvo, veljeys ja suurin mahdollinen onnellisuus, esiintyvät varmasti universaalisti ihmiskulttuurien poliittisissa ideologioissa ja uskonnollisissa mytologioissa. Käsitteet utooppisesta ihanneyhteiskunnasta ovat olleet näyttävällä sijalla mitä erilaisimpien yhteiskuntien mitä erilaisimmissa historiallisissa vaiheissa, kuten panafrikkalaisen liikkeen visioissa ja Afrikan maiden itsenäisyystaisteluissa, aivan kuin ne ovat esiintyneet myös länsimaisessa historiassa, filosofiassa ja poliittisissa aatevirtauksissa vasemmalta oikealle. Afrikassa erityisesti Tansania tunnetaan sosialistisesta ujamaa-kokeilustaan, jota voi hyvällä syyllä pitää pyrkimyksenä rakentaa utooppinen yhteiskunta; tasa-arvoisuuteen ja perheen kaltaiseen kollektiivisuuteen perustuva valtio.⁷ Utopiat eivät ehkä koskaan ole toteutuneet, mutta kulttuurin tutkijan lähtökohta täytyy olla se, että utopioiden kuvittelemisen on tärkeä osa ihmiskulttuurien toimintaa. Siinä mielessä utopiat ovat todellisia. Kun utopioita on pyritty tietoisesti ja konkreettisesti rakentamaan, on ennen pitkää törmätty, ehkäpä universaalisti, pienoiseen ongelmaan. Ajan kuluessa utopiat ovat usein muuttuneet vastakohtikseen; hierarkisiksi sosiaalisen jäykkyyden muodoiksi tai jopa despoottisiksi rakennelmiksi. Tässä kappaleessa selitän lyhyesti, miten utooppista yhteisöä voidaan ymmärtää antropologisten teorioiden valossa ja miksi omassa, katujen yhteisöllisyyttä käsittelevässä työssäni, olen turvautunut utooppisen yhteisön käsitteeseen.

⁷ *Ujamaa* (swa.) on abstraktiomuoto sanasta *jamaa*, joka merkitsee laajentumaperhettä. *Ujamaa* merkitsee siis jonkinlaista abstraktia perheyhteyttä.

Kommuuneja ja utooppisia yhteisöjä sosiologian näkökulmasta tutkineen Rosabeth Kanterin mukaan utooppiselle ajattelulle on ominaista sosiaalisen ykseyden idealisointi. Utooppisessa yhteisössä yksilöiden persoonat ikään kuin sulautuvat osaksi laajempaa kokonaisuutta. (Kanter 1977: 32-33.) Jotta pääsisin työssäni analyttisessä mielessä lähemmäksi utooppisen yhteisöllisyyden käsitettä, joka mielestäni leimaa myös maskanilla kohtaamaani yhteisöllisyyden muotoa, hyödynnän työssäni Victor Turnerin antropologiaan lanseeraamaa *kommunitaksen* käsitettä. *Kommunitas* merkitsee Turnerille sosiaalisuuden muotoa, joka on vastakohta sosiaaliselle rakenteelle (Turner 1974: 231). Turner nimittääkin *kommunitasta* "antirakenteeksi". Rakenteella Turner tarkoittaa lähinnä klassisen brittiläisen strukturaalifunktionalistisen antropologian käsitystä sosiaalisesta rakenteesta, toisin sanoen yhteiskunnan vakaita rooli- ja statusasetelmia, jotka ovat tiedostettuja ja jotka toimivat läheisessä yhteydessä juridis-poliittisiin normeihin ja sanktioihin (mt: 237). Turnerin mukaan universaalisti kaikkina aikoina ja kaikissa kulttuureissa muodostuu kuitenkin olosuhteita ja tilanteita, joissa rakenne ainakin hetkellisesti lakkaa olemasta. Tämä sosiaalisuuden muoto, jota Turner kutsuu termillä *kommunitas*, on kaikkein yleisimmin löydettävissä siirtymäriittien liminaalisissa vaiheissa. Liminaalisuudesta puhuttaessa antropologiassa viitataan yleensä van Gennepin (1960) esittämiin siirtymäriitin vaiheisiin, jotka ovat universaalisti kolmiportaisia. Siirtymäriitti etenee ensimmäisestä vaiheesta, jossa initiantti riisutaan statuksesta, kohti liminaalista välissä olemisen tilaa, jonka aikana initiantit ovat hetken vailla statusta. Tässä tilassa initiantti kulkee läpi symbolisen kentän, jolla on hyvin vähän tekemistä edeltävän tai tulevan tilan ominaisuuksien kanssa; initiantti "muuttuu moniselitteiseksi, hän ei ole enää siellä eikä täällä, vaan jossakin kaikkien vakaiden luokittelupisteiden välissä" (Turner 1974: 232). Liminaalista tilaa korostetaan usein rituaalisymboleilla, joilla tuotetaan vaikutelma initianttien statuksettomuudesta, tasa-arvoisuudesta, erottamattomuudesta ja samuudesta. Liminaalitila päättyy siirtymäriitin kolmanteen vaiheeseen, jolloin initiantteille annetaan uusi status ja he asemoituvat jälleen osaksi yhteisörakennetta. Hetkellinen "antirakenne" on kadonnut, ja sosiaalisen elämän mahdollistava sosiaalinen rakenne toimii jälleen.

Kun tässä tutkimuksessa puhutaan liminaalisuudesta, sillä ei tarkoiteta kirjaimellisesti van Gennepin tarkoittamaa, tarkasti määriteltyä ja rajattua rituaalista kontekstia. Ymmärtääkseni tutkimuskohdettani paremmin lähden seuraamaan nimenomaan Turnerin

(1969, 1974) jalanjalkia. Kommunitaksen kaltaista solidaarisuutta, jossa jako itsen ja sosiaalisen välillä katoaa, muodostuu Turnerin mukaan siirtymäriittien lisäksi yleisesti esimerkiksi yhteiskunnallisen marginaalisuuden tilassa, yhteiskunnan ”alemmilla portailla” tai siellä, minne vallitsevan yhteiskunnan rakenne ei syystä tai toisesta yllä. Myös täällä muodostuu struktuurin hierarkian, sosiaalisen asemoitumisen ja sosiaalisen jäykkyyden vastakohtaksi kommunitaksia, jotka vastakohtina rakenteen hierarkisuudelle saavat sisäistä tasa-arvoisuutta tavoittelevan muodon. Turner näkee siis homologian rituaalisen liminaalisuuden, yhteiskunnallisen marginaalisuuden ja ulkopuolisuuden sekä rakenteellisen alempiarvoisuuden välillä. Liminaalisuus tulee Turnerin ajattelussa lähelle juuri yhteiskunnallisen marginaalisuuden käsitettä. Yhteiskunnallisen marginaalisuuden erottaa puhtaan rituaalisesta liminaalisuudesta lähinnä se, että marginaalissa elävillä, toisin kuin rituaalisessa liminaalitulassa olevilla, ei ole kulttuurista varmuutta siitä, että liminaalisuus päättyisi ja että he todella nousisivat uuteen statukseen, jolloin liminaalista tilaa leimaava alituinen epävarmuus katoaisi (Turner 1974: 233). Tärkeää on kuitenkin huomio siitä, että yhteiskuntarakenteen välissä, marginaalissa tai alemmilla askelmilla oleminen (Turner 1969: 125) voi johtaa kommunitakseen, jossa rakenteen hierarkia ja siihen liittyvä sosiaalinen asemoituminen katoavat. Käytännössä kommunitas merkitsee siis olosuhdetta, jossa vallitsee statuksettomuus ja siten sisäinen tasa-arvoisuus. Eikö kommunitas vastaakin muodoiltaan jotakin sellaista sosiaalisuutta, jota voisi kuvata utooppiseksi yhteisöksi? Kun statukset on riisuttu, jäljelle jää vain yhteisön jäsenten välinen tasa-arvo ja veljellisyys.

Teoksessaan *Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969) Turner esittää useita esimerkkejä pysyvää liminaalisuutta ja siten kommunitaksen tilaa tavoittelevista ryhmistä eri aikakausilta ja eri kulttuureissa. Esimerkiksi keskiajan fransiskaanimunkit, 1960-luvun hippiliike tai monet niin sanotut vastakulttuurit kuuluvat tällaiseen kategoriaan. Myös milleniaariset uskonnolliset liikkeet, jotka syntyvät usein juuriltaan kiskottujen ihmismassojen keskuudessa tai tilanteissa, joissa heimoyhteiskunnat on tuotu ulkoapäin pakotetun vallan tai mutkikkaan teollisen yhteiskunnan piiriin, ovat esimerkkejä liminaalisuudesta, joka usein johtaa kommunitaksen kaltaiseen sosiaalisuuteen. Näiden liikkeiden ominaisuuksia ovat esimerkiksi jäsentensä homogeenisyyden ja anonyymisyyden korostaminen, tasa-arvoisuus, omaisuuden kieltäminen ja yhdenmukainen pukeutuminen (Turner 1969: 111). Erityisesti milleniaariset liikkeet, mutta myös muut liminaaliset

liikkeet, ovat Turnerille yhteiskunnallisten muutosvaiheiden kulttuurisia ilmiöitä (mt. 112). Rastafarista Turner ei itse puhu, mutta mielestäni rastafari niin milleniaarisena uskontona kuin vastakulttuurinakin on mahdollista nähdä miltei kouluesimerkkinä pysyvyyttä tavoittelevasta liminaalisuudesta ja kommunitaksen ideasta.

Pysyvyyden tavoittelu koituu kommunitakselle kuitenkin ennen pitkää kohtalokkaaksi. Turnerin mukaan kommunitaksen tilaa on mahdotonta jäädättää paikoilleen. Mikäli ihmisten materiaaliset ja organisatoriset tarpeet halutaan riittävässä määrin turvata, kommunitas on riittämätön (Turner 1969: 132). Turnerin mukaan ihmisten yhteiselo johtaa väistämättä rakenteen muodostumiseen, statusjärjestelmän ja hierarkian tuomaan jäykkyyteen. Pahimmassa tapauksessa kommunitaksen liioittelu kehittyy ennen pitkää despotismiksi, ylibyrokraattisuudeksi tai muuksi sosiaalisen jäykkyyden liioitteluksi. Strukturalistisen ”kiikkulauta-ajattelun” mukaisesti rakenteen liioittelu taas johtaa ennen pitkää uuden kommunitaksen muodostumiseen, eikä mikään yhteiskunta voi Turnerin mukaan toimia ilman tätä dialektiikkaa. (mt: 129.) Tämä on eräänlaista sosiaalisen organisoitumisen dialektista historiaa, rakenteen ja antirakenteen välistä loputonta leikkiä. Sen vuoksi erilaisten yhteiskunnallisten kumousten yhteydessä kommunitaksen kaltainen sosiaalisuus saa niin näyttävän sijan, sen vuoksi utoppiseen yhteisöllisyyteen pohjaavat yhteiskunnat myös niin usein kehittyvät despoottisiksi järjestelmiksi.

Turnerin mukaan todelliset kommunitakset ovat usein spontaaneja, hetkellisiä ja aina ehdottomasti konkreettisia yhteisöjä vastakohtana sosiaalisen struktuurin normittuneisuudelle, institutionalisoituneisuudelle, pysyvyydelle ja abstraktiudelle (Turner 1969: 127). Tätä kommunitas on siis muodoltaan, mutta mitä kommunitaksen tilassa tarkemmin ottaen tapahtuu? Siinä missä institutionalisoituneen rakenteen kulttuuriset tuotokset ovat esimerkiksi poliittisia ja oikeudellisia instituutioita ja säännöksiä, kommunitas on Turnerin mukaan olosuhde, jossa alati synnytetään myyttejä, taidetta, rituaaleja, uskonnollisia maailmankuvia, symboleja tai filosofisia järjestelmiä (mt. 128). Profeetat ja taiteilijat tunnetaan liminaalisina ja marginaalisina henkilöinä, jotka pyrkivät vapautumaan statuksien ja roolien kahleista ja astumaan kommunitaksen kaltaiseen, vitaaliseen suhteeseen toisten ihmisten kanssa, joko todellisuudessa tai kuvitteellisesti. Taiteilijoiden, profeettojen, shamaanien, beat-sukupolvesta tuttujen ”dharmapummien” (ja kukaties antropologien?) kaltaisten ihmisten kulttuuriset tuotokset syntyvät olosuhteissa,

joita leimaa aina tietynlainen liminaalisuus ja ajatus kommunitaksesta, konkreettisesta ja kokemuksellisesta ihmisten välisestä yhteydestä.

Nimenomaan kommunitas on se analyttinen käsite, jolla pyrin myös maskanin yhteisöllisyyden muotoa ja luonnetta ymmärtämään. Kenttätyöni aikana tulin huomaamaan, kuinka useat Turnerin esittämät liminaalisuutta kuvaavat ominaisuudet olivat analyttisesti eroteltavissa tutkimuskohteestani. Nuoruus sinänsä on välitilassa olemista, eivätkä maskanin katunuoret naimattomina ja usein perinteisistä sukulaisuusverkostoistaan erotettuina elä osana vakaata sosiaalista rakennetta. Työskentely talouden epävirallisella sektorilla, juridis-poliittisen struktuurin saavuttamattomissa, korostaa katunuorten statuksettomuutta ja samalla yhteiskunnallista marginaalisuutta. Kunniallisen työn ja perheen puuttuminen ilmentävät sitä, kuinka katunuoret ovat vielä vakiintumattomassa siirtymävaiheessa elämänsä suhteen. Monet ovat liikkeessä myös maantieteellisesti, siirryttyään maaseudulta kaupunkiin paremman elämän toivossa. Elämää kaduilla varjostaa jatkuva epävarmuus ja poliisiväkivallanpelko, johon nuoret vastaavat järjestäytymällä tiiviiksi ja konkreettisiksi yhteisöiksi. Näitä katujen yhteisöjä nuoret kuvailevat utooppisen tasa-arvoisuuden, veljeyden ja keskinäisen harmonian termein. Katujen kommunitaksessa yksilöt eivät koe olevansa asemoituneina toistensa ylä- tai alapuolelle, vaan konkreettisesti kasvot vastakkain, muodostaen jakamattoman kokonaisuuden. Kommunitaksen tilaa tuottaakseen ja ilmentääkseen nuoret ottavat haltuunsa rastafarista tutun symboliikan, ideologian, retoriikan ja tyyllilliset elementit, jotka korostavat yhteisön jäsenten yhteistä alkuperää, homogeenisyyttä ja jopa anonymisyyttä.⁸

Tässä tutkielmassa pyrin väittämään, ettei rastavaikutteiden haltuunotto ei ole pelkästään globaalin populaarikulttuurin pintailmiöiden lainaamista tai imitointia vaan kyse on myyttiselle tasolle kohoavasta symbolisesta toiminnasta. Tulen esittämään, kuinka nuoret muuntelevat rastarepertuaarin keinoin paikallista, ujamaa-sosialismin ja perheen kaltaisen kollektiivisuuden ihanteiden kyllästämiä symbolista järjestystä. Katujen yhteisöt muodostuvat maskaneille, kadunvarsilla sijaitseville kohtaushetkille, joissa tuotetaan yhdessä taidetta ja synkreettistä populaarikulttuuria, esitetään yhteisöllisiä performansseja

⁸ Homogeenisyytenä voi pitää yhdenmukaista pukeutumista "rastaväreihin". Anonymisyyttä korostaa esimerkiksi etuliite 'Ras' etunimen edellä. Ras tarkoittaa kuningasta, joita kaikki rastat siis ovat, kun taas rastianaisia kutsutaan usein kuningattariksi (Queen).

ja kerrotaan tarinoita, joissa käsitellään yhteistä alkuperää ja menneisyyttä usein etiopianismin ja reggae-musiikin välittämien Afrikka-mielikuvien keinoin. Tulkintani mukaan yhteiskunnallisen marginaalisuuden tilassa elävien katunuorten keskuudessa syntyy utooppisia yhteisöjä, katujen kommunitaksia, joka kiihottaa sen jäseniä ajattelemaan, toimimaan ja muuntelemaan ympäröivän kulttuurin keskeisiä symboleja.

Maskanin yhteisöllisyyttä käsitellessäni en kuitenkaan halua nähdä sitä kirjaimellisesti Turnerin esittämänä muodottomana ”antirakenteena”. Tämän tyyppinen käsitteellistäminen luo helposti mielikuvan mekaanisesta prosessista, jonka keskellä ihmiset ovat pelkkiä tahdottomia ”rakenteen” ja ”antirakenteen” välisen dialektiikan toteuttajia. Edelleen maskani ei ole siirtymäriittiskeeman mukainen, rituaalisen liminaalitilan kaltainen symbolinen kenttä, jossa kaikki edeltävän ja tulevan tilan ominaisuudet ovat kadonneet. Maskani ei ole ”välissä” siinä mielessä, että mitkään rakenteen luokittelut eivät sitä koskisi. Maskanissa on kyse todellisesta orgaanisesta yhteisöstä, joka pyrkii vakiinnuttamaan olemassaolonsa, ja jonka sisällä ihmiset ovat aktiivisia toimijoita ja kokijoita. Seuraan tässä erityisesti Jean Comaroffia (1985: 231), joka tulkitsee Etelä-Afrikan siionististen kirkkojen liminaalisuuden ei anti- vaan vastarakenteena, joka syntyy vuorovaikutteisessa suhteessa niiden sosiaalisten järjestelyiden kanssa, joiden keskellä se on syntynyt. Ymmärrän maskanin siis vastarakenteena, jossa aktiivisesti muunnellaan olemassaolevia sosiaalisia järjestyksiä ja otetaan sen keskeiset symbolit uudelleen työstämisen kohteeksi. Tässä toiminnassa myös haastetaan se hegemoninen kulttuuri, jonka vastarakenteeksi maskani on muodostunut.

3.5 *Bricolage* ja synkreettinen populaarikulttuuri

Tarkastellessani sitä, mitä kommunitaksen sisällä käytännössä tapahtuu ja miten maskanin nuorten aktiivinen kulttuurinen toiminta artikuloituu, käytän työssäni analyttisenä apuvälineenä *bricolage*-käsitettä. Kun antropologiassa puhutaan *bricolage*'sta, sillä viitataan Claude Lévi-Straussin kirjassaan *The Savage Mind* (1966) esittämään tulkintaan ”myyttisestä ajattelusta”, jonka Lévi-Strauss erottaa tieteellisestä ajattelusta. Siinä missä tieteelliselle ajattelulle on luonteenomaista abstrahointi, pyrkiminen konkreettisuuden tuolle puolen, myyttinen ajattelu tai myyttinen reflektointi ovat ajattelua konkretioiden kautta. Ero

myyttisen ja tieteellisen ajattelun välillä on siinä, että myyttiseen ajatteluun pyrkivä *bricoler* (nikkaroija, askartelija, monitaituri) käyttää kulttuurisessa luomisprosessissaan hyväkseen mitä tahansa vain on konkreettisesti käsillä (Lévi-Strauss 1966: 17). Sen sijaan tieteelliseen ajatteluun pyrkivä tiedemies pyrkii käsitteellistämään universumin ja pääsemään siten konkreettisuuden rajoitteiden ulkopuolelle (mt: 19). Tämä on Lévi-Straussilla myyttiseen tai maagiseen ajatteluun taipuvaisen "kesyttämättömän mielen" ja käsitteellistävän tieteellisen ajattelun ero: *bricolerin* toiminta perustuu olemassaolevien asioiden uudelleen sommitteluun ja uusien järjestelyiden luomiseen, kun taas tiedemies pyrkii abstrahoinnin avulla luomaan jotakin uutta, ulottamaan käsitteellistämisensä aivan uudelle tasolle. *Bricoler* luo uutta sommittelemalla tutut, konkreettiset asiat uudella tavalla. Lévi-Straussille *bricoler* ei tietenkään vastaa puhtaasti länsimaiden ulkopuolelle sijoittuvaa "villää ihmistä". Hän näkee *bricolage*-logiikan olennaisena osana esimerkiksi taiteellisia luomisprosesseja. Siinä mielessä kaikkien ihmisten mielen voidaan ajatella toimivan, tilanteesta riippuen, joko *bricoler*'n tai tiedemiehen ajattelun tavoin. Strukturalismille ominaiseen tyyliin ihmismielen toiminnan logiikka on universaalisti samankaltainen.

Myöhemmin Lévi-Straussin käsitystä *bricolage*'sta on hyödynnetty laajasti kulttuurin tutkimuksessa, erityisesti puhuttaessa kulttuurisesta muuntelusta yksilöiden tai ryhmien tasolla. *Bricolage*'lla viitataan luovaan toimijuuteen, jossa tartutaan kulttuurin keskeisiin merkkeihin ja symboleihin asetellen niitä uusiin positioihin ja konteksteihin. *Bricoler* ikään kuin käyttää kulttuurisia konventioita ja symboleita raaka-aineenaan muunnellessaan uudenlaisia kulttuurisia merkityksiä. Tunnettu esimerkki tämän kaltaisesta tutkimuksesta on Birminghamin koulukuntaan kuuluvan Hebdigen (1979) analyysi alakulttuurien tyylistä (mt. ks. erityisesti: 102-106). Hebdige huomaa, kuinka alakulttuurien omaksumissa tyyleissä otetaan usein ympäröivän kulttuurin keskeiset symbolit uudelleen työstämisen kohteeksi, sommitellaan niitä uudelleen, jolloin symbolien kantamat merkitykset aktualisoituvat uusissa positioissa tai suhteissa (esimerkiksi militaarinen vaatetus pitkätukkaisella rauhanaktivistilla). Pelkkä tyylien kautta tapahtuva symbolinen uudelleensommittelu haastaa hegemonisen järjestyksen, joka voi edelleen johtaa jopa kumoukselliseen kulttuurin muutokseen. Comaroff (1985: 197-199) taas soveltaa *bricolage*'ia tulkitessaan Etelä-Afrikan synkretististen uskonnollisten liikkeiden toimintaa. Comaroffin mukaan kapitalistis-kristillisen järjestelmän tunkeutumisen myötä syntyneet synkreettiset uskonnolliset liikkeet tarttuvat rituaalisessa toiminnassaan muualta tuodun

hegemonisen järjestyksen avainsymboleihin ja merkityksiin. Kristinuskon symbolit tuodaan, ikään kuin asiayhteydestään irrotettuna, Tshidi-siionistien omaan rituaaliseen kontekstiin.⁹ Muuntelemalla avainsymboleita horjutetaan samalla koko sen järjestelmän koherenssia, joka rituaalisen toiminnan kautta otetaan manipuloinnin kohteeksi. Omassa tutkimuksessani pyrin löytämään *bricolage*'n kaltaista kulttuurista toimintaa erityisesti maskanin nuorten rastavaikutteisesta ajattelusta, taiteesta ja populaarikulttuurista. Näen katunuoret tässä suhteessa eräänlaisina *bricoleur*-toimijoina, joiden käsissä paikallisen kulttuurin keskeiset symbolit ovat muokkautumassa uuteen uskoon.

Populaarikulttuurin teemat tulevat tässä tutkimuksessa esille toisaalta maskanin nuorten luoman, valmistaman ja myymän taiteen (korutaide, kuvataide), toisaalta kaduilla tapahtuvien performanssien (suulliset tarinat, freestyle hiphop), sekä katujen tyylin ja populaarin puhekielen kautta. Tutkimukseen osallistuneiden nuorten elämä pyöri päivästä toiseen populaarin taiteen ympärillä, jossa globaalit rastaideat sekoittuvat paikallisiin symboleihin ja kulttuurisiin merkityksiin. Itsenäinen taiteilija (*msanii*) on se ammattinimike, jolla maskanin nuoret itseään nimittävät. Moyer (2003: 76) esittää, että populaarikulttuurin antropologisesta tutkimuksesta tekee mielenkiintoisen ja haastavan nimenomaan se, että koko käsite on tavallaan ristiriidassa antropologian empirististen juurien kanssa, jonka mukaan kulttuuri on aina jotakin tiukasti määriteltävissä, rajattavissa ja sidottavissa olevaa. Populaarikulttuuria on kuitenkin vaikea rajata, koska sille on luonteenomaista mieltymys tietynlaiseen synkreettisyteen, sekoittumiseen uusien vaikutteiden kanssa. Uudet virtaukset assimiloituvat nopeasti esimerkiksi populaarin taiteen muotoihin. Tällainen herkkyys synkreettisyydelle on Moyerin mukaan havaittavissa esimerkiksi länsiafrikkalaisessa Vodunissa sekä edelleen afroamerikkalaisissa uskonnoissa kuten Brazilian Candombléssa ja Haitin voodossa (mp). On sanottu, että nimenomaan synkreettisyteen taipuvaisen populaarikulttuurin piirissä yksilöt ”keksivät kulttuurinsa uudestaan”. Kulttuuri pidetään elossa omaksumalla ulkopäin tulevia vaikutteita ja muuntelemalla niitä oman luovuuden ja esteettisten valintojen kautta (mp; Fabian 1998). Tässä tutkimuksessa populaarikulttuuri nähdään siis läheisessä yhteydessä aiemmin esitetyn *bricolage*-käsitteen kanssa.

9 Aiheesta lisää luvussa 6.4.1.

Johannes Fabian esitti jo 1970-luvulla, että uusien urbaanien afrikkalaisten uskonnollisten liikkeiden kehitys tulisi nähdä läheisessä suhteessa nouseviin populaarikulttuurin muotoihin – että uudet uskonnolliset liikkeet tulisi ymmärtää osana kaupungeissa kehittyvää populaarikulttuuria (Fabian 1978: 315-316). Uskonnolliset liikkeet nähtiin tuolloin vastauksena sosiaaliselle anomialle, taloudellispoliittiselle alistamiselle ja tästä syntyneelle tarpeelle elvyttää kulttuuri. Tämän Fabianin teesin kautta yhteydet populaarikulttuurin, *bricolage'n* ja urbaanin uskonnollisuuden (rastafari) välillä selkenevät. Kulttuurin elvyttäminen, revitalisointi ja ”uudelleen keksiminen” ovat mahdollisia synkreettisyteen suuntautuneen populaarikulttuurin piirissä, koska se tarjoaa yksilöille mahdollisuuden muunnella ulkopuolelta tulevia vaikutteita omien esteettisten valintojen mukaan. Populaarissa taiteessa on kyse valintojen tekemisestä, muuntelusta ja sommittelusta, joka takaa yksilölle eräänlaisen *bricoler*-toimijuuden. Fabianin päähuomio on, että populaarikulttuuri ja siihen liittyvät sosiaaliset käytännöt mahdollistavat vapauden tilojen ja vapauden hetkien olemassaolon tilanteessa, jossa ihmiset elävät alistetussa asemassa. Populaarikulttuurin tutkiminen on Fabianin mukaan saanut antropologit ”löytämään uudelleen vapauden-käsitteen luovuuden kautta syntyvänä selviytymisen olomuotona tilanteissa, jotka [perinteisen] kulttuuriteorian valossa nähtäisiin liian epämääräisenä tuottamaan muuta kuin imitaatioita, samankaltaisuutta tai kulttuurin karikatyyrejä” (Fabian 1998: 74). Fabianin mukaan populaarikulttuuri tulisi ymmärtää vakavasti otettavana kulttuurisena toimijuutena, joka ei synny pelkästään ”vastauksena kysymyksiin tai olosuhteisiin; se kysyy kysymyksiä ja luo olosuhteita”. (Fabian 1998: 2.) Tässä mielessä populaarikulttuurinen *bricolage* mahdollistaa aktiivisen toimijuuden ja vapauden hetkien olemassaolon.

Populaarikulttuurin tuottamiseen liittyvä synkreettisyys on tärkeä osa afrikkalaista kulttuurista todellisuutta. Vaikka maailmanpolitiikan tai kansainvälisen talouden näyttämöllä Afrikka ei esitäkään suurta roolia, nimenomaan afrikkalainen populaarikulttuuri on läsnä globaalisti ympäri maailman. Tätä Fabian (1998: 102-129) kutsuu ’Afrikan läsnäoloksi’, joka syntyy nimenomaan populaarikulttuuriin piiriin yhdistettyjen toimintojen ja tuotosten kautta. Myös maskanin nuorten tuottama synkreettinen populaarikulttuuri, jossa paikallisia kulttuurisia elementtejä muunneltiin ulkopäin tulevien vaikutteiden avulla, on osa tätä Afrikan globaalia läsnäoloa.

3.6 Rastafariliikkeen tutkimuksesta

Rastafari on Jamaikan mustien orjien ja heidän jälkeläistensä keskuudessa syntynyt uskonnollinen liike, johon on akateemisessa tutkimuksessa isketty jo 1960-luvulta lähtien siionismin ja milleniarismin leimat (erityisesti Barret 1977). Rastafarin perusta on orjien jälkeläisten säilyttämissä traditionaalisissa afrikkalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa ja esi-isä kulteissa sekä orjien keskuudessa sukupolvelta toiselle siirrettyssä tiedossa, että heidät on aikoinaan tuotu väkisin Afrikasta Jamaikalle. Lopullisen muotonsa rastafari sai afrikkalaisperäisen uskonnollisuuden sekoituessa panafrikkalaiseen nationalismiin ja joihinkin protestanttisen herätyskristillisyyden haaroihin. (Mt.) Milleniarismi – usko uuden, onnellisemman ja oikeudenmukaisemman aikakauden alkamiseen – ilmenee rastafarien voimakkaana motivoituneisuutena sosiaalisen, poliittisen ja uskonnollisen uudistumisen mahdollisuuteen ja väistämättömyyteen (Murrel, Spencer et al. 1998: 3). Siionismi taas merkitsee rastafareille uskoa lunastukseen, jolloin diasporaan karkotetut mustat palaavat takaisin Luvattuun Maahan, Afrikkaan, joko spatiaalisesti tai vähintäänkin symbolisesti (mt: 6). Tähän mennessä rastafaria on tutkittu enimmäkseen Karibian kontekstissa, jossa se on levinnyt laajalti myös Jamaikan ulkopuolelle. Myöhemmin kun rastafilosofia levisi reggae-musiikin välityksellä ympäri maailman ja kehittyi osaksi globaalia populaarikulttuuria, sen ilmentymiä on tutkittu erityisesti alakulttuuritutkimuksen kontekstissa (esimerkiksi Hebdige 1979).

Rastafarin syntyhistoria ja leviäminen ympäri maailman liittyvät voimakkaasti niin sanotun mustan tietoisuuden ja poliittisen panafrikkalaisen liikkeen historiaan. Rastafaria voi pitää globaalin mustan tietoisuuden ja poliittisen panafrikkalaisen liikkeen uskonnollisena siipenä. Olennaista onkin pitää mielessä, että maailmanlaajuisesta näkyvyydestään huolimatta ilmiö liittyy ennen kaikkea afrikkalaisuuteen ja afrikkalaisten (niin diasporassa kuin Afrikan mantereella elävien) vapaustaisteluun. Joidenkin marxilaisten tutkijoiden mukaan rastafaria ja sen ympärille muotoutunutta ”vastarinnan kulttuuria” ei tulisi ymmärtää milleniaarisena uskontona, vaan ennen kaikkea panafrikkalaisena nationalismina, mustan tietoisuuden ilmentymänä ja alistettujen kulttuurisena vastarintana (erityisesti Campbell 1987). Toisaalta afrikkalaisten vapaustaistelulla on tänä päivänä hyvin

toisenlainen merkitys kuin vaikkapa 30 vuotta sitten, kun mustien oikeudet esimerkiksi Yhdysvalloissa olivat heikot ja useat Afrikan maat vielä todella taistelivat itsenäisyytensä puolesta, puhumattakaan 1990-luvulle jatkuneesta Etelä-Afrikan apartheid-politiikasta. Koko maailman poliittinen ilmasto on nyt olennaisesti toinen ja se on muuttanut myös rastafariliikkeen roolia ja merkitystä. Tänä päivänä rastavaikutteinen alakulttuuri ilmenee enemmän kuin koskaan ennen globaalina populaarikulttuurina, tyyllisenä erottautumisena ja populaarimusiikkina. Rastavaikutteiset visuaaliset, tonaaliset ja tyylliset elementit tulevat vastaan lähes jokaisessa maailman kolkassa. Kuitenkin rastafarin vastakulttuurinen ja mustaan tietoisuuteen liittyvä luonne on poliittisen ilmaston muuttuessa säilynyt ennallaan. On myös korostettava, että rastafariliikkeen fundamentalistisimmat suuntaukset eivät juuri iloitse raston ympärille muodostuneesta populaarikulttuurista.

Rastafariliike levisi Luvattuun maahan, Afrikkaan, jo 1960 – 1970 -luvulla jamaikalaisen paluumuuttajien mukana (Savishinsky 1994a: 32-33) ja 1970-luvulta alkaen erityisesti reggae-musiikin ja rastavaikutteisen muodin välityksellä (mt: 21-30). Kuitenkin ilmiön tutkiminen nimenomaan Afrikan kontekstissa on ollut tähän päivään asti yllättävän vähäistä. Neil Savishinskyn länsiafrikkalaisia rastoja käsittelevä artikkeli *Rastafari in the Promised Land* (1994a) on tietääkseni ensimmäinen antropologisesti orientoitunut akateeminen yritys selvittää rastaliikkeen, -uskonnon ja -tyylin leviämistä afrikkalaisen nuorison keskuuteen. Savishinsky on kirjoittanut myös Senegambian ”muslimirastoista”, Baye Faalista (Savishinsky 1994b), sekä rastafarin kytköksistä ja yhtäläisyyksistä tiettyihin afrikkalaisiin traditioihin, kuten parantamiseen ja herbalistiikkaan (Murrel, Spencer et al. 1998). Bain (2002) on käsitellyt Etelä-Afrikan rastojen parantamiskäytäntöjä ja marihuanan käytön kulttuurisia merkityksiä, kun taas Remes (1999) ja Moyer (2003: 102-135) ovat nostaneet rastavaikutteisen tyylin ja ideologian esille erityisesti antropologisen nuoriso- ja populaarikulttuurintutkimuksen piirissä. Molemmat jälkimmäisistä tutkimuksista paikantuvat Tansanian Dar es Salaamiin.

Savishinsky toteaa peittelemättömän poliittisesti, että rastafilosofia on toiminut ympäri maailman ikään kuin ideologisena kompensationsa kärsiville, riistetyille ja yhteiskunnasta vieraantuneille ihmisille (1994a: 19). Koska Afrika merkitsee rastafareille Luvattua maata, on liikkeestä varsinkin jälkikoloniaalisen Afrikan nuorisokulttuureissa muodostunut kulttuurinen keino ilmaista vastarintaa, itsenäisyyttä, rodullista ylpeyttä ja solidaarisuutta.

Monille marginalisoituneille afrikkalaisille nuorille, jotka yrittävät päivästä toiseen selvitä kaupungistuvassa, monikulttuurisessa, kolonialismin jälkeisessä afrikkalaisessa yhteiskunnassa, rauhaa, rakkautta, tasa-arvoa ja alistettujen omanarvontuntoa edistävät rastaideat antavat kenties toivon mielekkäämmästä ja merkityksellisemmästä elämästä. Samalla rastafarin suosio urbaanissa Afrikassa kertoo omaa tarinaansa kulttuurisesta globalisaatiosta, afrikkalaisten nuorten liittymisestä osaksi diasporista identiteettiä ja globaalia panafrikkalaista yhteisöä. (mt: 19-20.)

Savishinsky ei halua rajata liian tiukasti sitä, onko läntisen Afrikan rastafarissa kyse uskonnosta, poliittisesta liikkeestä vai populaarikulttuurista. Kuitenkin hän tekee mielestäni oikean havainnon huomioidessaan, että rastafariliike istuu mukavasti määritelmiin niistä uusista ja urbaaneista kristillispohjaisista uskonnoista, jotka ovat lisääntyneet mantereella voimakkaasti viime vuosisadan alusta lähtien. Tätä uskonnollista liikehdintää määrittelevät seuraavat tekijät: 1) Ne peräänkuuluttavat moraalista reformia, josta seuraa ”turmelevien vaikutteiden”, kuten esimerkiksi alkoholin ja tupakan käytön kieltäminen. 2) Ne liittyvät uusien sosiaalisen organisoitumisen muotojen kehitykseen, joita leimaa kielirajojen, heimojen ja maantieteellisten alueiden ylittyminen – seurauksena on panafrikkalaisten ajattelutapojen kehittyminen. 3) Uususkontojen syvälinen pyrkimys sekä henkilökohtaiseen että yhteisölliseen spirituaaliseen uudistumiseen ja omanarvontunnon nostamiseen. (Savishinsky 1994a: 36).

Savishinskyn mukaan rastafarin suosio Afrikassa tulisi myös nähdä osana sitä nousevan urbaanin uskonnollisuuden kenttää, jota leimaa läheinen yhteys uusiin populaarikulttuurin muotoihin (mt: 38-39). Tässä hän seuraa alkujaan Johannes Fabianin (1978) esittämää ajatusta, että urbaani afrikkalainen uskonnollisuus tulisi nähdä nimenomaan osana synkreettisyteen taipuvaisen afrikkalaisen populaarikulttuurin kontekstia. Näin ollen tiukka jaottelu uskonnollisen, poliittisen ja populaarikulttuurin välillä menettää merkitystään. Aikaisemmassa populaarikulttuurintutkimuksen piirissä rastafariliike on kuitenkin jaoteltu kolmeen kategoriaan: 1) Perinteinen uskonnollinen rastafari, 2) poliittisesti orientoitunut panafrikkalainen rastafari ja 3) globaali pseudo-rastafari, jota on pidetty ”aitojen” rastafarien ulkoisten piirteiden imitointina (dreadlock-hiukset, ganjan polttaminen, reggaen ja siihen liittyvän populaarikulttuurin kuluttaminen) (esim. King, S.A. 1998: 40). Viimeksi mainittu rastafariliikkeen muoto onkin helppo leimata pinnalliseksi ja

popularisoituneeksi muoti-ilmiöksi, joka saa kiittää olemassaolostaan lähinnä alkuperäisen rastafariliikkeen ympärille muodostunutta hyödykkeistynyttä ja kaupallistunutta populaarikulttuuria. Rastafaria voidaan toki jaotella erilaisiin kategorioihin kiinnittämällä huomio poliittisten ja uskonnollisten piirteiden painokkuuteen. Myös Savishinsky tekee eron ”vakavamielisten” ja ”trenditietoisten” rastojen välillä Länsi-Afrikassa. Edelliselle ryhmälle rastakulttuuriin liittyvät tyyllilliset elementit toimivat symboleina heidän sisäiselle sitoutumiselleen rastafariuskoon, kun taas jälkimmäiselle rastatyyli merkitsee identifioitumista globaaliin, panafrikkalaiseen alakulttuuriin ja elämäntyyliin (Savishinsky 1994a: 29-30).

Myös Tansaniassa voidaan erottaa toisistaan ns. ”katurastat” ja heitä kiinteämmin rastafarikirkkoihin liittyneet ”vakavamieliset” rastaat. Toisaalta ero oli joissakin tapauksissa häilyvä, sillä myös osalla katunuorista oli läheiset suhteet rastafarikirkkoihin ja niihin jamaikalaisiin paluumuuttajiin, joiden ympärillä kirkot pääasiassa toimivat. Jamaikalaiset rastaat pitävät todellisen rastaan tärkeimpänä kriteerinä suhtautumista paluumuuttoon – jos olet rasta, hyväksyt ajatuksen diasporaan karkoitettujen paluumuutosta – kun taas katunuorille keskeisintä oli rastaan populaarit moraaliset arvot köyhän miehen oikeuksien puolustajina. Lisäksi sitoutuneelle rastalle tärkeää on *ital-livityksi* kutsuttu elämäntapa ja terveyskäsitteet, jota käsittelemme tarkemmin luvussa 6.4. Tansanian tapauksessa tärkeää on huomata se seikka, että rastaan leviämisen maahan on selvä yhteys Tansanian poliittiseen historiaan. Tansaniasta kehittyi ujamaa-sosialismin kaudella 1960 – 1980 -luvulla eräänlainen panafrikkalaisen ajattelun keskus. Tämä aikakausi houkutteli maahan myös rastafariliikkeen edustajia, jonka seurauksena rastaat saivat tukevan jalansijan Tansaniassa erityisesti poliittisen panafrikkalaisuuden muodossa.

Savishinsky huomaa tutkimuksessaan selkeän eron länsiafrikkalaisen urbaanin rastafariliikkeen ja Jamaikan rastafariliikkeen välillä: Siinä missä Jamaikan rastaan tärkein ohjenuora on ”traditionaalisen” afrikkalaisen kulttuurin elvyttäminen ja ”autenttisen” afrikkalaisen identiteetin omaksuminen, Länsi-Afrikan rastaat näyttävät osoittavan vain hyvin vähäistä mielenkiintoa ”alkuperäisten afrikkalaisten juurien” etsimiseen tai niiden ylläpitämiseen (Savishinsky 1994a: 42). Sen sijaan he ovat nimenomaisesti valinneet urbaanin ja globaalin kontekstin omaksi toimintaympäristökseen ja paradoksaalisesti Jamaikan spirituaaliseksi kotimaakseen (mt. 40). Vaikka myös

Tansaniassa rastafari on nimenomaan urbaanin ympäristön kulttuurinen ilmiö, en oman aineistoni valossa seuraa täysin Savishinskyn linjoja. Oikeastaan Savishinskyn väitteessä on aistittavissa vanha vastakkainasettelu ”modernin” ja ”traditionaalisen” välillä. Aineistoni viittaa siihen, että vaikka rasta onkin Dar es Salaamin katunuorille jotakin globaaliin ja kosmopoliittisuuteen viittaava, se samanaikaisesti suuntaa nuorten ajatuksia nimenomaan paikalliseen, jopa tradition elvyttämiseen tai sen uudelleen keksimiseen. Nimenomaan tähän rastaideoiden vahvuus näkemykseni mukaan myös perustuu. Katunuorten maailmankuvassa rasta on jotakin globaalia, mutta tässä globaalissa skenaariossa nimenomaan Tansaniassa on maantieteellisenä, historiallisena ja kulttuurisena kokonaisuutena keskeinen rooli. Rasta on ikään kuin yksi tansanialaisen nationalismin muodoista, jossa globaalit afrosentriset myytit on sopeutettu onnistuneesti paikalliseen kontekstiin; ”rastakulttuurin” juurien nähdään jopa johtavan itäiseen Afrikkaan, kuten esittelen luvussa 7. Rastafariliikkeen ilmentymät ovatkin oiva esimerkki Afrikan ja sen diasporan, globaalien ja paikallisten kulttuurien, välisestä dynamiikasta. Tässä tutkielmassa paino on kuitenkin globaalien kulttuuristen virtausten sijaan paikallisten kulttuuristen merkitysten jatkuvuudessa tai niiden muuntelussa.

4 DAR ES SALAAM – AFRIKKALAINEN METROPOLI

Ukipanda basi unakuta watu kibao,
ukifika towni unakuta watu kibao,
ukiingia ofisini unakuta watu kibao,
baba yake, kila kona – watu kibao!

Ukienda hospitali unakuta watu kibao,
ukienda studio unakuta watu kibao,
ukirudi Uswahilini unakuta watu kibao,
baba yake, kila kona – watu kibao!

Wateule: Watu kibao (2002)

Jos astut bussiin, tapaat siellä paljon jengiä,
kun saavut kaupunkiin tapaat siellä paljon jengiä,
menet työpöytäsi ääreen, tapaat siellä paljon jengiä
– joka kulmalla paljon jengiä!

Jos menet sairaalaan, tapaat siellä paljon jengiä,
kun menet studiolla, tapaat siellä paljon jengiä,
palaat swahili-slummiin, tapaat siellä paljon jengiä
– joka kulmalla paljon jengiä!

Ensimmäinen vaikutelma Dar es Salaamin keskustasta arki-aamuna: Kaaos ja korvia huumaava meteli. Tienvarsilla vierähtää myyntikojuja, joissa on myytävänä lähes kaikkea hedelmistä sanomalehtiin ja maapähkinöistä turistitaiteeseen. Pitkänä letkana kaupungin reuna-alueilta keskustaan virtaava liikenne, täyteen ahdattuja *daladaloja* (yksityisten liikennöimiä pikkubusseja), joihin pakkautuu seuraavalla pysäkillä vielä muutama matkustaja lisää. Bussien takaikkunoissa värikkäitä koristetekstejä, joissa globaali

ja paikallinen kohtaavat; ”East Coast”, ”Jah Guide”, ”Hakuna matata”. Siellä täällä uutuuttaan kiiltäviä maastoautoja kuljettamassa hyvin toimeentulevia tansanialaisia ja ulkomaalaisia keskustan toimistorakennuksiin. Avustusjärjestöjen logot; S.I.D.A., U.N.D.P., World Vision, Red Cross, vilahtelevat kiiltäväpeltisten Pajerojen ja Toyota Landcruisereiden kyljistä. Kuuluu tööttäyksiä ja perinteiseen punaiseen viittaan sonnustautunut pitkätukkainen maasai-sotilas kävelee tyynesti tien yli. Autoletka pysähtyy liikennevaloihin, ja puiden varjosta ryntää kymmeniä katukaupustelijoita käyttämään hyväkseen kahden minuutin taloudellisen mahdollisuutensa. Pikkukolikat kilahtelevat taskuihin, kun sokeriruoko, saippua, moskiittoverkot tai kännyköiden laturit vaihtavat omistajaansa.

Intian valtameren rannalla Itä-Afrikassa sijaitseva satamakaupunki Dar es Salaam on Tansanian ehdoton kaupallinen ja kulttuurinen pääkaupunki. Vaikka maan poliittisen pääkaupungin titteli on edelleen keskellä Tansaniaa sijaitsevalla uneliaalla Dodomalla, nopeasti kasvava ja kehittyvä Dar es Salaam on maan itseoikeutettu kaupallinen veturi. Jos tutkit Tansanian karttaa, huomaat nopeasti, että kaikki tiet valtakunnassa johtavat Dar es Salaamiin. Alun perin pienen kalastajakylän ympärille muodostunut miljoonakaupunki on samaan aikaan muualta maasta tulevien maanteiden ja rautateiden pääteasema ja ulkomailta tulevien vesi- ja lentoreittien portti itäiseen Afrikkaan. Kaupungin kiinteäksi asukasluvuksi on arvioitu noin 3.5 miljoonaa. Suuren liikkuvuuden vuoksi kokonaisväestömäärän sanotaan kelluvan kuitenkin 5 miljoonan tuntumassa. (UN Chronicle No. 1. 2001.) Tämän päivän Dar es Salaam on urbaani afrikkalainen metropoli, johon Ulf Hannerzin sanoja lainaten virtaa sisään ihmisiä, hyödykkeitä ja merkityksiä, ja jossa traditioiden moninaisuuden sekoittuminen muodostaa innovatiivisia kulttuurisia lopputuloksia (Hannerz 1992: 198).

Kaupungin ydinkeskusta on rajoittunut meren rannan ja parin kilometrin päässä rannasta kaartuvan, vilkkaasti liikennöidyn Bibi Titi Mohammed Roadin väliin. Tältä alueelta löytyvät kaupungin suurimmat kansainväliset hotellit ja pankit, katolilaiset ja protestanttiset kirkot, kymmenet moskeijat ja kaupungin tärkeimmät ostoskadut. Keskustan katujen varsilla – puiden varjossa, jos suinkin mahdollista – on vierähtänyt *bandoja* tai *ofiseja*, katukaupustelijoiden (enimmäkseen laittomia) myyntikojuja, joista osa pystytetään paikalle aamuisin ja puretaan iltaisin, toiset taas on muurattu pysyvästi katuun. Myytävänä voi

nähdä monenlaisia hedelmiä, friteerattuja mustekalan lonkeroita, piraattimusiikkia ympäri maailman, second hand -kirjoja ja -vaatteita tai satoja erilaisia kaula- ja rannekoruja, joita katutaiteilijat, *wasanii*, valmistelevat puiden varjossa. Katujen ääniä kuunnellessa ei ole harvinaista havaita, kuinka paikallisesti tuotettu hiphop, jamaikalainen reggae, moskeijoista kantautuva rukouskutsu ja megafonien tykittämä helluntaisaarna soivat yhtä aikaa samassa äänimaisemassa.

Osa keskustan rakennuksista on kolonialismin aikana rakennettuja, noin kolmikerroksisia kivitaloja, osa uusia ja korkeita, keskeneräisen näköisiä betonisia toimistorakennuksia. Koko kaupunkisilhuetti näkyvin monumentti on vuonna 2000 valmistunut, korkea ja lasisen kiiltävä toimistorakennus PPF-Tower. Sen takapihalla, aivan kuin toisena äärlaitana, on puiden suojaama rakentamaton tontti, jota katuswahilissa kutsutaan *Chaka*¹⁰ *Familiksi*. Tämä vihreä läikkä pilvenpiirtäjän kyljessä, samoin kuin moni muukin keskustan alueella marginaalissa ja spatiaalisesti välissä sijaitsevista suojaisista paikoista, on öisin muualta maasta saapuneiden katulasten ja -nuorten asuinpaikka. Päivisin kaupungin keskustan kaduilla itsensä elättävät nuoret – *masela*¹¹, *marasta*¹² tai *michizi*¹³ – käyvät siellä rentoutumassa, toisin sanoessa vaihtamassa ajatuksiaan ystäviensä kanssa, esittämässä spontaanisti katuelämää dokumentoivaa freestyle-hiphopia, polttelemassa ringissä marihuanaa ja keskustelemassa päivän tapahtumista.

Keskustan alueen koloniaalisella kaudella rakennetuissa taloissa asuu runsaasti intialaisperäisiä siirtolaisia. Näillä kulmilla elämä jatkuu vilkkaana myös iltaisin. Muualle Dar es Salaamin ydinkeskustaan saapuu hiljaisuus pimeään laskeuduttua noin seitsemän aikaan illalla. Silloin uusrikkaiden ja ulkomaalaisten työntekijöiden puhtaina kiiltävät Pajerot ja Landcruiserit suuntaavat toimistorakennusten pihoilta takaisin *Uzunguniin*, yläluokan ja eurooppalaisten asuinalueille. Kymmenet tuhannet katukauppiaat ahtautuvat *dalaloihin* ja suuntaavat koteihinsa *Uswahiliniin*, kaupungin reuna-alueille

¹⁰ Swa. ”tiheä ryteikkö”.

¹¹ Slangisana *msela* (mon. *masela*) tulee englannin sanasta ’sailor’. Se on yleisnimitys ”urbaaneille seilaajille”, kaduilla elantonsa hankkiville nuorille.

¹² Monikkomuoto sanasta *rasta*. Rastaksi kutsutaan yleensä niitä, jotka ovat omaksuneet tyylinsä rastavaikutteita. Sen lisäksi rastaksi voi kutsua ketä tahansa, jota kohtaan halutaan osoittaa kunnioitusta, *rispekti*.

¹³ *Mselan* kaltainen nimitys katunuorille. Merkitystä vaikea kääntää.

suunnittelemattomana muodostuneille swahilien asuinalueille.¹⁴ Ainoastaan katulapset ja kodittomat jäävät nukkumaan keskustan porttikongeihin tai myyntikojuihinsa, olettaen että ovat onnistuneet neuvottelemaan itselleen suojelijan ja voivat näin turvallisesti nukkua yönsä yli.

4.1 'Pako aivoihin' ja luokkarakenteen terävöityminen

Dar es Salaamin asemaa maan urbaanien keskusten rinnalla kuvaa hyvin siitä katuswahilissa käytetty termi *Bongo*,¹⁵ aivot. Nimitys kertoo siitä, mikä ainakin tansanialaisten nuorten mielestä on kansakunnan todellinen pääkaupunki. Lempinimen merkitystä kysyttäessä kuulee yleensä selityksen, että Dar es Salaamissa selviytyäkseen on parasta osata käyttää aivojaan. Moni Tansanialainen nuori onkin parin viime vuosikymmenen aikana joutunut tilanteeseen, jossa ainoa mahdollisuus selviytyä ja edetä elämässään – toisin sanoen hankkia riittävät taloudelliset edellytykset perheen perustamiseen ja elättämiseen – on *kuchemsha bongo* (kiehuttaa aivojaan; käyttää päätään) ja etsiä parempia elämisen mahdollisuuksia Dar es Salaamista.

Muuttovirta maaseudulta kaupunkeihin alkoi kiihtyä jo 1960-lähtien, ja seuraavina vuosikymmeninä maan kaupungistumisen vauhti oli yksi maailman nopeimmista (Ilfie 1995: 254). Kaupungistumista ei hidastanut tippaakaan maaseudun kehittämiseen keskittynyt ujamaa-sosialismi, jonka aikakausi päättyi vuonna 1985. Pako maaseudulta kohti maan ”aivoja” oli korkeimmillaan 1980 – 1990 -luvuilla. Nyttemmin se on hieman hidastunut, mutta maan kaupungistumiskehitys on edelleen yksi maailman nopeimmista. (Hope 1998.)

¹⁴ *Uzunguni* ja *Uswahilini* (tai *Uswazi*) ovat slangisanoja, jotka eivät viittaa mihinkään tiettyyn paikkaan, vaan yleisesti ottaen eurooppalaisten (*mzungu*) asuttamiin ja afrikkalaisten (*swahili*) asuttamiin seutuihin. Näiden alueiden hinta- ja vuokraerot ovat usein hyvin räikeitä. *Uzungunissa* yhden huoneen kuukausivuokra saattaa kohota kokemuksiensa mukaan 800 dollariin, kun taas *Uswahilinissa* huoneen saa noin 10 euron kuukausivuokralla.

¹⁵ Joskus koko Tansaniasta kuulee käytettävän nimitystä *Bongoland*. Myös swahili-hiphop, josta on kymmenessä vuodessa muodostunut hyvin suosittu populaarimusiikin muoto erityisesti urbaanien nuorten keskuudessa, on saanut Dar es Salaam -keskeisen lempinimen *Bongo Fleva*.

Suurin piirtein 1980-luvun puolesta välistä alkaen moni asia on Tansaniassa muuttunut nopeasti. Käännekohtana voi pitää vuotta 1985, jolloin maan ensimmäinen presidentti, yhä edelleen tansanialaisten suuresti kunnioittama Julius Nyerere, astui vapaaehtoisesti pois virastaan, ja maa ilmoitti lopettavansa pari vuosikymmentä aiemmin aloittamansa ujamaa-sosialismin. Vuonna 1967 Tansania oli ilmaissut Arushan julistuksessaan valtionideologiansa: maasta tulisi sosialistinen, taloudeltaan omavarainen ja maatalouteen kehityksensä pohjaava valtio.¹⁶ Tansaniasta pyrittiin kahden seuraavan vuosikymmenen aikana rakentamaan afrikkalaisen sosialismin mallimaata, jonka periaatteet pohjautuvat ”afrikkalaiseen traditioon”; yhteisölliseen omistamiseen ja luokkayhteiskunnan synnyntestämiseen (mt. 137). Valtion tuli olla kuin perhe (ujamaa = perheyhteys), jonka jäsenet tekevät työtä yhdessä, yhteisten päämäärien saavuttamiseksi. Ujamaan aika päättyi kuitenkin Nyereren luovuttua hankkeesta vuonna 1985. Tapahtumien taustalla oli jo vuosia jatkunut, sekä maan sisäisistä että ulkoisista tekijöistä johtunut taloudellinen kriisi, jonka vuoksi tansanialaisten elintaso oli laskenut merkittävästi (Campbell 1992: 6). Vuotta myöhemmin, vuonna 1986, Tansania solmi ensimmäiset sopimuksena IMF:n kanssa, jonka jälkeen talouden vapauttaminen kiihtyi.

Vuodet 1985 – 1995, jolloin Tansanian presidenttinä toimi Ali Hassan Mwinyi, tunnetaan aikakautena, jota populaarissa historiassa kutsutaan nimellä *kipindi cha ruksa* (aikakausi, jolloin oli lupa tehdä). Taloutensa liberalisoineeseen maahan virtasi ulkomaisia sijoituksia ja kulutushyödykkeitä. Korruptio kukoisti, mutta ihmisten muistoissa raha valui *ruksan* vuosina myös yhteiskunnan alimmille portaille, ei pelkästään liikemiesten ja poliitikkojen taskuihin. (Moyer 2003: 37-38.) Vuonna 1995 nykyinen presidentti Benjamin Mkapa astui virkaansa ja suurin piirtein tästä vuodesta alkaen tansanialaiset ovat alkaneet tuntea IMF:n ja Maailmanpankin rakennesopeutusohjelmat entistä kipeämmin nahoissaan. Ulkomaiset sijoittajat odottivat maalta suurempaa taloudellista tilivelvollisuutta, joten Mkapasta alkanut aikakausi tunnetaan jatkuvasta yönkiristyspolitiikasta. Mkapa on kyllä aloittanut määrätietoisen korruption kitkemisen, mutta kadunmiesten mielikuvissa tämä aika, jota edelleen Tansaniassa eletään, tunnetaan erityisesti uusrikkaiden luokan nousemisesta sekä ylipäättään politiikasta, joka on luonut entistä suurempia vastoinkäymisiä köyhille, samalla

¹⁶ Arushan julistuksesta ks. Nyerere 1968: 231-250; maatalouteen pohjautuvasta taloudesta mt. 104-106 ja 243-244.

kun uusrikkaiden mahdollisuudet ovat vain kasvaneet. (Moyer 2003: 40.) Dar es Salaamin kaduilla voi kuulla ihmisten valittavan päivittäin, kuinka yhteiskunta ei kykene järjestämään heille koulutusta tai työtä, mutta samaan aikaan ”vallanpitäjät ajelevat kolmen kilometrin työmatkansa 40 miljoonan Pajeroillaan”¹⁷ tai ”talon kokoisilla autoilla”,¹⁸ kouluttaen omat lapsensa eurooppalaisissa tai amerikkalaisissa huippuyliopistoissa. Jännite uusrikkaiden ja urbaanien köyhien välillä on Dar es Salaamissa miltei käsinkosketeltavaa.

Talouden vapauttaminen loi siis Tansaniaan vaurautta, mutta se jakaantui hyvin epätasaisesti. Dar es Salaamin urbaaneja köyhiä väitöskirjassaan tutkineen Eileen Moyerin mukaan se näkyi uusien yhteiskuntaluokkien syntymisenä, joita ei ennen 1980-luvun puoltaväliä Tansaniassa edes tunnettu (tosin luokkajaolle oli luotu perustat jo koloniaalisella kaudella). Moyer käyttää luokkaerojen syntymistä valottaakseen esimerkkinä juuri Dar es Salaamin katukuvaan ilmestyneitä loistoautoja. Kun maahan aluksi virtasi ulkomaista valuuttaa, syntyi ihmisryhmä, jolla oli varaa ostaa hienoja autoja. Sen seurauksena tarvittiin ihmisiä, jotka toimivat autonkuljettajina. Jonkun täytyy pitää uudet autot puhtaina, joten syntyi ihmisryhmä, joka pesee autoja kaduilla. Lopulta hierarkian pohjalle muodostui ihmisryhmä, joka lähestyy muskelijeeppejä liikennevaloissa almuja pyydellen. (Moyer 2003: 34.) Voidaan siis sanoa, että luokkarakenne on Tansaniassa silminnähden terävöitynyt ujamaa-sosialismin jälkeisellä ajalla.

Katuswahilissa uusrikkaiden ihmisryhmää kutsutaan termillä *wakubwa*, ”isot ihmiset”. Turisteja ja Dar es Salaamissa asuvia eurooppalaisia (joista iso osa on kansainvälisten kehitysyhteistyöjärjestöjen työntekijöitä) katunuoret kutsuvat termillä *wajuu*, ”ylhäiset, he jotka ovat yläpuolella”. Mielenkiintoista tulevia teemoja silmällä pitäen on kyseisten termien merkitykseen liittyvä spatiaalisuus; termeihin on sisäänrakennettu ominaisuus, joka saa niitä käyttäviä kadunmiehiä katsomaan uusrikkaita ja ulkomaalaisia ikään kuin sammakkoperspektiivistä käsin.

4.1.1 Wamachinga ja muut katujen urbaanit heimot

¹⁷ Tansanian shillingeissä. 1 €= 1400 Tsh (3/2004)

¹⁸ *Gari kubwa kuliko nyumba.*

Moyerin mukaan Tansaniassa viimeisten parin vuosikymmenen aikana tapahtuneet muutokset eivät ole pelkästään taloudellisia ja poliittisia; ne ovat myös sosiaalisia ja moraalisia. Talouden vapauttamiseen liittyvät sosiaaliset ja moraaliset muutokset ovat lisänneet Tansaniassa epävarmuutta ja kireyttä. Tämä taas on johtanut sormilla osoitteluun ja syyttelyyn, josta suurimman taakan ovat Moyerin mukaan joutuneet kantamaan juuri kaduilla työskentelevät nuoret miehet ja naiset. Heillä ei ole taloudellista tai poliittista pääomaa puolustaa itseään, ja toisaalta perheettöminä ja virallisen työn puuttuessa heiltä puuttuu myös vakaa yhteiskunnallinen status, jonka he ”kunniallisen” kotitalouden jäseninä ansaitsisivat. (Moyer 2003: 68.) Kaduilla työskentelevien nuorten statuksettomuus on ilmeistä, ja ilmiö voi hyvinkin olla koko mantereen laajuinen. Kuten O’Brien esittää, ympäri Afrikan kerrotaan ”menetetystä sukupolvesta” – nuorista, jotka ovat lopettaneet jo koulunkäynnin, mutta eivät ole työllistyneet virallisella sektorilla. Tämän vuoksi he eivät ole saavuttaneet asemaa, jossa itsenäisen kotitalouden perustaminen ja vakaampaan statukseen siirtyminen olisi mahdollista (O’Brien 1996: 57).

Epävirallisella sektorilla työskenteleviltä katunuorilta puuttuu siis kulttuurisesti merkittävä ominaisuus: pysyvä, ympäröivän yhteiskunnan kunnioittama status. Erityisesti tämä koskee miehiä, sillä Tansanian hallitseva patriarkaalinen traditio odottaa, että mies on samanaikaisesti sekä perheen pää että sen elättäjä (Lugalla & Mbwambo 1999: 333).¹⁹ Kaikki tutkielmaani osallistuneet nuoret miehet kertoivat tärkeimpänä syynä kaupunkiin muutolleen olevan riittävän taloudellisen pääoman keräämisen avioliittoa varten. Palaaminen maaseudulle tyhjin taskuin ei tullut kysymykseenkään. Siinä mielessä kaupunkiin muutto on nuorille tansanialaisille miehille kuin siirtymäriitti, jonka odotetaan mahdollistavan siirtymisen kiinteämpään, kunnioitetumpaan sekä taloudellisesti vakaampaan statukseen (vrt. Sommers 2003: 11).

On vaikeaa arvioida, kuinka paljon kaduilla itsensä työllistäviä nuoria Dar es Salaamissa yhteensä on. Joidenkin tietojen mukaan jopa 850 000 nuorta työskenteli vuonna 1999 Dar es Salaamissa talouden epävirallisella sektorilla (UN-HABIT 2000: 11-12). Puutteellisten ja

¹⁹Toisaalta Lugalla & Mbwambon tutkimuksessa Dar es Salaamin katulapset kertovat nimenomaan äidin olevan perheensä pääasiallinen elättäjä (1999: 333). Myös omaan tutkimukseeni osallistuneet nuoret, jotka olivat kaikki miehiä, olivat useissa tapauksissa perheistä, joiden isä oli kuollut tai hylännyt perheensä. Tämä oli keskeinen syy sille, miksi nuoret olivat kaduilla. Siinä mielessä on virheellistä väittää, että isät olisivat tansanialaisen perheen pääasiallisia elättäjiä.

epävarmojen tietojen vuoksi jätän arvioimatta katunuorten määrän, mutta joka tapauksessa uskallan väittää, että sadat tuhannet saavat välittömän toimeentulonsa talouden epäviralliselta sektorilta.²⁰ Kasvava talouden epävirallinen sektori ja kaduilla päivänsä viettävät nuoret ovat Dar es Salaamissa ja paikallisessa mediassa miltei joka päiväinen puheenaihe. Puhekielessä ja lehdistössä tätä kaduilla itsensä elättävää ihmisryhmää kutsutaan termillä *wamachinga* (machingalaiset). Sana viittaa kaakkois-Tansaniassa sijaitsevaan Machinga-alueeseen, joka on monen Dar es Salaamin kaduille paremman toimeentulon toivossa saapuneen nuoren synnyinpaikka. Ylipäätään maan eteläinen osa on muuhun Tansaniaan verrattuna selvästi alikehittyneempää aluetta, jonka vuoksi siirtolaisia on juuri sieltä tullut kaupunkiin runsaasti. Todellisuudessa kaduilla työskentelee kuitenkin ihmisiä, joista osa on syntyperäisiä kaupunkilaisia ja osa kotoisin ympäri Tansaniaa (eteläisen Tansanian lisäksi erityisesti suurten järvien alueelta), jopa pakolaisia ympäröivistä maista. Siitä huolimatta kaikkien katukaupustelijoiden nimeksi on vakiintunut, varsinkin kaupungin keski- ja yläluokan kielenkäytössä, *wamachinga*. (Moyer 2003: 30; Remes 1999: 1). REPOA:n (Research on Poverty Alleviation) teettämän tutkimuksen mukaan Dar es Salaamin *wamachingat* ovat pääasiassa 20 – 29 vuotiaita nuoria, jotka ovat muuttaneet pääkaupunkiin maaseudulta parempien mahdollisuuksien perässä (UN-HABIT 2000: 11).

Oman kenttätyöni aikana en kuullut kertaakaan katunuorten itse käyttävän termiä *wamachinga*. Sen sijaan kaduilla työskentelevät nuoret käyttivät itsestään usein nimeä *deiwaka*, tai *walalahoi*. *Deiwaka* tulee englanninkielisestä sanasta 'day worker', sisältäen pienen ripauksen luokkaylpeyttä.²¹ *Walalahoin* suora käännös kuuluu "he, jotka menevät nukkumaan väsyneinä". Ne kaduilla työskentelevät nuoret, joiden toimeentulo perustuu nimenomaan 'kulttuurin', eli erilaisten rasta- ja Afrikka-aiheisen taiteen myyntiin ja valmistamiseen ja jotka olivat omaksuneet tyyliinsä ja ajattelutapohinsa rastavaikutteita, kutsuivat itseään ammattinimikkeellä *msanii*, taiteilija. Monet haastatteleman rastat, jotka myivät tuotteitaan kaduilla, painottivat olevansa ammatiltaan nimenomaan itsenäisiä, itsensä työllistäviä taiteilijoita. Jos *wamachinga* on Dar es Salaamin kaduilla talouden

²⁰ Tämän lisäksi on huomioitava, että monet niistä joilla on virallinen työ, hankkivat lisätuloja informaalilta sektorilta.

²¹ *Vipi deiwaka mister Proud?* (Miten menee *deiwaka*, herra Ylpeä?), oli fraasi, joka esiintyi usein katujen spontaaneissa freestyle-hiphop –performansseissa.

epävirallisella sektorilla työskentelevien yleisnimi, *deiwaka*, *walalahoi* ja *msanii* ovat sen alaluokkia, joita kaduilla työskentelevät itse käyttävät. Näiden lähinnä ammattiin viittaavien termien lisäksi katutasolta on löydettävissä muita identifioitumiseen liittyviä termejä, joissa nuoret selvästi yhdistelevät paikallisen ja globaalin popularikulttuurin elementtejä muotoillessaan uusia identiteettejä. Varsinkin hiphop-lyriikoissa tulee usein vastaan termi *msela*, ”urbaani purjehtija” (Remes 1999: 1). Tätä termiä kuulin katunuorten usein itsestään ja toisistaan käyttävän. Sen lisäksi katunuoret käyttävät usein termiä *rasta* puhuessaan toisilleen. Rasta on termi, joka konnotoi kunnioitettavaa ja oikeamielistä käyttäytymistä. Usein tällaisten ihmisten sanotaan kantavan ”rastan henkeä”, *imani ya rasta*. Rastaa voi pitää eräänlaisena kunnioitetun kadunmiehen statuksena, jota ei hankita ympäröivän yhteiskunnan statusjärjestelmän piirissä vaan katujen konkreettisessa yhteisössä. Toisaalta rasta viittaa aina katunuorten väliseen veljellisyyteen ja tasa-arvoisuuteen ja on siinä mielessä käsite, joka riitelee koko statusajattelun kanssa. Rastan merkitystä käsittelen tarkemmin myöhemmissä kappaleissa.

5 KARIBU MASKANI - TERVETULOA MASKANILLE

Umoja ni nguvu, utengano ni udhaifu²²

Eurooppalaisen on mahdotonta kävellä Dar es Salaamin kaduilla viittä minuuttia pidempään, ennen kuin joku pysäyttää sinut, kyselee kuulumisia, kaupittelee mitä milloinkin tuotetta tai tarjoutuu oppaaksesi. Heti kenttäyöni ensimmäisenä päivänä tulin huomaamaan, kuinka lukemattomilla katunuorilla oli minulle jotakin tarjottavaa tai kaupattavaa: safari luonnonpuistossa, vaellus Kilimanjarolle, lauttamatka Sansibarille, tavanomaista turistirihkamaa, mietoja tai kovia huumeita, pimeää rahan vaihtoa. Kun kerroin etten ole turisti, minut jätettiin ennen pitkää rauhaan. Jokaisen tapaamani nuoren miehen suusta kuulin kuitenkin samat varoituksen sanat: ”muista olla varuillasi”, ”pidä silmäsi auki”, ”älä ehdottomasti luota kaduilla keneenkään”.

Dar es Salaamin kadut eivät varmastikaan ole maailman turvallisin elinympäristö. Lugalla & Mbwambo (1999: 335-340) ja Moyer (2003: 224-226, 278-275, 283-287) kertovat niistä vaaroista, joita kaupunkiin ilman valmista turvaverkostoa muuttavat katulapset ja -nuoret joutuvat kaduilla kohtaamaan: heroiini, crack, ryöstelyt, poliisiväkivalta, seksuaalinen hyväksikäyttö, HIV ja muut epähygienisyydestä aiheutuvat taudit. Myös kaupungissa tapaamani eurooppalaiset, usein aseistautuneiden vartioiden ympäröimissä loisteliaissa taloissa elelevät kansainvälisten kehitysjärjestöjen työntekijät, varoittelivat minua liiasta hyväuskoisuudesta kadunmiehiä kohtaan: ”pidä silmäsi auki, älä koskaan luota paikallisiin”. Joka suunnalta kuulemistani varoituksista huolimatta en kolme kuukautta kestävästä kenttäyöni aikana ajautunut kertaakaan tilanteeseen, jossa olisin kokenut henkeni, terveyteni tai edes omaisuuteni millään tavalla uhatuksi. Uskon tämän johtuvan ennen kaikkea siitä, että heti ensimmäisistä päivistä lähtien löysin itselleni vakituisen oleskelupaikan Samoran maskanilta, jossa solmin nopeasti uusia ystävyys-suhteita ja kiinnityin osaksi tiettyä sosiaalista verkostoa. Myöhemmin ymmärsin oman asemoitumiseni

²² ”Ykseys on voimaa, eriytyminen on heikkoutta”. Tansanialainen sananlasku, jota edesmennyt presidentti Julius Nyerere käytti usein puhuessaan kansalle.

Samoran maskanille olevan juuri sitä, mitä jokaisen Dar es Salaamin kaduille saapuvan nuoren tulee selviytyäkseen ensimmäisenä tehdä: liittyä johonkin kaupungin maskaneista ja vakiinnuttaa henkilökohtaisiin suhteisiin perustuva sosiaalinen verkosto. Ilman verkostoa elämä on kuin muurien suojassa elävien rikkaiden länsimaalaisten elämä: on pidettävä silmänsä auki ja vältettävä luottamasta keneenkään.

*Maskani*²³ on oleskelupaikka, jonne nuoret kokoontuivat päivisin taloudellisista ja sosiaalisista syistä, toisin sanoen harjoittamaan epävirallisen sektorin liiketoimintaa ja tapaamaan samassa elämäntilanteessa olevia ystäviään (KUVA 1). Maskani sijaitsee usein esimerkiksi kadunpätkällä, jonne nuoret ovat rakentaneet pahvilaatikoista ja lastulevyistä myyntipöytiä. Taloudellinen toiminta ei ole välttämättä keskeisimmässä osassa maskanilla, sillä myös muita kaupungin suojaisia paikkoja, joissa nuoret kokoontuvat päivisin yhteen pelkästään rentoutumaan, kutsutaan nimellä *maskani*. Kadun varsilla sijaitsevien, taloudelliseen toimintaan tähtäävien maskanien myyntituotteet vaihtelevat riippuen vahvasti siitä, missä päin kaupunkia se sijaitsee ja kenelle tuotteet on tarkoitettu myytäväksi. Maskani ei ole itsessään kovinkaan tarkkarajainen sosiaalinen yksikkö. Se on ennen kaikkea fyysinen paikka tai spatiaalinen tila, joka tarjoaa mahdollisuuden yhdessäololle, toimeentulolle ja monenlaiselle sosiaaliselle toiminnalle. Maskaneilla on yleensä pieni pysyvä ydinjoukko, mutta päivittäin sen sisäinen miehitys vaihtelee uusien ihmisten virratessa sisään ja ulos. Vaikka maskani ei olekaan suorastaan suljettu naisilta, on käytännössä kuitenkin niin, että maskanit ympäri kaupunkia ovat ennen kaikkea nuorten miesten keskinäisiä kohtaamispaikkoja.

Se maskani, jossa suurin osa tämän tutkimuksen materiaalista kerättiin, sijaitsee aivan Dar es Salaamin keskustassa vilkkaan ostoskadun, Samora Avenuen, varrella. Samoran maskani on perustettu tyhjillään olevan, 1900-luvun alussa rakennetun kivirakennuksen seinustalle, jossa on myyntipöytiä varten ihanteellinen syvennys (KUVA 2). Seinusta on käyttökelpoinen myös siksi, että takana oleva rakennus on täysin tyhjillään, eikä Samoran maskanin toiminta siksi juuri häiritse ympäröiviä virallisen liiketoiminnan harjoittajia.²⁴

²³ Maskani on nominaalimuoto verbistä *sakini*, joka tarkoittaa aloilleen asettumista ja paikassa asumista. Maskani on siis paikka, jossa asutaan tai oleillaan.

²⁴ Keskeisin asia, josta Dar es Salaamin katunuoria syytettiin, oli juuri teiden ja kulkuväylien tukkiminen, joka häiritsee asiakkaita ja laillisten liiketoimien harjoittajia.

Maskanin kohdalle on seinään maalattu teksti, jossa kaupungin järjestyssäännön nojalla kielletään kaikenlainen liiketoiminnan harjoittaminen. Samoran maskanin ohi kulkee päivittäin satoja kaupungin nuoria sekä potentiaalisia asiakkaita, turisteja ja kaupungin uusrikkaita. Se on siis paikka, jossa hyvin erilaiset sosiaaliset ryhmät – niin *wamachinga*, *wakubwa* kuin *wajuukin* – kohtaavat päivittäin.

Samoran maskanilla vakituisesti työskentelevien lisäksi kymmenet Dar es Salaamin nuoret saapuvat paikalle pelkästään oleilemaan, vaihtamaan ajatuksia kavereidensa kanssa ja katselemaan ohi virtaavaa katuelämää. Edelleen maskanilla oleilee nuoria, joiden työnkuvaan ei kuulu varsinaisesti minkään tuotteen myynti. Jotkut saapuvat maskanille toivoen löytävänsä päivän aikana mitä tahansa pientä toimeentulon muotoa, esimerkiksi uusrikkaiden ja kehitysapujärjestöjen autojen pesua, liikenteenohjausta ja parkkipaikkojen etsimistä, turistien opastamista tai pahimmassa tapauksessa huijaamista. Maskanilla pidetään kuitenkin tarkkaa huolta siitä, ettei kenenkään toiminta herätä poliisin huomiota ja aiheuta näin rauhan ilmapiirin järkkymistä. Se asettaisi koko maskanin olemassaolon uhanalaiseksi.

Minulle kerrottiin, että Samoran maskani on sijainnut nykyisellä paikallaan vuodesta 2000 alkaen. Sitä ennen monet nuoret oleilivat päivisin kulman takana toisella maskanilla, jota kutsuttiin nimellä Salamander. Salamanderin toiminta päättyi lopulta poliisin puuttuessa asiaan. Taustalla oli lähikulmien kauppiaiden hermostuminen siitä, että maskanin nuoret tukkivat kadut ja aiheuttavat häiriötä lailliselle liiketoiminnalle. Katukaupustelijat ympäri modernia ydinkeskustaa on komennettu kaupungin toimesta *Uswahilinissa* sijaitseville markkinapaikoille, mutta käytännössä kukaan taloudellista rationaalisuutta arvossa pitävä katukauppias ei suunnittele siirtyvänsä kaupungin reuna-alueiden jo täyteen ahdetuille markkinoille.

Työpäivä maskanilla alkaa viimeistään kello 8 jälkeen aamulla, jolloin nuoret ympäri kaupungin reuna-alueita saapuvat busseilla keskustaan, kokoavat myyntipöytänsä ja asettavat tuotteensa esille. Sen jälkeen alkaa myytävien tuotteiden, korujen, kankaiden ja puuveistosten valmistus. Osa nuorista keskittyy myyntityöhön, mutta suurin osa vain istuu varjossa valmistaen koruja ja keskustellen päivän tapahtumista. Päivän aikana Samoran ohi kulkee tuhansia ihmisiä, joista kymmenet pysähtyvät maskanille istumaan ja

keskustelemaan. Päivän kuluessa suurin osa nuorista vierailee myös muilla kaupungin maskaneille, erityisesti suojaisien puistoaluiden maskaneilla, jossa ”meditoidaan” (*kupata meditation*) ja ”jaetaan ajatuksia” (*kugawana mawazo*), eli poltellaan yhdessä marihuanaa, keskustellaan päivän tapahtumista, unelmoidaan tulevaisuudesta ja esitetään freestyle-hiphopia. Iltapäivällä nuoret käyvät, taloudellisen tilanteen niin salliessa, syömässä jossakin kaupungin halvoista ruokaloista. Noin kello 18 aikaan iltapäivästä, tuntia ennen auringonlaskua, myyntipöydät kasataan kokoon ja kukin palaa takaisin *Uswahiliin*, vanhempiensa tai sukulaistensa omistamaan tai yhdessä ystäviensä kanssa vuokraamaansa asuntoon. Ne, joilla asuntoa ei ole, jäävät nukkumaan kaupungin porttikongeihin, meren rannalle, suojaisille puistoalueille tai nukuivat milloin missäkin ystävänsä asunnossa.

Vaikka Samoran maskani on vain yksi lukemattomista Dar es Salaamissa sijaitsevista maskaneista, se on keskeisen sijaintinsa vuoksi yksi kaupungin ehdottomista ”ykkösmaskaneista”. Sanalla sanoen siellä päivänsä viettävät ja elantonsa hankkivat nuoret ovat tavattoman ylpeitä omasta tontistaan keskellä modernia kaupunkikeskustaa. Vaikka liiketoiminnat menivätkin syksyllä 2003 heikosti, moni kertoi hyötyvänsä päivänsä viettämisestä kaduilla. Maskani on nuorille, joiden koulunkäynti on useimmiten katkennut viimeistään peruskoulun kuudennen vuoden jälkeen, *shule ya mtaa* – ”katukoulu”. Monet kertoivat oppineensa esimerkiksi englannin kielen maskanilla.

5.1 Miten maskani organisoituu?

Samoran maskanilla oli syksyllä 2003 reilun kahdenkymmen nuoren miehen ydinjoukko. Heidän ikänsä vaihtelee 16 – 30 vuoteen. Kaikki maskanilla pysyvästi työskentelevät ovat miehiä. He ovat levittäytyneet yhteensä viiden myyntipöydän, eli puhekielessä *bandan* tai *ofisin*, eteen. Kun näitä maskanin ”pienryhmiä” esiteltiin minulle, niitä kutsuttiin usein termillä *famili*, perhe. *Famili* koostuu kaduilla toisensa kohdanneista ystävyksistä (*washikaji*), jotka ovat päättäneet ”jakaa keskenään unelmat ja toimeentulon (*kugawana mawazo na mshahara*). *Famili* on siis ikään kuin pienyrityksen osakaskunta, mutta tämä ”pienryitys” on keskittynyt muuhunkin kuin pelkästään liiketoimintaan. *Familin* jäsenet tekevät yhdessä koru- ja veistotaidetta ja myyvät sitä, jonka lisäksi yksikkö toimi usein pohjana myös hiphopia tai muuta musiikkia kaduilla esittävälle ryhmälle. Esimerkiksi

famili, jonka muodostavat Ras Jomo (KUVA 3), Durban (KUVA 5), Ras Ali, Uwezo ja hänen veljensä Muba, omistavat yhdessä korutaiteeseen keskittyneen *bandan*, ja samalla nämä viisi nuorukaista muodostavat hiphop-*familin* nimeltä *Impala Connection*. Durban kuvailee *familiaan* ryhmäksi veljeksiä, jotka ”jakavat keskenään unelmat ja toimeentulon”:

”Olemme nuoria veljiä, joilla on yhteisiä unelmia. Tulimme maskanille, jotta voimme jakaa ajatuksemme ja toimeentulomme. Olemme taiteilijoita ja työskentelemme yhteistyössä. Tapaamme päivittäin täällä kadulla, keskustelemme yhdessä, istumme ja puhumme elämäntilanteestamme. Maskanilla teemme 'kulttuuria', mutta teemme yhdessä myös musiikkia.”

Vaikka Durban puhuikin ”veljistä”, hän ei tarkoita varsinaista verisukulaisuutta sillä ainoastaan kaksi *familin* nuorista on todella veljeksiä keskenään. Dar es Salaamin kaduilla on hyvin yleistä puhua kaikista suurin piirtein samanikäisistä ihmisistä ”veljinä” tai ”sisarina”. *Famili* taas on swahiliin englannista lainautunut sana, jolla on perinteisesti tarkoitettu länsimaistyypistä ydinperhettä erotuksena laajentumaperheelle, jota kotoperäisesti kutsutaan termillä *jamaa* (joka merkitsee myös yhteiskuntaa). *Famili* on kuitenkin yleinen erityisesti erilaisten taiteilijayhteisöjen nimikkeenä (esimerkiksi tansaniaalaisten rastataiteilijoiden yhdistys *Umoja Famili*, Ykseyden perhe). Myös hiphop-yhtyeitä kutsutaan usein *famileiksi*. Tällaiset taiteellisiin päämääriin keskittyneet *familit* ovat saaneet alkunsa usein jostakin maskanista, jossa nuoret ovat kohdanneet toisensa ja päättäneet ”jakaa unelmat ja toimeentulon”.

Maskani on siis paikka, joka tarjoaa fyysisen tilan liiketoiminnalle, mutta ennen kaikkea se on kaduilla elävien nuorten kohtauspaikka, jossa luodaan kontakteja ja sosiaalisia verkostoja. Maskani on jakautunut useampaan *familiin*, joka koostuu ”ajatukset ja toimeentulon” keskenään jakavista nuorista. Kukaan ei ole yksin, vaan kaduilla selvitäkseen on kiinnityttävä ensin johonkin maskaniin ja liityttävä siellä *bandan* osakkaaksi/*familin* jäseneksi. Jos olet maaseudulta pääkaupunkiin muuttanut nuori, kaduilla selviytyäksesi sinun on parasta vakiinnuttaa tällainen verkosto mahdollisimman pian. Usein sukulaisuussuhteet auttavat maskanin löytymisessä, mutta maskani ei itsessään organisoidu sukulaisuussuhteiden mukaisesti.

Vaikka taloudellisessa mielessä kilpailu kaduilla on kireää, periaatteessa kuka tahansa voi tulla ja aloittaa maskanilla liiketoimet. Esimerkiksi Ras Ali kertoo liittymisestään Samoran maskaniin:

”Tein aikaisemmin taidetta monella eri maskanilla. Sitten tapasin veljiä, jotka tekivät samanlaista 'kulttuuria' Samoralla. Kiinnostuin heidän ideoistaan, opetimme toisiamme ja lopulta liityin heihin. Kuka tahansa voi vain tulla maskanille, istua alas, jutella ja aloittaa liiketoimet, kaikki on kiinni sinusta itsestäsi. Täytyy vain tuntea tilanne ja tutustua ihmisiin.”

Kun yritin tivata Ras Simbalta mahdollisia muita kriteerejä, rituaaleja tai edellytyksiä maskaniin liittymisessä, Ras Simba kiisti sellaisten olemassaolon. Hän vetosi omiin kokemuksiini maskanilla:

”Tiedät sen itsekin. Eräänä päivänä vain tulit maskanille, istuit alas keskustelemaan ja pian sinulla oli ystäviä. Kohtasitko joitakin erityisvaatimuksia?”

Vaikka nuoret itse esittivät maskanin tärkeimmäksi taloudelliseksi yksiköksi *familin* tai *bandan*, muutamien viikkojen osallistuvan havainnoinnin jälkeen minulle selvisi, ettei se oikeastaan vastaa todellisuutta. Jokainen saa kyllä pääosan toimeentulostaan jonkin tietyn *bandan* osakkaana, mutta sen lisäksi nuoret olivat hajauttaneet tuotteitaan myös maskanin muille *bandoille* sekä muille kaupungin maskaneille. Tämän hajauttamisen taustalla on selkeä rationaalinen logiikka: näin vähennetään poliisihyökkäyksen sattuessa riskejä menettää koko omaisuus kerralla. Myyntituotteiden hajauttaminen tarkoittaa tietysti myös sitä, että luottamukseen perustuvan verkoston täytyy ulottua niin oman *bandan* kuin oman maskaninkin ulkopuolelle. Minulla ei ollut kenttätyöni aikana mahdollisuutta selvittää tarkemmin, miten laajalle jokaisen Samoran maskanin nuoren liiketaloudelliset- ja ystävyysverkot ulottuivat. Esimerkiksi Ras Jomo kertoi, että hän on ajan oloon hajauttanut liiketoimensa kuuteen eri *bandaan* ympäri kaupunkia. Jos jokainen Dar es Salaamin kaduilla työskentelevä nuori on hajauttanut toimintansa samalla tavalla, on lopputuloksena tietysti hyvin monimutkainen henkilökohtaisiin ja luottamuksellisiin suhteisiin perustuva verkostoviidakko. Katunuoret ovat siis poliisihyökkäysten uhan alla organisoituneet tavalla, joka muodostaa monimutkaisen, henkilökohtaisiin vastavuoroisiin suhteisiin perustuvan verkoston. On sanomatta selvää, että tällainen verkostoviidakko on mahdotonta hajottaa tekemällä yksittäisiä hyökkäyksiä maskaneille.

5.2 Liiketoimet maskanilla

Samoran maskani sijaitsee siis modernissa kaupunkikeskustassa vilkkaan ostoskadun varrella. Tästä voisi päätellä, että maskanin nuoret tavoittelevat asiakkaikeeseen erityisesti kaupungin uusrikkaita sekä ulkomaisia turisteja. Sijainnista ei ole kuitenkaan pelkästään liiketaloudellista hyötyä, sillä nimenomaan kaupunkikeskustassa on mahdollista tavata runsaasti samanikäisiä nuoria. Samoran maskanilta on myös lyhyt matka muille kaupungin kohtauspaikoille, joilla rentoutudutaan päivän aikana yhdessä muiden katunuorten kanssa.

Samoran maskanin keskeisin myyntiartikkeli selviää heti ensimmäisellä vilkaisulla: pöydät on katettu rasta-aiheisella koru- ja veistotaiteella. Seinillä roikkuu erilaisia kankaita ja päähineitä, joissa toistuvat Afrikan värit ja rastateemat. Monenlaiset Afrikka- ja rasta-aiheiset korut, hatut ja kankaat, sekä muu turistitaide, kuten eebenpuiset makonde-veistokset, hallitsevat myyntipöytiä. Kaikelle edellä mainitulle on katuswahilissa termi, joka miellyttää ainakin materiaalisen kulttuurin antropologiasta kiinnostuneita: koruja ja kankaita kutsutaan ytimekkäällä yleisnimellä *kaltsha* (eng. *culture*). Samoran maskanilla siis myydään ja valmistetaan 'kulttuuria' (KUVAT 4-5).

Korut ja päähineet valmistuvat maskanin nuorten omissa käsissä, kun taas osa Afrikka- ja rasta-aiheisista kankaista ostetaan myyntituotolla tansanialaisista vaatetehtaista. Materiaali koruihin hankitaan Dar es Salaamin suurimmalta markkina-alueelta, Kariakoolta. Korut ja niiden materiaali ovat sinänsä globalisaation aineellistumia. Selvitykseni mukaan koruissa käytettävät muoviset helmet ovat peräisin Indonesiasta, kun taas koruissa käytetyt puiset kuvioidut helmet ja bambunpalat tuodaan Keniasta. Kariakoosta materiaali hankitaan intialaisten omistamista tukkukaupoista. Samoran maskanilla materiaali jalostuu nuorten käsissä koruiksi, jotka ovat osittain heidän itsensä suunnitteleimia, osittain tyylielmiä Tansanian yli 120 heimon traditionaalisesta korutaiteesta. Yleinen väriyhdistelmä koruissa

on niin sanotut rastavärit (tai Afrikan värit), eli vihreä, keltainen, punainen ja musta.²⁵ Myös Tansanian lipun värit; sininen, keltainen, musta ja vihreä ovat suosittuja.

Vaikka rastataide hallitseekin Samoran maskanin myyntipöytiä – koko tila on niillä ikään kuin verhottu – kulttuuri ei kuitenkaan ole liiketaloudellisessa mielessä paras mahdollinen myyntiartikkeli. Vain harvat turistit ovat kiinnostuneita rastavärein koristellusta taiteesta, onhan sitä hankala pitää ”autenttisena tansanialaisena taiteena”. Niin ikään kaupungin ostovoimainen keski- ja yläluokka näyttää vieroksuvan, ellei suorastaan ylenkatsovan, rasta-aiheista taidetta ja ylipäättään kaikkea rastakulttuuriin viittaavaa. Maskanin nuoret ovat kuitenkin itse sonnustautuneet lähes poikkeuksetta rastavärejä toistaviin koruihin ja päähineisiin, joita he myös valmistavat maskanilla. Kun itse aloin käyttämään kulttuuria, minulle kerrottiin niiden olevan ”passi” katunuorten piireihin. Vain pieni rannekoru, jossa toistuivat Afrikan värit, sai minulle ennalta tuntemattomat katunuoret tervehtimään minua maailmanlaajuisesti tunnetuin rastatervehdyksin: *Jah Guide! Peace and love! Irie! Rispekti kaka*²⁶!

Kulttuurin lisäksi maskanin pöydillä myydään sanomalehtiä, kännykkäkoteloita ja -latureita, sekä joitakin kansainvälisten merkkituotteiden kopioita, esimerkiksi Niken lompakoita. Erityisesti kännykkäkotelot ja laturit menevät kaupaksi kaupungin uusrikkaille, ja niistä keskeisin osa maskanin myyntituotoista muodostuukin. Toinen myyntihitti ovat nahkaiset sandaalit, joihin nuoret ompelevat itse koristukset. Niitä ostavat erityisesti turistit. Yleensä ottaen syksy 2003 oli maskanin liiketoimien kannalta kuitenkin hyvin alhaisesti tuottavaa. Kuulin päivittäin valituksia, että kilpailu kaduilla on käynyt liian kovaksi, ettei markkinoita riitä enää kaikille. Siitä huolimatta en nähnyt maskanin nuorten suhtautuvan kielteisesti kaduille saapuviin uusiin yrittäjiin. Ras Jomon mukaan maksimaalinen tuotto yhden päivän aikana *familia* kohden on noin 25 000 Tsh (n. 25 €), joka on viidelle osakkaalle jaettuna varsin hyvä tulos. Koko syksyn aikana en kuitenkaan nähnyt päivääkään, jolloin yksi *banda* olisi ansainnut lähellekkään sen verran. Toisaalta nuoret painottivat, että liiketoiminnassa on omat trendinsä eikä myöhäissyky ole parasta

²⁵ Suurinta osaa Afrikan maiden kansallisista lipuista koristaa väriyhdistelmä punainen, keltainen ja vihreä. Nämä olivat alun perin Etiopian lipun värit. Myöhemmin jamaikalainen Marcus Garvey otti värit perustamansa panafrikkalaisen liikkeen symboleiksi ja lisäsi siihen mustan, jonka jälkeen väreistä tuli myös rastakulttuurin tunnusvärejä.

²⁶ ”Arvostusta, veli!”

mahdollista aikaa. Se tuotto, mitä päivän aikana saatiin – joskus pari tuhatta shillinkiä mutta usein ei lantin lanttia – jaettiin tasan *familin* osakkaiden kesken. Rahan nuoret käyttivät ruokaan, bussilippuihin, vuokraan, poliiseille maksettaviin lahjuksiin sekä sukulaisten tukemiseen. Todistin myös tilanteita, joissa tuotteliaan päivän jälkeen eräät maskanin nuoret kävivät tapaamassa kaupungin kodittomia katulapsia jakaen näille tienaamiaan rahoja ruokaa varten. Kuten sanottu, rahaa ei jäänyt juuri säästöön. Ras Jomo muisteli kaiholla edellistä vuosikymmentä, jolloin hän oli maskanilla tienaamillaan rahoilla hankkinut itselleen viisumin Etelä-Afrikan matkaa varten (maksan siitä tietysti rutkasti lahjuksia viranomaisille).

5.3 Kysymys talouden epävirallisesta sektorista

5.3.1 'Babylon-hallitus' eli 'kosovoa' rauhan satamassa²⁷

Parin viikon kentällä olon jälkeen minulla selvisi, mikä kaduilla työskentelevien *wamachingan*, erityisesti kulttuurista myyvien taiteilijoiden, suurin yksittäinen ongelma ja huolen aihe on. Ote kenttäpäiväkirjastani:

Tänään ollessani Samoran maskanilla City Councilin poliisit, 'malisha',²⁸ ajoivat ympäri kaupunkia jeeppillä kuuluttaen megafoniin: "Kaikki laitton liiketoiminta kaupungin kaduilla on lopetettava huomisaamuun mennessä. Jos kadut eivät ole huomenna puhtaita, kaupungin järjestyspoliisi puuttuu tilanteeseen". Samoralla oli kireä tunnelma, sillä kaikki tiesivät, että poliisihyökkäyksiä on luvassa. Nuoret eivät juuri puhuneet aiheesta, mutta kun kyselin, he myönsivät olevansa hermostuneita. Uwezo, 20-vuotias *machinga* etelästä harmitteli sitä, että niin monet elättävät itsensä tai koko perheensä työskentelemällä kadulla. Jos valtio ei pysty järjestämään töitä tai edes peruskoulutusta, täytyykö itsensä elättävien kimppuun sentään hyökätä? Ras Ali sanoi, että jos poliisi käyttää väkivaltaa, hän aikoo pistää hanttiin. Uwezo totesi: "Hatutaki kosovo", opettaen minulle samalla kiintoisan slangisanan. 'Kosovo' merkitsee katuswahilissa väkivaltaa. "Me emme halua väkivaltaa".

Mudi kertoi, että joskus poliisi käyttää hyökätessään kyynelkaasua ja takavarikoi kaiken omaisuuden. Eräs Mudin ystävä oli hermostunut elokuussa isojen poliisihyökkäysten aikana (jolloin katuja puhdistettiin SADEC:in kokouksia varten). Hän oli vastustellut poliiseja, jotka olivat viemässä hänen omaisuuttaan. Poliisit ottivat kiinni ja veivät hänet vankilaan odottamaan tuomiota. Poliisin vastustamisesta rapsahtaa kuulemma helposti vuoden vankilatuomio. Kun kysyin, mitä nuoret aikovat huomenna tehdä, oli Uwezon vastaus ytimekäs: "Dont worry, Jukka. We are here every heavenly day."

²⁷ Dar es Salaamin suora käänös arabiankielistä on "rauhan satama".

²⁸ "Laiduntajat".

Seuraavana aamuna nuoret tulivat normaaliin tapaan töihin, mutta levittivät pöydille vain osan tavaroistaan, ettei poliisi veisi kerralla ainakaan kaikkea. Mitään ei kuitenkaan tapahtunut sinä päivänä, eikä seuraavanakaan. Kun viikonlopun jälkeen tulin Samoralle hieman tavallista myöhempään, kello 10 aikaan aamupäivästä, oli *kosovo* jo käytännössä ohi. Kaupunginpoliisin vihreä lava-auto oli pysäköity maskanin eteen. Kolme maskanin viidestä pöydästä oli potkittu nurin. Kolme militaariseen asuun sonnustautunutta järjestyspoliisia kaatoi Alin pöydästä kulttuuria säkkeihin, kaikki muut olivat paenneet tavaroineen tien toisella puolella. Sadan metrin päässä Ali juoksi täyttä häkää pakoon ja katosi nurkan taakse. Poliisit veivät Alilta käytännössä kaiken, paitsi vaatteet yltään.

Kun poliisit olivat poistuneet, Ras Jomo käveli paikalle raivoissaan huutaen: ”Fucked-up Babylon-serikali!²⁹”. Poliisit olivat hyökänneet myös Samora Avenuen ja Ohio Streetin risteyksessä sijainneeseen *bandaan*, jonka tuotteisiin Ras Jomo oli sijoittanut vuosien varrella ison pääoman. Poliisi oli potkinut hyllyt nurin ja rikkonut ison osan myytävänä olleista makonde-veistoksista. ”Ne eivät päästä meitä kouluun”, Jomo raivosi, ”Ne eivät anna meille työtä. Sitten kun yritämme selviytyä kadulla, Babylon-hallitus tulee ja rikkoo ja varastaa omaisuuden. En enää halua olla missään tekemisissä tämän hallituksen kanssa!”.

On vaikea kuvailla sitä vihan, pettymyksen ja voimattomuuden tunnetta, joka maskanilla oli aistittavissa poliisihyökkäyksen jälkeen. Suurin osa katunuorista oli alistuneen hiljaisia, yrittämättä herättää suurempaa huomiota, jottei ikävyyksiä tulisi lisää. Viisi minuuttia hyökkäyksen jälkeen Durban, jonka myyntitavaroista puolet jäi poliisin haltuun Alin pöydän mukana, aloitti tyynesti uusien korujen valmistamisen.

5.3.2 Talouden epävirallinen sektori ja valtion tukeman väkivallan lyhyt historia

Maskanin nuorten ja kaupungin järjestyspoliisin välinen konflikti ei ole mikään satunnainen ristiriita kansalaisten ja viranomaisten välillä Tansaniassa. Koko asetelman voi nähdä heijastelevan laajemmin valtion ja kansalaisten välistä vastakkainasettelua kolonialismin

²⁹ *serikali* = hallitus.

jälkeisessä Afrikassa. Vastakkainasettelu juontaa juurensa samankaltaisiin tekijöihin niin Tansaniassa kuin mantereiden muissakin valtioissa. Koska talouden epävirallisen sektorin ja valtiovallan välinen jännite vaikuttaa niin paljon maskanin nuorten elämään, katson parhaaksi valottaa tässä välissä urbanisoitumisen historiaa Tansaniassa. Keskityn erityisesti siihen, millaisia toimenpiteitä valtiolta (kolonialismin aikainen ja jälkeinen) on suosinut yrittäessään kontrolloida ja hallita kaupungeissa kehittyvän talouden epävirallisen sektorin kasvua.

Siirtomaavallan aika juurrutti Tansaniaan hallintokoneiston, joka oli täysin vieras sille yhteiskunnalle ja kulttuurille, jota se pyrki kovin ottein kontrolloimaan. Tansanian itsenäistyessä vuonna 1961 vallanpitäjät vaihtuivat, mutta itse valtakoneisto säilyi käytännössä lähes koskemattomana – se siirtyi viestikapulana uusille hallitsijoille. Ne periaatteet, joilla valtakoneisto jatkoi toimimistaan, periytyvät läntisistä valtiomuodon periaatteista, joilla taas ei ollut juurikaan tekemistä paikallisen sosiaalisen, poliittisen ja taloudellisen todellisuuden kanssa. Toivuttuaan itsenäisyshuumasta Tansanian jälkikoloniaalinen hallitus kohtasi samanlaisia hallinnollisia haasteita kuin edeltäjänsäkin. Tasa-arvoa, vapautta ja afrikkalaista sosialismia tihkuvasta retoriikastaan huolimatta se ratkaisi ongelmia usein täsmälleen samanlaisilla menetelmillä kuin brittihallintokin. (Tripp 1989: 18-19.)

Nykyinen lainsäädäntö, jolla valtiolta oikeuttaa talouden epävirallisen sektorin kovaotteisen kontrollin ja sitä kautta maskanin nuorten systemaattisen häiriköinnin, pohjautuu pitkälti brittiläisen siirtomaavallan toimeenpanemiin lakeihin. Vuonna 1923 britit ottivat Tanganyikan siirtomaa-alueella käyttöön Destitute Persons Ordinance -nimellä tunnetun lain, joka mahdollisti ”ilman näkyvää toimeentuloa” elävien ihmisten siirtämisen urbaaneista keskuksista maaseudulle.³⁰ Vuonna 1944 britit julkistivat Dar es Salaamissa Townships-järjestyssäännön, jonka nojalla ”ei-toivotut henkilöt”, eli ilman ”pysyvää tai kunniallista työtä” elävät kaupunkilaiset, voitiin puhdistaa kaupunkien kaduilta ja palauttaa maaseudulle. 1950-luvun lopulla ”ei-toivottujen” pakkosiirto kaupungeista maaseudulle oli siirtomaaisännille jo miltei arkirutiinia. Ihmisten pakkosiirron mahdollistavien lakien

30 Nämä lait ja sen muunnelmat pohjautuvat brittiläiseen irtolaislakiin, jonka historia palautuu niinkin kauas kuin vuoteen 1349 – myöhäiskeskiajan Eurooppaan (Tripp 1989: 25).

taustalla ei ollut pelkästään huoli kaupunkien turvallisuudesta. Niillä mahdollistettiin halvan työvoiman siirto kaupungeista maaseudun rahakasvi-viljelmille, joiden tuotto oli siirtomaahallinnolle elintärkeää. Molemmat edellä kuvatut lait ovat voimassa Tansaniassa vielä tänäkin päivänä. (Tripp 1989: 26; Moyer 2003:VI, 52.)

Vaikka Tansanian itsenäisyysliike TANU taistelikin siirtomaaisäntien toimeenpanemia pakkosiirtoja vastaan kolonialismin kaudella, maan itsenäistyminen vuonna 1961 ei juuri muuttanut tilannetta urbaanien köyhien osalta. Tansanian ensimmäisen presidentin Julius Nyereren ideoiman ujamaa-sosialismin kaudella hallitus kehitti entistä voimakkaampia keinoja estääkseen elinoloihinsa tyytymättömien kansalaisten muuton työmahdollisuuksien perässä maaseudulta kaupunkeihin (Moyer 2003: 52). Tansania julistautui maatalouspohjaiseksi sosialistiseksi valtioksi vuonna 1967 – samoihin aikoihin, kun väestöpaine työnsi ihmisiä entistä hanakammin kohti urbaaneja keskuksia (Ishumi 1984: 21-23). Johtajien visioissa Tansania oli kuitenkin ennen kaikkea maatalousvaltainen sosialistinen valtio, jonka väestöstä suurimman osan tuli ujamaa-politiikan mukaisesti elää maaseudulla, valtion omistamissa ujamaa-kylissä ja hankkia toimeentulonsa valtion omistamilla pelloilla valtioperheen kokonaishyväksi.³¹

Vuodesta 1969 lähtien Tansanian hallinto teki useita, varsin oikeudenmukaisilta vaikuttavia toimenpiteitä hidastaakseen Dar es Salaamin kasvua ja tasoittaakseen kehitystä ympäri maan. Kulutushyödykkeiden hinnat yhdenmukaistettiin, hallintoa hajautettiin lähemmäs maaseutua, peruskouluja ja terveydenhoitoasemia rakennettiin myös pienempiin kyliin, ja lopulta pääkaupunki hallintokoneistoinen siirrettiin Dar es Salaamista keskellä Tansaniaa sijaitsevaan Dodomaan. (Sawyers 1989: 814.) Tilanne kärjistyi kuitenkin entisestään 1970-luvulla, kun Tansanian taloudellinen ahdinko syveni öljykriisin seurauksena. Maataloustuotteiden hinnat tippuivat, väkiluku lisääntyi ja yhä enemmän ihmisiä virtasi maaseudulta kaupunkeihin, erityisesti Dar es Salaamiin. Kun valtion ote kansantaloudesta

31 Ujamaa-sosialismin aika tunnetaan erityisesti 1970-luvun ”kyläyttämishjelmasta”, joka sisälsi ihmisten massiivisia joukkosiirtoja. ”Operaatio Tansania” tunnettu ihmisten pakkosiirto ujamaa-kyliin vuosina 1973-1976 lienee näistä kuuluisin. Kolmen vuoden aikana miljoonia ihmisiä – lähes 90 prosenttia maaseudun väestöstä – sijoitettiin uudelleen heille varta vasten rakennettuihin ujamaa-kyliin. Ihmisten aikaisemmat kodit tuhottiin ja heidän omaisuutensa siirrettiin niille määrätyille uusille paikoille. Kaiken tarkoituksena oli valjastaa Tansanian maaseutu tehokkaammin maatalouskeskeisen ujamaa-sosialismin päämäärien palvelukseen. ”Operaatio Tansania” onkin koko mantereen historian ehkä kaikkien aikojen massiivisin projekti ihmisten uudelleensijoittamisessa. (Askew 2002: 237.)

äkkiä heltyi, se kykeni kontrolloimaan entistä heikommin ihmisten keinoja hankkia elantonsa. Kuvaavaa on, että 1980-luvulle tultaessa tansaniaalaisten reaalitytulot olivat pudonneet 10 vuodessa 65 prosentilla. Samaan aikaan kuluttajahinnat olivat kohonneet kymmenkertaisiksi. Trippin mukaan tässä vaiheessa suurin osa urbaaneista kotitalouksista selviytyi nimenomaan epävirallisen talouden turvin; vähintään 80 prosenttia Dar es Salaamin kotitalouksien tuloista oli peräisin virallisen palkkatyön ulkopuolelta. (Tripp 1989: 8-9.)

Kaupunkien katuja reunustavia kauppiaita ei enää tässä vaiheessa leimattu ”ei-toivotuksi” ihmisryhmäksi, kuten siirtomaavallan aikaan oli tapana. ”Ei-toivottu” korvattiin termillä ”tuottamaton” (Tripp 1989: 25). ”Tuottamattomia” olivat kaikki ne, jotka hankkivat henkilökohtaisia tulojaan kansallisen ujamaa-projektin ulkopuolella. Vaikka kyse oli ihmisten eloonjäämisestä, talouden epävirallisen sektorin kasvu nähtiin lähinnä ”urbaanina työttömyytenä”. Itä-Afrikan urbaania työttömyyttä tutkinut sosiologi kuvaili kaupunkien katujen uutta ihmisryhmää 1980-luvulla lennokkain sanankääntein:

He kaikki jakavat yhteisen nimittäjän: kunnollisen ja tuottavan työn puutteen, jonka seurauksena monia mahdollisia käyttäytymisominaisuuksia näyttäisi kumpuavan, nimittäin ankkuroimaton liikehdintä, volatilitteetti, salakähmäinen ja pahaenteinen toiminta sekä avoin gangsterismi, tai muu näkyvä tai peitelty puutteenalaisuus. (Ishumi 1984: 25.)

Vallanpitäjät olivat ilmiselvästi huolissaan katukauppiasta ja halusivat panna kontrollin ja sääntelyn ulkopuolella toimivan talouden epävirallisen sektorin kuriin. Kaupunkien kaduilla itsensä työllistäviä pidettiin vapaamatkustajina, jotka eivät osallistuneet kansakunnan rakentamiseen niillä keinoilla, joihin ujamaa-hallitus oli sitoutunut. Epävirallinen sektori oli tässä mielessä siis puolueen vastainen (Tripp 1989: 2). Vuonna 1983 valtiovalta puuttui tilanteeseen entistä kovakouraisemmin säätäessään Human Resources Deployment -lain. Kansan keskuudessa *Nguvu Kazi*³² -nimellä tunnetun lain nojalla jokaisen Tansanian kansalaisen oli rekisteröidyttävä ja varustauduttava henkilökortilla, josta ilmenee asianomaisen virallinen työ ja ammatti. Ne, joilla asianmukaista korttia ei ollut, voitiin lain nojalla palauttaa maaseudulle tai pahimmassa tapauksessa, irtolaislakeihin vedoten, passittaa vankilaan. (Tripp 1989: 27.) Heti lain

³² Swahili, ’Kova työ’.

voimaantumisen jälkeen sotilaat ja kaupungin järjestyspoliisi aloittivat tuhansien Dar Es Salaamin kaduilla työskentelevien ihmisten piirittämisen ja jahtaamisen. Sosialistisen valtion retoriikassa he olivat ”tyhjäntoimittajia” ja ”loisia”, joita vastaan ”valtio on julistanut sodan” (Daily News 26.9.1983; sit. Tripp 1989: 27). *Nguvu kazi* lienee tärkein itsenäistymisen jälkeinen merkkipaalu valtion pyrkimyksille säädellä ja kontrolloida talouden epävirallista sektoria. Tuhansia ihmisiä pakkosiirrettiin maaseudulle, josta nämä palasivat pian hämmentyneinä takaisin kaupunkiin. Kampanja ei tietenkään tuottanut toivottua tulosta, joten vuoteen 1984 mennessä massapidätyksiä vähennettiin merkittävästi. *Nguvu kazi*, jonka pohjalta epävirallisella sektorilla itsensä elättäviä kansalaisia voidaan laillisesti häiritä ja vangita, ja joka rangaistuksen uhalla edellyttää jokaisen tansanialaisen varustautumista virallisesta ammatista todistavalla henkilökortilla, on kuitenkin edelleen voimassa. (Mp.)

1980-luvun puolen välin jälkeen kaikkien epävirallisen sektorin työntekijöiden on pitänyt maksaa lupamaksu liiketoimistaan. Käytännössä vain pieni osa maksaa sen, sillä kaupunkien köyhien mielestä lupamaksun maksaminen korruptoituneelle hallinnolle puhtaasti eloonjäämiseen tähtäävästä toiminnasta on kohtuutonta (Tripp 1996: 52-57). Kaupungin järjestyspoliisin tiedetään tekevän jatkuvasti pistokokeita, joiden yhteydessä poliisit ottavat lahjuksia katukauppiailta. Tämä käytäntö oli yleistä myös oman kenttätyöni aikana: maskanin nuoret maksoivat peloissaan poliiseille lahjuksia, mutta ne eivät kuitenkaan pidemmällä tähtäimellä estäneet poliisihyökkäyksiä.

1990-luvulla ja vuosituhannen vaihteessa muuttovirta maaseudulta kaupunkiin on jatkunut kiihkeänä. Talouden epävirallinen sektori on kasvanut Dar es Salaamin kaduilla silmiinpistävästi. Tätä on tehostanut erityisesti talouden vapautuminen ja liikenneyhteyksien paraneminen. Vaikka irtolaislakien noudattaminen ei olekaan enää niin tiukkaa kuin vielä 1980-luvulla, kaupungin viranomaiset käyttävät edelleen voimakeinoja pyrkiessään kontrolloimaan talouden epävirallista sektoria. 1990-luvun puolesta välistä lähtien Dar es Salaamin kaupungissa on ollut käynnissä kampanja, joka kantaa nimeä *Weka mji safi* – ”Pidä kaupunki puhtaana”. Kyse on ennen kaikkea hygienian edistämiskampanjasta, mutta toimenpiteet ulottuvat myös epäviralliseen talouteen. Kaupungin tiheästi asuttuja alueita on kampanjan nimissä kuvailtu ”likaisiksi tautipesiksi”, jotka eivät sovi modernin kaupungin imagoon (Moyer 2003: 52-53). Kaduilla

työskenteleviä ja asuvia on toistamiseen syytetty katujen tukkimisesta, ruuhkien synnyttämisestä ja ylipäättään kaupungin muuttamisesta turvattommaksi (mp). Juuri *Weka mji safi* -kampanjan nojalla maskanin nuoret olivat vielä syksyllä 2003 poliisin hampaissa tuon tuosta. Pitääkseen ”kaupungin siistinä”, järjestyspoliisi jatkaa hyökkäyksiään nuorten maskaneille, maksattaa heillä lahjuksia, tuhoaa heidän myyntituotteitaan ja pidättää henkilöitä, joilla ei ole asianmukaista henkilökorttia. Voi siis sanoa, että ainoastaan retoriikka on muuttunut vuosikymmenien kuluessa, kun ensin ”ei-toivotut”, sitten ”tuottamattomat” ja lopulta ”likaiset” katukauppiat ovat joutuneet valtion tukeman väkivallan kohteeksi Dar es Salaamin kaduilla. Ei ole myöskään liioiteltua todeta, että ponnisteluistaan huolimatta niin kolonialistinen kuin kolonialismin jälkeinen hallinto on systemaattisesti epäonnistunut yrityksissään säädellä ja kontrolloida talouden epävirallista sektoria ja kaupunkeihin suuntautunutta muuttovirtaa (vrt. Sawers 1989: 841).

5.4 Elämäkertoja

Edellä esitetty katsaus Tansanian valtiovallan suhtautumisesta talouden epäviralliseen sektoriin ja erityisesti kaduilla työskenteleviin nuoriin valottaa sitä yhteiskunnallisen marginaalisuuden tilaa, jossa katunuoret elävät. Maskanin nuorten miesten elämä ja asema tansanialaisessa yhteiskunnassa tarkentuu entisestään, jos esittelen tässä yhteydessä muutaman elämäkerran. Elämäkertojen kautta paljastuvat erityisesti katunuorten laaja maantieteellinen liikkuvuus niin Tansaniassa, Afrikassa, kuin jopa globaalilla tasolla. Pyrin elämäkerroissa tuomaan näkyville nuorten suunnitelmia ja haaveita merkityksellisemmän elämän saavuttamiseksi. Pyrin korostamaan niitä asioita, joita haastateltavat itse painottivat. Lisäksi nostan esille nuorten käsityksiä ja kokemuksia rastavaikutteisista ajatuksista, jotka tulivat maskanin jokapäiväisessä elämässä ja keskusteluissa jatkuvasti esille ja joiden kautta nuorten oma maailmankuva on hahmoteltavissa. Sen myötä työni etenee tarkastelemaan sitä symbolisen toiminnan tasoa, jossa katujen yhteisöllisyys tuotetaan.

5.4.1 Ras Jomo

Ras Jomo oli kenttätyöni aikana 25-vuotias, jo vuosia kaduilla työskennellyt *msela*. Vuosien varrella Ras Jomo oli ollut mukana esimerkiksi *Kwanza Unit* (Ensimmäinen yksikkö) hiphop-*familin* toiminnassa sekä syventynyt laajasti rastafilosofiaan. Hän oli myös maskanin ylivoimaisesti eniten koulutautunut nuori.

Myuinga syntyi Kenian puolella Masai Marassa vuonna 1978. Hänen koko lapsuutensa oli jatkuvaa muuttoa kaupungista toiseen opettajaäitinsä työn perässä. Ensimmäiset vuodet Jomo eli masai-sukulaistensa luona maaseudulla Masai Marassa. 5-vuotiaana hän muutti Nairobiin. Sieltä Jomo siirtyi Tansanian puolelle, eläen muutaman vuoden isänpuoleisen hehe-isoäitinsä hoivissa. Tuota aikaa Jomo muisteli elämänsä parhaimpana jaksena. Isoäiti oli uskonnolliselta taustaltaan kristitty, mutta hän kääntyi myöhemmin islamilaiseksi. 7-vuotiaana Jomo lähti opettajaäitinsä kanssa Dar es Salaamiin, josta isänpuoleinen täti vei hänet Mbeyan alueelle aloittamaan peruskoulun. Koko peruskouluajan Jomo muutti paikasta toiseen: takaisin Dar es Salaamiin, isän luokse Iringaan, välillä äitinsä luokse Jombein. 11-vuotiaana Jomo muisteli saaneensa lahjaksi Bob Marleyn kasetin ”Natural Mystics”:

”Se vasta oli jotakin. Osasin jo hieman englantia ja kyselin aikuisilta sitä, mitä en ymmärtänyt. *Peace, love, harmony, unity, umoja*³³ - pikkuhiljaa ymmärsin, miten nämä kaikki liittyvät yhteen.”

Jomon äidillä oli varaa kustantaa jopa yläaste ja lukio, jotka Jomo kävi Dar es Salaamissa. Sen jälkeen hän alkoi kasvattaa dreadlockeja, koska oli lukenut rastafaria käsittelevän kirjan. Jomo hakeutui opettajakouluun Morogoroon, mutta koulussa hänen ulkonäkönsä aiheutti ongelmia.

”Kerroin että olen rastafari ja haluan pitää hiukseni. Rehtori sanoi, että tämä on valtion omistama koulu ja jos täällä haluaa pysyä, tukka lähtee. Muut opiskelijat ihmettelivät, että mitä rasta opettajakoulussa tekee. Olin kolme päivää syömättä, sitten myönnyin ja leikkasin hiukseni.”

”En ymmärrä sitä. Monet vanhimmat ovat unohtaneet alkuperäisen kulttuurin. He menivät ulkomaille opiskelemaan, mutta unohtivat oman historiansa. Nyt tansanialaiset suoristavat tukkansa näyttääkseen *mzungulta*³⁴ eivätkä tiedä sitä, että ennen vanhaan Tansaniassa ajettiin hiukset vain suruaikana. Se on afrikkalainen traditio.”

Ras Jomo opiskeli opettajakoulussa vuoden, kunnes hänen vanhempansa erosivat. Perhe ajautui taloudelliseen kriisiin ja rahat opiskelua varten loppuivat. Oli vuosi 1996 eikä Jomolla ollut muuta mahdollisuutta kuin ryhtyä työskentelemään Dar es Salaamin kaduilla 'kulttuurin' parissa. Tässä vaiheessa hän kiinnostui hiphopista ja oli hetken aikaa *Kwanza Unitin*, erään uraa uurtavan tansanialaisen hiphop-*familin* jäsen. Jomon mukaan rastafilosofia hallitsi voimakkaasti *Kwanza Unitin* jäsenten ajattelua ja lyriikoita.

Vielä 1990-luvun puolella kaduilla pystyi Jomon mukaan ansaitsemaan rahaa mukavasti. Rahaa jäi jopa säästöön, joten Jomo hankki itselleen viisumin ja matkusti Etelä-Afrikkaan, ”Mandelan maahan”, etsimään merkityksellisempää elämää³⁵. Työskenneltyään muutaman kuukauden Johannesburgin kaduilla, jossa väkivalta ja kovat huumeet ovat arkipäivää, Jomo totesi, ettei Etelä-Afrikasta löytyisi hyvää elämää. Hän palasi takaisin Tansaniaan. Tansaniassa toimeentulomahdollisuudet kaduilla olivat kuitenkin kiristyneet entisestään. Muutama hänen kavereistaan kuoli lyhyen ajan sisällä heroisiin yliannostukseen, sillä Tansaniasta oli kehittyvässä tuolloin yksi kansainvälisen heroini-kaupan kauttakulkumaista. Jomo päätteli, että ainoa keino unelmansa toteuttamiseen – opettajakoulun loppuun suorittamiseen – oli lähteä joksikin aikaa Eurooppaan tai Amerikkaan tienaamaan rahaa. Jomo matkusti Kenian halki Somaliaan ja Mogadishun kautta Djiboutiin. Djiboutissa hän hiipi yöllä salaa San Franciscoon matkalla olevaan laivaan. Kun laiva oli avomerellä, Jomo ilmestyi esiin ja häntä kuulusteltiin. Jomo sanoi olevansa halukas työskentelemään laivalla. Laivan kapteeni hyväksyi tämän. San Franciscossa Jomon oli kuitenkin mahdotonta rantautua, joten hän jatkoi samalla laivalla Meksikoon. Meksikossa Jomo kertoo eläneensä jonkin aikaa ”beachboy-elämää”, eli viettiä ja käytti taloudellisesti hyväkseen vauraita valkoisia naisia. Muutaman kuukauden kuluttua hän astui ulos junasta Edmontonissa Kanadassa. Hän tapasi kaupungissa joitakin rastoja, myös tansanialaisia. Jomo ehti asustella Edmontonin lähetyksillä ilman tarvittavia lupia noin kuukauden. Marraskuussa Kanadan poliisi otti hänet kiinni. Jomoa kuulusteltiin ja hänet lähetettiin takaisin kotimaahansa. Tansaniassa Jomo joutui sukulaisten keskuudessa epäsuosioon, sillä hänen täytyi seikkailunsa vuoksi kerätä heiltä rahaa sakkomaksua varten välttääkseen laittomasta siirtolaisuudesta langetettavan vankilatuumion.

³³ Swa. 'ykseys'. Vrt. Tansanian itsenäisyysliikkeen iskulause: *Uhuru na umoja*; 'vapaus ja ykseys'.

³⁴ Eurooppalainen.

³⁵ *Kutafuta maisha*; 'etsiä elämää'.

Paluu Tansaniaan merkitsi Jomolle paluuta Dar es Salaamin kaduille entistä köyhempanä. Vuonna 2000 hän tapasi kadulla joitakin entisiä kavereitaan, joiden kanssa päätti ”jakaa unelmat ja toimeentulon”. Siitä lähtien hän on työskennellyt Samoran maskanilla kulttuurin parissa, välissä omien sanojensa mukaan muutamia menestyksekkäitäkin jaksoja.

Jomon tärkein bisnes on Samoran maskanin *banda*, jossa on viisi osakasta. Poliisihyökkäysten aiheuttaman epävarmuuden vuoksi hän on kuitenkin hajaannuttanut bisnestään ja sijoittanut vuosien varrella moniin *bandoihin* ympäri kaupunkia. Kulttuurin myymisen ja valmistamisen lisäksi hän tekee hiphopia, mutta esittää sitä lähinnä freestyle-pohjalta katuperformansseissa. Yhä vain tiukentunut toimeentulo kaduilla ja poliisin jatkuvat hyökkäykset saavat Jomon suhtautumaan tulevaisuuteensa pessimistisesti:

”Olen jo siinä iässä, että minun pitäisi pian ryhtyä isäksi. Mutta isällä täytyy olla jotakin – koulutusta, työtä. Kukaan ei halua elää koko elämänsä kaduilla. On ongelmia poliisin kanssa – joku päivä ne voivat tulla aseensa kanssa ja näet kuinka veresi valuu kadulle, kuka sen tietää?”

”Kaduilla elävillä nuorilla ei ole koulutusta, monet heistä eivät osaa edes lukea. Eivät katunuoret pysty ajamaan omia oikeuksiaan. Jos vain saisin itse koulutusta tai työtä, niin voisin auttaa näitä veljiäni ja siskoja. Mutta kaduilta on vaikea edetä mihinkään suuntaan.”

”Joistakin asioista, mitä kaduilla tapahtuu, on vaikea puhua. Sitä vain kätkee asioita sydämeensä ja yrittää jotenkin ilmaista sitä tuskaa, jota sisällään kantaa. Tiedätkö mitä rauha ja rakkaus ovat? Ne syntyivät alun perin gheoissa. Ihmiset, jotka elävät yhdessä kuten me kaduilla, elävät rauhaa ja rakkautta. Siksi me laulamme maskanilla: Afrikka, lopeta sotiminen – gheoista ylös hallitukseen!”.

5.4.2 Durban

Samoralla Ras Jomon kanssa yhteisen pöydän takana työskentelevä Durban on yksi maskanin taitavimmista käsityöläisistä. Hän hallitsee ompelun, erilaiset helmityöt ja lisäksi makonde-tyylisen puuveiston. Hän onkin joukon ahkerin käsityöläinen, muiden keskittyessä enemmän myyntityöhön. Durban on myös itseoppinut muusikko, joka soittaa usein päivisin rumpua ja sormipianoa laulaen: ”Marcus Garvey, tunakumbuka (me muistamme), Haile Selassie, tunakumbuka, Jah Rastafari, tunakumbuka”.

Durban syntyi vuonna 1978 Lindissä Tansanian kaakkoisosissa. Nimenomaan kyseiseltä Machinga-seudulta iso osa Dar es Salaamin siirtolaisista on kotoisin. Durbanin perhe on mwera-heimon maanviljelijöitä, uskonnolliselta taustaltaan muslimeja. Kun Durban oli vain muutaman vuoden ikäinen, hänen isänsä kuoli malariaan. Tämän vuoksi he muuttivat äitinsä kanssa Dar es Salaamiin, jossa Durbanin isoisä asui. Durbanin äiti meni uusiin naimisiin ja pieni lapsi jäi isoisänsä huostaan.

”Kävin koulua Dar es Salaamissa mutta en viihtynyt siellä. Olimme köyhiä. En saanut kotona aamupalaa, joten minulla oli koulussa nälkä, enkä jaksanut oikein keskittyä.”

Durban kävi koulua kuusi vuotta. Ala-asteesta jäi yksi vuosi käymättä. Sen jälkeen hän on hankkinut toimeentulonsa hyvin sekalaisilla töillä.

”Työskentelin maalaajana satamassa. Joskus tein työtä pelkällä ruokapalkalla, toisinaan tienasin kuusikin dollaria päivässä. Yritin päästä myös merille, mutta en saanut työpaikkaa laivalta.”

Kuten monen muun katunuoren, myös Durbanin tie vei elämää etsiessä Etelä-Afrikkaan.

”Lähdin laittomasti Johannesburgiin. Tapasin siellä erään tansanialaisen rastian. Hän oli todella hyvä mies. Hän opetti minulle miten kaduilla eletään. Piti olla varovainen, sillä Etelä-Afrikassa ihmiset käyttävät asetta pienenkin rahan tähden.”

Durban ei viihtynyt Etelä-Afrikassa ja suunnitteli loikkaamista Eurooppaan. Durbanissa (satamakaupunki Etelä-Afrikan itärannikolla) hän meni jäniksenä Portugaliin matkalla olevaan laivaan. Hän teki kuitenkin pahan virheen ilmoittautuessaan laivan kapteenille liian aikaisin. Laiva ei ollut ehtinyt vielä Kapkaupunkiin, jossa sen oli määrä pysähtyä. Kapkaupungissa Durban heitettiin ulos laivasta. Hän päätti

palata takaisin Dar es Salaamiin, jonne saavuttuaan yhdisti voimansa Ras Jomon kanssa. Durban ei kuitenkaan ole pettynyt kohtaloonsa.

”Elämäni on ihan hyvää Dar es Salaamissa. En pystyisi elämään maaseudulla, sillä olen viettänyt melkein koko nuoruuteni kaupungissa. Kaupungissa on monia mahdollisuuksia, hyviä ja huonoja, mutta mahdollisuuksia.”

”Monet nuoret, joilla ei ole koulutusta, tulevat hakemaan sitä Samoralta. Täällä voit tavata ihmisiä, vaihtaa ajatuksia, jakaa ideoita. Samalla opit kieliä, kuten englantia. Itse olen hankkinut kielitaitoni kaduilla.”

Durban on vierailut pariin kertaan rastafarien gatheringissä, mutta enemmän kuin rastafariseurakunnat, häntä kiinnostaa rastauskon populaarit, eettiset arvot, joista puhuakseen hän lainaa usein Bob Marleyn laulujen lyriikoita:

”Jokaisella ihmisellä on oikeus päättää itse omasta kohtalostaan. Oikea rasta pyrkii elämään hyvää elämää ja tekee päätöksensä itse. Hän auttaa toisia, ei varasta eikä huijaa. Rastan elämä on yhdessä olemista.”

5.4.3 Rasta Johnson

Rasta Johnson syntyi Mwanzassa Victoriajärven rannalla vuonna 1979. Hänen isänsä oli Kilimanjaron chaggoja, mutta koko perhe asui äidin suvun luona Mwanzassa. Johnson kävi ala-asteen loppuun kotikaupungissaan, mutta hänen perheellään ei ollut varaa kustantaa jatko-opintoja. Tämän jälkeen Johnson vietti aikaansa Mwanzan ghetooissa ja elätti itseään myymällä käytettyjä vaatteita, *mitumba*. Tuohon aikaan eräs Johnsonin rastaystävä tarjosi hänelle ensimmäisen kerran ganjaa ja kokemuksen jälkeen Johnson alkoi kasvattaa hiuksiaan dreadlockeiksi. Hän halusi tulla samanlaiseksi kuin ystävänsä, jota arvosti. Isä ihmetteli nuoren miehen ulkonäön muutosta, mutta Johnson kertoi isälleen rastojen rakastavan rauhaa, joten isä hyväksyi tämän.

Vuonna 1998 Johnson päätti lähteä etsimään parempia toimeentulon mahdollisuuksia Arushasta. Oli kylmä talvi, joten käytetyt takit menivät hyvin kaupaksi. Tuolloin hän kävi myös tapaamassa isoisänsä Kilimanjarolla, jonka oli nähnyt vain kerran aikaisemmin lapsena. Isoisä puhui ainoastaan *chagga* ja heidän piti kommunikoida tulkin välityksellä. Isoisä tarjosi pojalle olutta ja lihaa, mutta Johnson kieltäytyi, sillä hän oli rasta. Isoisä sanoi, ettei pitäisi Johnsonia omana poikanaan, mikäli hän ei joisi olutta. Ras Johnson taipui isoisänsä mieliksi.

Arushassa liiketoimet kävivät kuitenkin tiukemmiksi. Johnson sanoi joutuneensa kaupungissa vaikeuksiin, mutta ei halunnut puhua aiheesta tarkemmin. Hänen asuntoonsa oli murtauduttu ja kaikki omaisuus viety. Johnson sanoi, ettei hän kokenut oloaan turvalliseksi Arushassa. Joitakin hänen ystäviään oli jo siirtynyt Dar es Salaamiin, joten hän lainasi rahaa matkalippuun ja suuntasi kohti Bongoa. Perillä hän etsi käsiinsä vanhoja ystäviään. Eräs heistä oli päätynyt Samoran maskanille. Johnson alkoi opetella kulttuurin valmistamista ja pian hän liittyi osakkaaksi ystävänsä *bandaan*. Johnson asuu yhdessä ystävänsä kanssa vuokra-asunnossa Temekessä. Hänen mukaansa joinakin kausina Dar es Salaamin kaduilla tienaa hyvin, mutta vastakkainasettelu poliisin ja katunuorten kesken on liian jännitteinen. Tästä syystä hän miettii joskus, onko elämä sittenkään Dar es Salaamissa elämisen arvoista. Palaaminen tyhjin taskuihin perheen luokse Mwanzaan ei kuitenkaan houkuttele.

5.4.4 Ras Ali

Ras Ali (nimi muutettu) syntyi vuonna 1975 zaramo-heimon perheeseen vähän Dar es Salaamista pohjoiseen. Hänellä on paljon sukua kaupungissa ja sen lähetyvillä. Ras Ali kävi ala-astetta Dar es Salaamissa, muutaman vuoden samassa koulussa Ras Jomon kanssa. Ras Jomo kertoo muistavansa, että Ali oli koulussa todella terävä. Ali kävikin koulua 11 vuotta, kunnes perheellä ei ollut enää varaa kustantaa sitä. Sen jälkeen hän työskenteli jonkin aikaa laivassa, joka kuljetti cashew-pähkinöitä Mafia-saarelta Dar es Salaamiin.

”Liityin katunuoriin vuonna 1995. Silloin minulla oli myös ensimmäistä kertaa vapaus kasvattaa dreadlockeja. Valtion kouluissa Tansaniassa niin ei voi tehdä.”

Kuten moni muukin, myös Ali suuntasi yhdessä elämänvaiheessa kohti Etelä-Afrikkaa, jonne asti hän ei kuitenkaan koskaan päässyt rahan puutteen vuoksi. Matkalla Ali jäi joksikin aikaa Zimbabween.

”Elin siellä rastaveljien kanssa. He ovat minun kaltaisiani ihmisiä. Olimme yhdessä, jaoimme ajatuksemme ja pidimme hauskaa. Mihin tahansa Afrikassa menet, voit tavata rastoja. Rasta on kansainvälinen ihminen.”

Dar es Salaamiin palattuun Ali työskenteli monella eri maskanilla, ensin myymällä käytettyjä vaatteita, kunnes siirtyi kulttuuri-bisnekseen. Samoralle hän tuli vuonna 2000, sillä siellä on hänen mukaansa parhaimmat markkinat 'kulttuurille'.

Vuodesta 2002 Alilla on huonoja muistoja, sillä silloin hänet pidätettiin epäiltynä turistin huijaamisesta pimeään rahanvaihdon yhteydessä. Hänet vietiin Segerean vankilaan kahdeksi kuukaudeksi odottamaan oikeudenkäyntiä.

”Vankila on kuin orja-laiva. Siellä oli paljon katulapsia, nuorimmat vain 12-vuotiaita. Jotkut olivat joutuneet sinne poltettuaan ganjaa kadulla. Tai sitten heidät oli pidätetty joko Etelä-Afrikassa tai Tansaniassa irtolaislakeihin vedoten.”

”Vankila on todella vaarallinen paikka. Joka päivä joku kuolee tauteihin, kuten koleraan tai tuberkuloosiin. Jos vankilassa haluaa menestyä, on pakko osallistua huumekauppaan. Mutta on parempi olla ei-kukaan vankilan ulkopuolella, kuin saada kunnioitusta vankilan sisällä.”

Oikeudenkäynnissä ei ollut riittävästi näyttöä Alia vastaan, joten häntä ei tuomittu. Ali palasi takaisin Samoralle. Nyt hän sanoo pitävänsä parempaa huolta itsestään, vaikka tietääkin, että sama voi tapahtua uudestaan – milloin vain ja kenelle tahansa.

”Babylon-systeemi – ne voivat tehdä mitä vain. Ne voivat tulla sanomaan, ettei sinulla ole töitä ja vievät vankilaan. Siksi kaduilla on vaikea luoda ykseyttä³⁶ ihmisten välille, koska lakiin vedoten yhteys voidaan niin helposti rikkoa. Jos meillä olisi ykseys, olisimme paljon voimakkaampia.”

Kenttätyöni aikana näytti siltä, että Ali oli poliisin erityistähtäimessä. Alilta vietiinkin yhden poliisihyökkäyksen yhteydessä valtaosa myyntituotteista. Vaikeat elämäkokemukset jatkuivat, kun hänen siskonsa kuoli malariaan. Ali ei itse myöntänyt, mutta jotkut maskanilla vihjailivat hänen käyttävän heroïinia. Alkoholilla Ali käytti runsaasti, jota paheksuttiin, ja se vaikutti varmasti niin Alin omaan toimintaan kuin poliisin reaktioihinkin. Ennen kaikkea: maskanin nuorten luottamus Alia kohtaan oli ilmiselvästi heikentymässä.

Mielenkiintoista elämäkerroissa on juuri maskanin nuorten hyvin laaja liikkuvuus: Tansanian alueella liikkumisen lisäksi monilla on kokemuksia laittomasta matkustelemisesta ja omien siipien kokeilemisesta ympäri Afrikan mannerta tai jopa ympäri maailman. Liikkuessaan kotimaansa ulkopuolella he törmäävät kuitenkin täsmälleen samankaltaisiin rajoituksiin, kuin Dar es Salaamin kaduillakin; heitä ei ole hyväksytty osaksi *status quo*'a, heidän liikkumisensa on epävirallista, mikä johtaa heidän vapauksiensa rajoituksiin ja pakkosiirtoihin, olipa sitten kyse kotimaasta Tansaniasta, Etelä-Afrikasta tai vaikkapa Kanadasta.³⁷

³⁶ *Umoja*.

³⁷ Katunuoret kertoivat minulle, että Etelä-Afrikassa laittomia siirtolaisia jahdataan helikopterein, ja kymmeniä siirtolaisia palautetaan viikoittain Tansaniaan. Maskanin nuorten mukaan laittomia siirtolaisia

Maskani ei varsinaisesti ole kenenkään lopullinen määränpää, sillä kenelläkään ei ole intressejä elää kaduilla koko elämänsä. Elämä kaduilla voi jäädä lyhyeksi, kuten Ras Jomo pelkäsi. Maaseudulta saapuville nuorille johonkin Dar es Salaamin maskaniin liittyminen voi olla hetkellinen helpotus, joka antaa aikaa miettiä suunnitelmia merkityksellisemmän elämän löytämiseksi. Dar es Salaamin maskani on kuin ponnahduslauta, jonka avulla pyritään etenemään taloudellisesti, sosiaalisesti tai maantieteellisesti. Elämäkerroista ei tullut esille sitä tosiseikkaa, että niille, joilla sukulaisuussuhteet maaseudun suuntaan ovat vielä kunnossa, maskani ja ylipäätään kaupunkien talouden epävirallinen sektori ovat keino tukea maaseudulle jäänyttä sukua taloudellisesti. Useimmille se on myös taloudellisesti rationaalinen vaihtoehto rahan keräämiseksi avioliittoa silmällä pitäen.

Joillekin Samoran maskani taas näyttäytyy lähtöruutuna, jonne on kovista ponnisteluista huolimatta jouduttu nöyränä palaamaan aina vain uudestaan – kuitenkin tasa-arvoisuutta ja veljellisyyttä korostavaan yhteisöön, yhdessä muiden samanikäisten kohtalotovereiden kanssa. Ne, joilla sukulaisuussuhteet ovat syystä tai toisesta katkenneet, maskanin kaltainen yhteisö on ainoa yhteisö, johon he kuuluvat. Moyer (2003) ja Lugalla & Mbwambo (1999) kertovat, kuinka monet katunuoret ovat paenneet kaupunkiin perheen ja suvun piirissä koettua väkivaltaa. Vaikka elämä maskanilla voi johtaa vastakkainasetteluun virkavallan kanssa, nämä nuoret kokevat katuelämän maaseudulle jäämistä turvallisempaan vaihtoehtona. Tämä osoittaa sen, etteivät nuoret koe kaupunkielämää välttämättä sosiaalisen epäjärjestyksen tai väkivaltaisen anarkian tilana. Enemminkin he pitävät kaupunkia ympäristönä, jossa tarjoutuu mahdollisuuksia rauhanomaiseen rinnakkaiseloon saman ikäisten nuorten kanssa.

Elämäkerroista tulevat hyvin esille maskanin nuorten monipuoliset taustat. Jotkut ovat syntyperäisiä kaupunkilaisia, toiset ovat maaseudulta paremman elämän toivossa kaupunkiin muuttaneita. Mitään yhteistä etnistä tai uskonnollista taustaa ei elämäkertojen perusteella ole eriteltävissä, tärkein yhteinen nimittäjä on maskanin nuorten miesten ikä ja elämänvaihe. Mielenkiintoisia ovat myös elämäkerroissa esille tulleet käsitykset rastasta, jotka tavalla tai toisella tulivat ilmi jokaisen maskanin nuoren maailmankuvassa. Vaikka

odottaa kotimaassaan sakkorangaistus, jonka vain harva kykenee maksamaan. Maksamatta jättämistä seuraa vankilarangaistus.

näkyvä sitoutuminen rastavaikutteiseen ajatteluun tai tyyliin on omiaan aiheuttamaan konflikteja virallisen yhteiskunnan tai oman suvun, erityisesti vanhempien sukulaisten kanssa, nuoret itse pitivät rasta esimerkkinä ”autenttisesta afrikkalaisesta kulttuurista”, jossa ihmiset elävät rauhantahtoisesti ja tasa-arvoisesti rinnakkain. Elämäkertojen perusteella rasta on lisäksi jotakin, johon nuoret kohtaavat maantieteellisesti missä vain: ympäri Tansaniaa, eri puolilla Afrikkaa, jopa maailmanlaajuisesti. Usein puhuessaan keskinäisestä katutason yhteisöllisyydestään, nuoret puhuivat rastavaikutteisin termein: ”rasta on yhdessä elämistä”. Mielenkiintoinen on myös Ras Alin puheenvuorossa ilmi tullut rastavaikutteinen käsitys ympäröivästä yhteiskunnasta, ”Babylon-systeemistä”, hajauttavana voimana ja vastakohtana katutason yhteisöllisyydelle.

5.5 Sukulaisuus, ikäluokat, uskonto ja etnisyys maskanilla

On tunnettua, että maaseudulta kaupunkiin paremman elämän toivossa saapuvat nuoret hyödyntävät Tansaniassa usein sukulaisuussuhteitaan (ks. esim. Tripp 1988; Numminen 1999). Sukulaiset tarjoavat maaltamuuttajille asunnon ja auttavat työn löytämisessä epäviralliselta sektorilta. Olipa kyse sitten maaltamuuttajista tai jo valmiiksi kaupungeissa asuvista, nimenomaan sukulaisuusverkostoissa toimii laaja vastavuoroisuuden periaate, joka takaa jäsenilleen jonkinlaisen perusturvan. Nämä vastavuoroisuuteen perustuvat verkostot korostuvat kaupungeissa erityisesti talouden epävirallisella sektorilla. (Numminen 1999: 60.) Tämä kaikki pitää paikkaansa myös oman tutkimusaineistoni valossa. Maskaniin liittymisen ja sen sisällä organisoitumisen taustalta löytyy sukulaisuussuhteita, mutta myös muunlaisia, nuorten itsensä rakentamia laajoja sosiaalisia verkostoja. Oman tutkimuskohteeni valossa on pidettävä mielessä, että osa Dar es Salaamin kaduilla työskentelevistä nuorista on maskanilla juuri siksi, että perhe- ja sukulaisuussuhteita ei ole tai ne ovat jostakin syystä katkenneet (vrt. Lugalla & Mbwambo 1999: 331-332).

Ystävyyteen perustuvat vastavuoroiset verkostot on maskanilla nimetty kuitenkin, ehkäpä pelisääntöjen helpottamiseksi, sukulaisnimikkeillä (vrt. Numminen 1999: 60). *Famili* on maskanin pienryhmä ja kaduilla on yleistä puhua samanikäisistä ystäväistä ”veljinä” tai

”siskoina”. Vaikka katujen verkostot eivät välttämättä pohjautukaan sukulaisuuteen, voidaan perinteisen antropologisen näkökulman valossa ajatella, että nimenomaan sukulaisuusvelvoitteet symboloivat kollektiivisuutta erotuksena individualistisille pyrkimyksille (ks. esim. Keesing & Strathern 1998: 178). Kaduilla elävien nuorten organisoitumisen taustalta voi siis löytyä sukulaisuusvelvoitteiden pohjalta muodostuvia kognitiivisia malleja, joiden avulla katujen luottamusverkostot rakennetaan, vaikka todellisuudessa kyse ei olisikaan verisukulaisuudesta.

Maskanin organisoitumisen taustalla voidaan nähdä myös Itä-Afrikan kulttuureille (erityisesti paimentolaiskulttuureille) tyypillistä tapaa järjestäytyä ikäluokkien mukaan, jotka lävistävät usein jopa sukulaisuuden pohjalta tapahtuvan järjestäytymisen. Ikäluokkajärjestelmissä nuoret, useimmiten juuri nuoret miehet, ryhmäytyvät nimettyyn, korporatiiviseen yksikköön yhdessä suurin piirtein oman ikäistensä kanssa. Läpi elämänsä he pysyvät samassa ikäryhmässä, siirtyen ajan kuluessa ikäluokasta (ja statuksesta) toiseen, kunnes saavuttavat lopulta kunnioitetun vanhan miehen aseman. (ks. esim. Keesing & Strathern 1998: 244). Nuorten kokoontumista maskaneille voidaan hyvällä syyllä pitää ikäluokkajärjestelmän kaltaisena organisoitumisen mallina, sillä maskaneille kokoontuvien yhteinen nimittäjä on juuri ikä. Nuorten miesten ryhmäytyminen kaupungin kaduilla nähdään Tansaniassa kuitenkin yhteiskunnan vastaisena toimintana, jota pyritään estämään väkivalloin. Virallisen palkkatyön ulkopuolelle jääneiden nuorten miesten kokoontumista maskaneille pidetään urbaanin työttömyyden ja jopa jonkinlaisen anarkian ilmentymänä, vaikka mielestäni tilanne voitaisiin yhtä hyvin ajatella konventionaalisenä tapana järjestäytyä ikäluokkien mukaan. Maskanien nuoret miehet voivat olla yhteiskunnallisesti marginalisoituja, mutta eivät suinkaan niin ympäröivän kulttuurinsa ulkopuolelle suljettuja, etteivät sen tarjoamat mallit järjestäytyä vaikuttaisi heidän tapaansa organisoitua.

Järjestäytymistä voivat ohjata myös uskonnolliset ideat tai käsitykset etnisyydestä. Keräämäni aineiston perusteella yli puolet pysyvästi Samoran maskanilla työskentelevistä nuorista on uskonnolliselta taustaltaan muslimeja. Noin 30 prosenttia kertoi kuuluvansa taustoiltaan erilaisiin kristillisiin kirkkoihin (roomalaiskatolinen, luterilainen, anglikaaninen, seitsemännen päivän adventistikirkko), kun taas kaksi maskanin nuorista oli tunnustuksellisia rastafareja, osallistuen aktiivisesti lauantaisin pidettävään nyabingien *gathering*-rituaaliin. Uskonnollisuus tuli ilmi maskanilla näkyvimmin ramadanin aikana,

jolloin suurin osa muslimeista kieltäytyi juomisesta, syömisestä ja ganjan nauttimisesta päiväsaikaan. Joskus maskanilla laulettiin spontaanisti kristittyjen tai rastafarien veisuja, mutta nämä tilanteet olivat enimmäkseen epäritualistisia.

Heimotaustoiltaan maskanilla on eniten rannikon *zaramoja* sekä etelästä tulleita *makondeja* ja *mweeroja*. Osa oli Kilimanjaron *chaggoja* ja *pareja*. Monet olivat taustoiltaan aidosti moniheimoisia, kuten pääinformanttini Ras Jomo, joka oli isänsä puolelta *hehe* ja äitinsä puolelta *maasai*. Nuorten organisoitumisessa *famileihin* tai *bandojen* ääreen oli taustalla sukulaisuus- ja ystävyys-suhteita (esimerkiksi veljessuhteita), mutta perinteisellä uskonnollisuudella tai heimotekijöillä ei maskanin organisoitumisen ja päivittäisen elämän kannalta ollut nähdäkseni juuri mitään vaikutusta. Esimerkiksi Ras Jomon *familissa* kolme oli taustoiltaan muslimeja, kaksi kristittyjä ja koko viiden hengen ryhmässä oli yhteensä kolmen eri heimon edustajia. Heillä ei ollut muuta yhteistä taustaa kuin suurin piirtein sama ikä ja katuelämä. Nimenomaan kaduilla syntyneiden luottamusverkostojen kautta he olivat lopulta aloittaneet yhteistyön maskanilla. Kenttätyöni aikana en missään vaiheessa ollut todistamassa tilannetta, jossa uskonnolliset tai etniset tekijät olisivat olleet maskanilla minkäänlaisen konfliktin tai riidan aiheuttajia.

Maskanille heitetty varhaisen strukturaalifunktionalistisen koulukunnan antropologi olisi varmasti haukkunut hetken aikaa ihmetyksestä henkeään: Mitä on tapahtunut sille kokonaisvaltaiselle heimorakenteelle, joka teorioiden mukaan ohjaa formaalia organisoitumista kaiken kattavasti? Entä mitä on tapahtunut etnisille kategorioille, jotka kalela-tanssin esimerkin mukaisesti olivat urbaanissa olosuhteissa nousseet palvelemaan ihmisten tarvetta kategorisoida toisia? Ovatko etnisyyden nimilaput menettäneet Dar es Salaamin globaalissa katutilassa merkityksensä? Jos näin on, mikä sitten on se voima tai periaate, joka ohjaa yhteisön formaalia muotoutumista maskanilla? Onko maskanin kaltaisen yhteisön olemassaolo ollenkaan järkeenkäypää tansanialaisessa yhteiskunnassa, jonka sanotaan rakentuvan tavanomaista voimakkaammin sukulaisuuteen perustuvilla suhteilla, jotka määrittelevät ihmisiltä odotettua käyttäytymistä, normeja ja vastuita (ks. esim. Tripp 1988: 21).

Uskonnollisesta ja etnisestä mosaiikista huolimatta maskanilla oltiin yhdessä – sitä painotettiin esimerkiksi usein toistettujen tervehdysten yhteydessä; *Tuko pamoja* (olemme

täällä yhdessä). Tämä voimakkaasti painotettu yhdessä olemisen henki ei loppunut edes siellä, missä maskanin taloudellisten yksiköiden, *bandojen*, rajat tulivat vastaan. Koko maskanin olemassaolon, ja laajemmin koko katutason rauhan ylläpitämisen kannalta tärkeää on se, että ihmisten välillä pyritään ylläpitämään keskinäistä luottamuksen tunnetta. Luottamuksen tunne saadaan varmasti maksimoitua, jos yhteistyötä tehdään läheisten ihmisten, kuten sukulaisten kanssa. Maskanilla näin ei aina kuitenkaan ole mahdollista toimia, sillä monet olivat kaduilla juuri siitä syystä, että sukulaisuussuhteet olivat syystä tai toisesta katkenneet. Siitä huolimatta yhteenkuuluvuuden ja keskinäisen luottamuksen rakenteita tulee tavalla tai toisella tuottaa, muuten maskanin olisi sosiaalisena yksikkö mahdotonta toimia – ja kaduilla vallitsisi hobbosilainen ”kaikkien sota kaikkia vastaan”.

5.6 Rasta, Zion ja Babylon

Etniset ja uskonnolliset taustat ovat maskanilla siis kirjavat, eivätkä edes sukulaisuuteen pohjautuvat suhteet näytä luovan minkäänlaista koossapitävää rakennetta maskanin yhteisöllisyydelle. Kuten jo esitin, ikäluokka on yksi varteenotettava, perinteisen antropologinen tapa ymmärtää maskanin järjestäytymistä. Formaali organisoituminen vaatii kuitenkin myös symbolisen tason ja toiminnan, jonka avulla järjestäytymisen periaatteet tehdään näkyviksi ja julkisiksi. Tähän symboliseen toimintaan liittyy tulkintani mukaan se mielenkiintoinen piirre, että kaikki maskanin nuoret miehet kertoivat eksplisiittisesti olevansa ”rastoja”.

Kerrottakoon aluksi, ettei rastana oleminen edellytä välttämättä ulkoisen olemuksen muuttamista kokonaisvaltaisesti rastatyylin mukaiseksi, ei ainakaan pitkien dreadlock-hiusten kasvattamista. Tälle on olemassa varsin rationaalinen syy: kuten Arushan nuoria miespartureita artikkelissaan käsittelevä Weiss (2002) toteaa, rastatyylisiin viittaavat dreadlockit yksinkertaisesti herättävät poliisin huomion. Jos dreadlockein varustettu katunuori saadaan kadulla kiinni, rikoksesta epäiltynä tai ei, seurauksena on usein pidätys ja nöyryyttävä pään parturointi poliisiasemalla. Vaikka monella maskanin nuorella onkin dreadlock-hiukset, niiden pitäminen on osittain Dar es Salaamin katukulttuurin vastaista, jossa tärkein asia on ylläpitää rauhan ja tasapainon ilmapiiriä, joka särkyessään asettaa kaikkien välittömän toimeentulon vaakalaudalle. Toisaalta useissa nuorten kanssa

käymissäni keskusteluissa tuli ilmi käsitys *rasta kelistä* (vitsirasta) tai *fashion dreadista* (muotidread). Tähän ihmisryhmään viitattiin puhuttaessa rastatyylin mukaan pukeutuvista nuorista miehistä, joiden toimeentulo perustuu etupäässä rikkaiden valkoisten naisturistien taloudelliseen hyväksikäyttöön.³⁸ *Rasta kelillä* on katunuorten määritelmän mukaan raston ulkomuoto, mutta pinnan alla *roho mbaya* – paha sielu. Rasta merkitsee siis jotakin, johon pelkästään ulkonäkö tai tyyllilliset elementit eivät riitä. Tämä tuli hyvin ilmi esimerkiksi maskanilla usein kuulemassani sanonnassa *Urasta ni kazi*, jonka voi oikeastaan kääntää kahdella tapaa: rastana oleminen on työtä, tai; se, mitä teet, tekee sinusta raston. Kun rastasuuntautuneisuus ilmaistaan Dar es Salaamin kaduilla tyyllillisesti, se tehdään hienovaraisesti Afrikan värejä toistavilla koruilla ja vaatteilla, joita nuoret maskanilla itse valmistavat. Pukeutuminen ja tyyli siis ovat tärkeitä, mutta rastassa ei ole kyse samanlaisesta pukeutumiskultista, kuin Jonathan Friedmannin (1994) kuvaamassa kongolaisessa *La Sapeur'*ssa, jossa eleganssin tuottaminen perustuu kalliiden eurooppalaisten merkkivaatteiden kuluttamiseen. Kuitenkin, samalla tavalla kuin pukeutuminen Kongon *La Sapeur'*lle, myös rastoille pukeutuminen rastatyylin mukaisesti on tärkeä osa sosiaalisen persoonan rakentamista. Friedmania mukaillen voidaan sanoa, ettei rastatyyliissä ole mitään pinnallista, koska siinä ulkoinen olemus sulautuu osaksi sosiaalisen persoonan perusolemusta. (Mt: 162.) Visuaalisten ja tyyllillisten elementtien lisäksi tätä sosiaalista persoonaa rakennetaan rastavaikutteisella puhekielellä ja tervehdyksillä, joita katunuoret vaihtavat rutiininomaisesti keskenään. Kaikesta tästä syntyy tietynlainen rastavaikutteinen ”katujen koodi”, jolla rauhanomaisen yhdessäolon ilmapiiriä tuotetaan.

Kun yritin selvittää, mitä ”rasta” katunuorten maailmankuvassa tarkasti ottaen merkitsee, huomasin ennen pitkää, että sillä täytyy olla tekemistä nimenomaan vastavuoroisten, luottamukseen perustuvien ystävyysverkostojen rakentamisen kanssa. Toisin sanoen niiden verkostojen, joiden rakentumisessa on perinteisesti hyödynnetty sukulaisuus- ja heimosuhteita tai ikäluokkia. Kun maskanilla puhuttiin rastasta, sillä tarkoitettiin jonkinlaista käsitystä inhimillisestä, eettisestä ja moraalisesti oikeamielisestä ihmisestä. Rasta on nuorten käsityksissä jotakin sellaista, johon heidän tuli elämässään pyrkiä: raston

³⁸ *Rasta keli*-ihmistyyppiä voi varmasti tavata ympäri maailman siellä, missä on palmuja kasvavia hiekkarantoja, riittävästi lämpöä ja kehittynyt turismi-infrastruktuuri.

elämä on hyvää elämää.³⁹ Todellinen rasta on se, jota arvostetaan ja kunnioitetaan lähipiirissä. Rasta on sosiaalisen ihmisen ihanne, ihmisen, joka elää rauhanomaisesti yhdessä muiden kanssa. Rasta on se, joka rakastaa rauhaa ja rakkautta. Rasta ei valehtele, ei varasta, ei huijaa. Rasta on tyytyväinen siihen vähään, jonka omistaa. Rasta ei ahnehdi mitään itselleen. Rasta pyrkii yhteistyöhön ja harmoniaan. Usein kaikki tämä kiteytettiin sanoilla: raston elämä on yhdessä elämistä.⁴⁰

Katujen puhekielessä rasta-sanaa käytetään yleisesti, kun halutaan osoittaa arvostusta, mutta samalla kuitenkin painoittaa tasaveroisuutta puhelumppania kohden. Maskanilla saattoi kuulla nuorten pyytävän toisiltaan esimerkiksi: *Rasta samahani nisaidie nauli* (Anteeksi rasta, autatko minua matkalipuissa). Useimmiten termiä käytetään ilmaistaessa solidaarisuutta ja arvostusta tervehdysten yhteydessä. Kun rasta tervehtii, hän asettaa nyrkkinsä vastakkain tervehdittävän kanssa, jonka jälkeen nyrkki nostetaan sydämen päälle: *Rispekti, rasta. Amani na upendo* (Arvostusta, rasta. Rauhaa ja rakkautta). Ylipäätään rastavaikutteinen retoriikka on puhetta, jolla vedotaan yhteistyöhön, tasa-arvoisuuteen, yleiseen oikeudentuntoon, rauhan ja rakkauden ilmapiirin ylläpitämiseen kaduilla. Joskus kuulin maskanilla sanottavan, että jokainen ihminen on rasta.⁴¹ Silloin rastalla tarkoitettiin ihmistä inhimillisenä olentona, ilman luokkaa tai arvoa. Sääntö on, että maskanilla kaikki puhuttelevat toisiaan rastoiksi. Kuitenkin esimerkiksi uusrikkaita (*wakubwa*) tai eurooppalaisia (*wajuu*) on vaikea kutsua rastoiksi, puhumattakaan poliiseista (*malisha*), ellei sitten joku heistä anna käyttäytymisellään siihen erityistä aihetta. Toisaalta maskanilla puhuttiin myös *clean-face-rastoista*, jopa korkeissa hallitusviroissa työskentelevistä henkilöistä ilman raston ulkoisia tunnusmerkkejä, jotka olivat köyhän miehen oikeuksia puolustaessaan osoittaneet olevansa rastoja.

Kun ihmiset elävät raston elämää, toiminnan lopputulos on *Zion*. Se merkitsee kaikkea hyvää, positiivista, harmonista ja kaunista. Moyer (2003: 102) esittää, kuinka Dar es Salaamin katunuoret käyttävät usein sanaparia ”rauha ja rakkaus” kuvatessaan erilaisia kaupunkitilassa sijaitsevia paikkoja, joita he pitävät turvallisina. ”Täällä vallitsee rauha ja rakkaus, mutta tuolla ei. Siellä on Babylon”. Erot paikkojen välillä, erityisesti viitattaessa

³⁹ *Maisha ya marasta ni maisha mazuri.*

⁴⁰ *Maisha ya rasta ni pamoja.*

⁴¹ *Kila mtu ni rasta.*

niiden turvallisuuteen, ilmaistaan Moyerin mukaan aina äärimmäisyyksinä. Paikat ja joskus myös ihmiset, ovat joko hyviä tai pahoja, joko *Zion* tai *Babylon*. (Mp.) Maskani ja muut kaupungin turvalliset katutilat, silloin kuin siellä vallitsee rauha ja rakkaus, ovat *Zion*. Myös Tansania kokonaisuudessaan on *Zion*, ainakin potentiaalisesti. Ongelma on se, etteivät kaikki ihmiset tahdo rauhaa ja rakkautta. Tällaiseen toimintaan, ihmisiin ja paikkoihin, jotka ovat vastakohta rastalle, *Zionille*, rauhalle ja rakkaudelle, viitataan termillä *Babylon*, tai kotoperäisesti *mfumo*⁴² *ya babiloni*, Babylon-järjestelmä (tai verkko). Tätä paikkojen ja tilojen määrittelemistä turvallisuuden ja turvattomuuden mukaan Moyer kutsuu termillä *Mapping Zion*; Siionin kartoittaminen (mp).

Yritin kenttätyöni aikana selvittää tarkemmin sitä, mitä katunuoret *Zionista* ja *Babylonista* puhuessaan tarkoittivat. Vaikka organisoituminen kaduilla perustuukin verkostoihin, katujen yhteisöllisyyttä ei koskaan kuvailtu minkäänlaista verkostoa tarkoittavalla sanalla. Verkosto on nimenomaan *Zionin* vastakohtana, *mfumo ya babilonin*, ominaisuus. Kun pyysin nuoria kuvailemaan, mitä *mfumo ya babiloni* tarkoittaa, Ras Alin puheenvuoro selkiytti ajatusta sen eriyttävästä luonteesta.

”*Babiloni* on järjestelmä. He ovat tehneet sen, he ovat luokitelleet kaiken maailmassa, ylhäältä alas. Sen vuoksi minä en pidä tribalismista, en värierottelusta enkä rasismista, koska siinä luokitellaan ihmisiä. Minä olen minä enkä mikään luokka.”

Tulkintani mukaan *Babiloni* merkitsee Dar es Salaamin katurastoille ennen kaikkea paikkaa, henkilöä tai ylipäättään ihmisen toimintaa, johon liitetään kokemuksia eriytymisestä tai eriyttämisestä. *Babiloni* on järjestelmä, jossa ihmiset on eroteltu toisistaan kuin jyvät akanoista. *Babiloni* tarkoittaa sitä, ettei ihmisten välistä yhteyttä tai ykseyttä ole. Rastan elämä on yhdessä elämistä, jonka vastakohta on yhteyden rikkoontuminen. Maskanin nuorten maailmankuvassa jokainen ihminen on rasta, ainakin potentiaalisesti. Rasta elää hyvää elämää, jonka lopputuloksena on *Zion*, rauha ja rakkaus, ihmisten välinen yhteys, *umoja*. Kun pyysin kuvailemaan elämää, joka on rastan vastakohta, nuoret nostivat keskustelussa esille termin *roho mbaya*, paha sielu. Määritelmien mukaan ihminen, jolla on *roho mbaya*, ei välitä tekojensa seurauksista, vaan toimii epäinhimillisesti ja itsekkäästi,

⁴² 'Järjestelmä, verkko, tai kudelman'.

omaa etuaan tavoitellen.⁴³ *Roho mbaya* on sitä, mikä maskanin nuorten mielestä oli tapahtumassa laajemmin ympäröivässä yhteiskunnassa, *mfumo ya babilonissa*. Tämän seurausta on ihmisten lisääntyvä eriytyminen toisistaan, jonka edelleen nähdään johtavan turvattomuuden kasvuun, jonka katunuoret saavat tuntea kaduilla eläessään fyysisesti omissa nahoissaan (kun taas ympäröivä yhteiskunta syyttää lisääntyneestä turvattomuudesta juuri katunuoria).

Jos maskanilla kaikki ovat rastoja, yhteiskunnassa kokonaisuudessaan näin ei ole. On uusrikkaita, *wakubwa* (isot ihmiset) ja eurooppalaisia, *wajuu* (he, jotka ovat yläpuolella), jotka sananmukaisesti asemoituvat maskanin nuorten yläpuolelle. On maskanille hyökkäävät ja lahjuksia vaativat *malisha*, poliisit, joilla erityisesti on *roho mbaya*. Maskanin nuoret taas olivat rastoja – *I and I rasta's* – kuten rastafarista tuttua terminologiaa hyväksi käyttäen asia usein ilmaistiin.⁴⁴ Edelleen rasta on jotakin, joka käsitettiin afrikkalaiseksi traditioksi, erityisesti itäisen Afrikan menneisyyteen ja sen utopian kaltaiseen yhteisöllisyyteen liittyväksi traditioksi. Tästä rastaideoin rakennetusta yhteisen alkuperän ideologiasta keskustelen lisää myöhemmissä kappaleissa.

Tärkein ehto elämän ja toimeentulon jatkumiselle on se, että maskanilla vallitsee *amani na upendo* – rauha ja rakkaus. Vaikka kaikki maskanilla ovat rastoja, ei se tarkoita sitä, että rauhan, rakkauden ja keskinäisen harmonian ilmapiiri todella pysyisi ikuisesti yllä. Tarkoitukseni ei ole rakentaa myyttistä kuvaa urbaanin ympäristön ”jaloista villeistä”, joiden keskuudessa vallitsee täydellinen rauhanomainen rinnakkaiselo. On selvää, että kiinteästi yhdessä elävien ihmisten välille muodostuu jännitteitä, ristiriitoja ja joskus avoimia konfliktejakin. Kun maskanilla syntyi ristiriitoja tai konflikteja, oli yleensä kyse rahasta ja sen jakamisesta tai jostakin yksilön epäilyttävästä toiminnasta, joka houkutteli paikalle poliiseja. Kohtaamiset poliisin kanssa puhkeavat Dar es Salaamin kaduilla usein avoimeksi väkivaltaisuudeksi, jossa myös katunuoret voivat olla aktiivisia osapuolia. Kyse ei siis ole olemassaolovasta ihanneyhteiskunnasta vaan sen potentiaalisuudesta; rastaideoiden, retoriikan ja tyylin keinoin rauhan ja rakkauden ilmapiiri tuotetaan

⁴³ Myös Moyer (2003) nostaa esille keskustelun *roho mbyasta*. Hän näkee siinä yhtymäkohtia erityisesti Geschierin (1997) ylläpitämään keskusteluun modernista noituudesta.

⁴⁴ *I and I* on jamaikalaisien rastafarien käyttämä pronomini, jolla korvataan yksikön 1., 2. ja 3. persoonat sekä monikon 1. persoona, kun halutaan ilmaista rastejen jakamatonta ykseyttä. Tästä lisää myöhemmissä luvuissa.

päivittäisessä elämässä ja rastaan liittyvien sosiaalisten käytäntöjen avulla sitä pyritään pitämään yllä. Sanalla sanoen ajatukset rastasta muodostavat yhteisesti jaetun moraalikoodiston, jonka avulla *Zion* – keskinäinen rauha ja rakkaus – on jokapäiväisessä elämässä mahdollista saavuttaa, edes hetkittäin.

Jos jokainen ihminen on rasta, edes potentiaalisesti, merkitsee se sitä, että kaikki ihmiset ovat tässä mielessä ikään kuin samalla viivalla. Tässä tilassa he ovat asemoituneina kasvot vastakkain toistensa rinnalle – kuten maskanin nuoret kaduilla konkreettisesti olivat – eivät toistensa ylä- tai alapuolella, kuten hierarkisessa, *roho mbayan* valtaamassa yhteiskunnassa, *mfumo ya babilonissa*. Tulkintani mukaan rasta ilmentää nuorille käsitystä ihmisestä, joka elää yhdessä muiden kanssa, ei asemoituneena kenenkään ylä- tai alapuolella, vaan tasa-arvoisessa, kasvot vastakkain -suhteessa toisten katunuorten kanssa. Tämä käsitys syntyy nuorten konkreettisesta, kokemuksellisesta yhdessäolemisesta maskanilla ja toisaalta kokemuksellisesta eriytymisestä ympäröivästä yhteiskunnasta. Mikäli tulkintani pitää paikkaansa, käsitykset rastasta ovat se ideologinen rakennusaine, jolla maskanin konkreettisesta yhdessäolemisesta kumpuava, utooppista egalitaarisuutta korostava yhteisöllisyys symbolisesti tuotetaan. Toisaalta taustalla voi vaikuttaa perinteisten sukulaisuusvelvoitteiden ja ikäluokkien malli, jonka kautta käsitykset kollektiivisuuden ideoista on ylipäätään mahdollista hahmottaa.

Rastana oleminen ei edellytä mitään tiettyä uskonnollista tai etnistä taustaa. Kuitenkin on mielenkiintoista, että olivatpa nuoret taustoiltaan kristittyjä tai muslimeja, minulle kerrottiin, että rastasuuntautuneisuus on omiaan aiheuttamaan ristiriitoja perheen tai suvun kanssa, jos vain suhteet perheeseen ja sukuun ovat ylipäätään olemassa. Rastasuuntautuneisuutta ei arvosteta, Tansaniassa se yhdistetään yleisesti rikollisuuteen, huumeiden käyttöön tai jopa mielenterveysongelmiin.⁴⁵ Katujen rastanuorille tärkeintä näytti kuitenkin olevan maskanilla koettu yhteisöllinen harmonia ja sen ylläpitäminen. Heimoon, etnisyyteen tai uskonnolliseen taustaan liittyvät erot tulivat maskanilla huomattavan vähän esille. Silloin kuin etnisistä tai uskonnollisista eroista puhuttiin, puhuttiin niiden hajottavasta voimasta, joka edelleen liitettiin *mfumo ya babilonin*

⁴⁵ Dar es Salaamin köyhimmistä köyhimmät kerjäläiset ovat usein kehitysvammaisia tai mieleltään sairaita, jotka eivät kykene huolehtimaan henkilökohtaisesta hygieniastaan. Heille kasvaa luonnostaan dreadlock-hiuksia. Moni katunuori kertoi, että rastat yhdistetään usein näihin katujen köyhimpiin kerjäläisiin.

ominaisuudeksi. Esimerkiksi tribalismia esiintyy maskanin nuorten mukaan hallituksen toiminnassa ja liike-elämässä, ja kaikkeen tähän suhtauduttiin negatiivisesti. Ympäröivä yhteiskunta nähtiin voimana, joka pyrkii eriyttämään ja kategorisoimaan, kun taas maskanin konkreettinen, kasvoista kasvoihin -periaatteella toimiva yhteisö oli jotakin, jossa persoonat sulivat yhteen – jokainen maskanilla on *I and I rasta*.

5.6.1 'Rasta' vai 'marasta'? – neuvottelu raston merkityksestä katuswahilissa

Swahilin kielelle, kuten muillekin bantukielille, on ominaista sanojen jakautuminen nominiluokkiin. Kielessä on omat nominiluokkansa esimerkiksi ihmisiä, kasveja ja eläimiä tarkoittaville sanoille sekä sanojen abstraktimuodoille. Jokaisella nominiluokalla on sille tyypillinen prefiksitunnuksensa sekä yksikössä että monikossa. Erikoista swahilissa on se, että sanalle on mahdollista antaa uusia merkityksiä ja konnotaatioita siirtämällä se prefiksitunnusta muuttamalla nominiluokasta toiseen. Kenttätyömatkallani kiinnitin huomiota siihen, miten nuorten puhumassa katuswahilissa urbaanissa ympäristössä tuotetut uudissanat ja muualta tulleet lainasanat asettuvat puhekieleen – ja mitä mahdollisia konnotaatioita sanojen nominiluokkiin asettaminen tuo tullessaan.

Ihmistä kuvaavat sanat kuuluvat swahilissa yleensä M/WA-luokkaan, jotka tunnustetaan yksikön M-prefiksistä ja monikon WA-prefiksistä (esimerkiksi *mtu*, *watu*; ihminen, ihmiset; *mkulima*, *wakulima*; maanviljelijä, maanviljelijät). Kun halutaan korostaa jotakin ihmisluokkaa, asemaa, arvoa tai jotakin instituutiota edustavaa ihmistä, tätä tarkoittava sana laitetaan usein JI/MA-luokkaan. Esimerkkejä tällaisista ihmisen asemaa edustavista sanoista ovat vaikkapa *askari*, *maskari* (sotilas, sotilaat), *rais*, *marais* (presidentti, presidentit), *balози*, *mabalози* (suurlähettiläs, -lähettiläät) tai katunuoriin viittaava uudissana *msela*, *masela*. Kyseessä on amplikatiivi- eli suurennusluokka, johon swahilin kieliopin mukaan kuuluu sanoja, jotka ilmaisevat esimerkiksi määrää, sukulaisuutta tai arvoa (Hurskainen 1989: 170).

Myös rasta (mon. *marasta*) asetettiin puhekielessä usein JI/MA-luokkaan. JI/MA-luokassa rasta-sanana voi ajatella konnatoivan jonkinlaista arvonimeä, statusta tai edustuksellisuutta. Huomasin kuitenkin kenttätyöni aikana, että rasta-sanana käyttöön liittyi kiistanalaisuutta.

Nuoret eivät olleet yksimielisiä siitä, miten sanaa tulisi käyttää. Erityisesti sellaiset henkilöt maskanilla, jotka olivat perehtyneet rastafilosofiaan syvällisemmin tai olivat tiiviimmin yhteydessä paikallisiin rastafariyhteisöihin, pitivät rasta-sanana monikon, *marasta*, käyttöä harhaanjohtavana ja epäkunnioittavana. Vakavamielisesti rastafilosofiaan suhtautuvat perustelivat kantaansa sillä, että rasta-sanalla nimenomaisesti tarkoitetaan äärettömyyttä ja ihmisten välistä ykseyttä, *umojä*. Siksi rasta-sanalla JI/MA-luokan monikossa, *marasta*, oli epäkunnioittavaa.

Jamaikalla kehittynyt rastafilosofia tunnetaan omasta alakulttuurisesta kielestään, Jamaikan patois-englannista kehittyneestä dreadtalkista, jota rastaat käyttävät ilmentääkseen rastafilosofian mukaista maailmankuvaa. Yksi leimallisin piirre dreadtalkissa on yksikön ensimmäisen, toisen ja kolmannen persoonan käytön välttely. *Me, you, he/she ja we* -muodot korvataan termillä *I and I*, jolla tarkoitetaan samanaikaisesti minua, sinua ja meitä. Sillä ilmennetään rastafarien käsitystä minuuden jakamattomuudesta ja rastafarien välisestä ykseydestä, toisaalta yksilöllistä agenssia, jota rasta jumalallisena olentona edustaa (tästä tarkemmin luvussa 6.1.2 ja 6.2). *I and I* on termi, jolla rastaajien ykseys ja yhteisöllisyys tuodaan jopa ajan ja paikan ulkopuolelle. Kun esimerkiksi kyselin eräältä jamaikalaiselta, jo 1960-luvulla Tansaniaan muuttaneelta rastaajalta tietoja liikkeen varhaishistoriasta Tansaniassa, oli vastaus lyhyt ja ytimekäs: *I and I was here before I and I came.* ”I and I oli täällä ennen kuin I and I saapui”.

Tulkintani mukaan katuswahilin kielto rasta-sanana asettamisesta JI/MA-luokan monikkoon voi olla yhteydessä pyrkimykseen liittää rastafilosofia katujen kielenkäyttöön. Rasta-sanalla halutaan katuswahilissakin tuottaa käsitys ykseydestä, kun taas sanan liittäminen JI/MA-luokkaan konnotoi siihen liitettyä arvoa, määrää tai edustuksellisuutta. Nämä taas ovat ominaisuuksia, jotka voidaan käsittää *mfumo ya babilonin* ja sen eriyttävän ja kategorisoivan voiman piiriin. *Rasta* ja *marasta* välinen kiistanalaisuus ilmentää siis mielenkiintoista ristiriitaa; nuoret elävät toisaalta elämäntilanteessa, jossa he pyrkivät kohti kunnioitetumpaa statusta, toisaalta konkreettisesti yhteisössään he pyrkivät tuottamaan olosuhteita, jossa koko statusjärjestelmä kätkeytään tai häivytetään.

Moyer (2003: 261) esittää, että katuswahilin nopea muuttuminen ja kehitys ovat yhteydessä nopeisiin muutoksiin itse urbaanissa yhteiskunnassa. Tämä näkyy erityisesti uusien sanojen

ilmestymisenä sekä lainasanojen käyttöönottona, joita tarvitaan nimenomaan suuren mittaluokan yhteiskunnallisista muutoksista puhumiseen. Moyer myös huomauttaa, että useat katuswahilin uudissanat liitetään juuri JI/MA-nominiluokkaan, johon liittyy konnotaatioita äärimmäisestä käyttäytymisestä, koosta tai moraalisuudesta.

Mitä uudissanojen ja varsinkin rasta-sanan sopeuttamisessa paikalliseen kieleen ja siitä syntyviin kiistanalaisuuksiin voidaan sitten päätellä? Jos ei muuta niin ainakin se, että Dar es Salaamissa ja Tansaniassa parhaillaan tapahtuvat yhteiskunnalliset muutokset näkyvät neuvotteluissa sanojen merkityksistä ja niihin liittyvistä identiteeteistä. Rasta ja rastavaikutteinen retoriikka liittyvät nähdäkseni nuorten pyrkimyksiin käsitellä näitä muutoksia. Niille, jotka asettavat rasta-sanan ilman omantunnontuskia JI/MA-luokkaan, rasta merkitsee arvostetumpaa statusta tai yhtä katujen alakulttuurien uusista kategorioista. Ne, jotka välttelevät rasta-sanan monikon käyttöä, haluavat kielellisesti tuottaa vaikutelman rastasta ihmisten välisenä konkreettisenä ykseytenä, vastakohtana *Babilonin* ihmisiä toisistaan eriyttäville rakenteille.

5.7 Chaka familin performanssit, komunitas ja vapauden hetket

Samora Avenuen maskani on yksi niistä kaupungin maskaneista, joissa nimenomaan taloudellisella toiminnalla on keskeinen rooli. Katutila ei ole pelkästään nuorten hallussa, siellä he kohtaavat päivittäin myös *wajuun* (ulkomaalaiset), *wakubwan* (uusrikkaat) ja pahimmassa tapauksessa *malishan* (järjestyspoliisi). Kadulla sijaitseva maskani on tila, jossa katunuorten keskenään tuottama *Zion* on jatkuvasti vaarassa livetä ympäröivän yhteiskunnan tuottaman *Babilonin* puolelle. Kaduilla sijaitsevien maskanien lisäksi katunuoret kokoontuivat myös kaupungin syrjäisimmille alueille, jonne poliisit, tai kaupungin ylemmät yhteiskuntaluokat vain harvoin eksyvät. Siellä ympäröivä *Babilon* lakkaa päivittäin hetkeksi olemasta.

Aivan Dar es Salaamin kaupunkisilhuetin korkeimman toimistorakennuksen, PPF-Towerin (KUVA 7) takapihalla, vain muutaman korttelin päässä Samora Avenuen maskanista, on

noin hehtaarin kokoinen, vihreänä läiskänä betonisesta kaupungista erottautuva rakentamaton tontti. Tällä tontilla kasvaa paikoitellen tiheästi pusikkoa ja puita. Tästä juontuu paikan katuswahilista tuttu nimitys, *Chaka famili* (*chaka* = puska, ryteikkö). Vielä muutamia vuosia sitten paikalla oli ryteikköä vieläkin enemmän ja laajemmalla pinta-alalla, mutta vuosien kuluessa *Chaka famili* on kaupunkirakentamisen edetessä kutistunut pieneksi suojaisaksi saarekkeeksi keskelle Dar es Salaamin vilkasta ja meluisaa keskustaa.

On jotenkin ironista, että *Chaka famili*, noin parinkymmenen katulapsen ja -nuoren vakituinen koti, ja kymmenien katunuorten päivittäinen rentoutumispaikka, sijaitsee aivan PPF-Towerin (KUVA 7) kaltaisen modernisaation linnakkeen kyljessä. Lasisen pilvenpiirtäjän ikkunoista PPF-Towerissa työskentelevät *wakubwa* ja *wajuu* voivat katsella kuin aitiopaikalta, kuinka takapihalla katunuoret kyhäälevät laudanpätkistä itselleen suoja, keittelevät *ugalia* pienissä alumiinikattiloissaan tai polttelevat ringissä marihuanaa. Jos taas katsotaan taivaita tavoittelevaa PPF-Toweria Chaka familin perspektiivistä käsin, katuswahilin uusrikkaita ja ulkomaalaisia tarkoittavien termien *wakubwa* ja *wajuu* spatiaalinen merkitys ja luonne kirkastuvat entisestään. Koko asetelmassa ikään kuin kiteytyy Dar es Salaamin luokkaerojen kehitys: katunuoret keskenään kasvot vastatusten alhaalla maan pinnassa, uusriikkaat ja ulkomaalaiset heidän yläpuolellaan kerros kerrokselta taivasta kohti kohoavassa pilvenpiirtäjässä.

Syksyllä 2003 Chaka familissa asui noin 20 katunuorta, joista kaikki olivat muuttaneet Dar es Salaamiin kaukaa; etelästä Lindin tienoilta tai lännestä suurten järvien alueelta. Kyseiset nuoret työskentelevät maskaneilla eri puolilla kaupunkia. Toiset heistä saavat elantonsa 'kulttuurista', toiset pesemällä autoja. Chaka famili on se paikka, jossa he nukkuvat, tekevät tarpeensa, valmistavat ja syövät ruokansa ja polttelevat päivittäisen marihuanansa (KUVA 6). Kun kenttätyöni alkuaikoina kävelin yksin Chaka familin lähetyvillä, törmäsin lähes poikkeuksetta kaduilla parveileviin poliiseihin, jotka varoittivat minua menemästä alueelle. Myöhemmin sain tietää, että kun kaupungin kaduilla ryöstetään ulkomaalainen tai uusrikas, poliisi aloittaa tutkimuksensa määrätietoisesti Chaka familista. Kun kenttätyöni kuluessa tutustuin Samoran maskanin nuoriin ja liikuin heidän päivärutiiniensa mukaisesti kaupungin eri maskaneilla, Chaka familista tuli lähes päivittäinen vierailukohteeni.

Maskanin nuorille Chaka famili on tärkeä paikka, sillä se on yksi harvoista alueista kaupungin keskustassa, joka on jäänyt julkisen tilan ulkopuolelle ja sijaitsee näin ollen suojassa valvovilta katseilta (lukuunottamatta PPF-Toweria, josta on Chaka familiin ihanteellinen näköyhteys). Mikäli kaduilla säilyy rauha, myös Chaka familissa saa olla rauhassa. Chaka famili on paikka, jonne kymmenet nuoret saapuvat päivän aikana rentoutumaan kaupungin eri maskaneilta: polttelemaan marihuanaa, keskustelemaan päivän tapahtumista ja esittämään spontaanisti freestyle hiphopia. (KUVA 8.) Esitän seuraavaksi kuvauksen yhdestä tällaisesta tilanteesta.

Katunuorilla on tapana kokoontua Chaka familiin iltapäivällä noin neljän tienoilla, kun polttavin auringonpaiste on jo hellittänyt. Aluksi puiden varjoon kootuilla betonimöhkäleillä istuu vain muutama *masela*, mutta pian paikalle saapuu lisää nuoria kaupunkikeskustan eri maskaneilta. *Amani na upendo* (Rauhaa ja rakkautta), *Jah Guide* (Jahin johdatusta), *Rispekti rasta* (Arvostusta, rasta), rastakulttuurin levittämät tervehdykset kaikuvat ja jokainen tervehtii toisensa kädestä pitäen; rastatervehdyksessä katsotaan toista kiinteästi silmiin, asetetaan nyrkit vastakkain, jonka jälkeen nyrkki kohotetaan sydämen kohdalle. *One heart*. Pian noin parikymmentä nuorta istuu Chaka familin puiden suojassa tiiviissä ringissä ja puheensorina kasvaa kasvamistaan.

-*Rispekti, kaka. Mambo vipi?* (Arvostusta, veli. Miten menee?)

-*Hamna noma, rasta. Kila kitu kinaendelea poa.* (Ei ongelmia, rasta. Kaikki asiat etenevät hyvin).

Kuten joka ikinen päivä, pian paikalle saapuu kaikkien tuntema 17-vuotias nuorimies, joka tunnetaan nimellä Ndogo Ganja (”vähän ganjaa” tai ”Pikku-Ganja”). Lempinimen kerrotaan tulevan siitä, että Ndogo Ganja on mestari kätkemään ganjaa pari numeroa liian suuriin housuihinsa. Kun poliisit ottavat Ndogo Ganjan kiinni, he löytävät häneltä aina ”vähän ganjaa” ja takavarikoivat sen. Mutta kun Ndogo Ganja saapuu tämän jälkeen Chaka familiin, hänen ylisuurien housujensa taskuista löytyy vieläkin ”vähän ganjaa”. Ndogo Ganja kaivaa taskustaan muovipussin, joka on täynnä pieniä, tiukasti pahviin pakattuja kääreitä. Pikkukolikot kiertävät ja pahvikääröt, jotka sisältävät savukkeellisen kuivattua marihuanankukkaa ja rypistyneen rizzlapaperin, vaihtavat omistajaansa. Puheensorina kasvaa ja nuorten käsissä valmistuu silmänräpäyksessä muotoilultaan täydellisiä

savukkeita. Yksi niistä sytytetään palamaan. Se laitetaan kiertämään, josta kukin vuorollaan sytyttää oman savukkeensa (tulitikkuja ei ole syytä tuhlata), kunnes kaikilla ringissä istuvilla on savuava sätkä huulillaan. *Kosovo endelea* (kosovo jatkuu), joku sanoo viitaten päivän aikana koettuun yhteenottoon poliisin kanssa. *Kama kawaida* (kuten aina), joku vastaa. Puheensorina kasvaa ja tuntuu kuin yhdessä olemisen intensiteetti muuttuisi käsin kosketeltavaksi.

Samalla kun savukkeet palavat, pieni rumpu soittaa nakuttavaa rytmiä ja koko ringi heiluu hiljalleen sen mukana. Rumpu soi, joku aloittaa freestyle hiphop-esityksen toistamalla ensin omaa nimeään ja sen maskanin nimeä, jossa päivänsä viettää. Riimittely swahilin kielellä jatkuu vapaamuotoisesti toisten kannustaessa ja kommentoidessa väliin. Riiminpätkät ovat päivän aikana keksittyjä lyriikoita tai spontaanisti performanssihetkellä kehitettyjä sanoituksia. Samalla uusia nuoria saapuu paikalle ja tunnelma tiivistyy tiivistymistään. Ras Jomo, joka tunnetaan kaduilla *mselana*, joka on salamatkustanut maailman ympäri (ks. luku 5.4.1) aloittaa esityksen, jossa hän ajatusten siivin matkustaa läpi Tansanian, tervehtii sen kaupunkeja, ihmisiä ja luonnonnähtävyyksiä, matkustaa jopa Eurooppaan saakka, tervehtii Skandinaviaa, palatakseen kertosaäkeistössä takaisin Bongoon, ”jossa saadaan vielä olla”.

Si[si] Bongo tupo, tutakuwepo

Me ollaan täällä Bongossa, jossa saamme vielä olla.

Si[si] Bongo tupo, tutakuwepo

Me ollaan täällä Bongossa, jossa saamme vielä olla.

Taputuksia, huutoja, kannustuksia. Rumpu soi, lisää katunuoria saapuu paikalle, lisää savukkeita kääritään. Vetovastuu freestyle hiphopista siirtyy seuraavalle *mselalle*:

Mchizi Daudi, Mchizi Daudi
Graveyadi, Graveyadi...

Mchizi Daudi (”katunuori” Daudi)
Graveyadi (maskani, jossa Mchizi Daudi vaikuttaa)

Nimesaliwa Daslama mjini
Mwhishoni mwa miaka ya sabini
bado, nafanya kazi tu,
makini kwenye masikio ya watu

Olen syntynyt Dar es Salaamin kaupungissa
Mukana touhuissa jo 70-luvulta saakka
Teen edelleen vain työtäni
Huolella, ihmisten korvien kautta

Mi ni mchizi wa mtaani
mtu wa kuvuta majani
maskani, na machizi wangu wa Mtaani

Olen katunuori
Niitä, jotka polttelevat ruohoa
maskanilla, yhdessä muiden katunuorten kanssa

Toka wakati ule, tufanya hiphop shule Olemme käyneet tähän asti hiphop-koulua,
 polisi wanatukamata wanatufanya msukule, Poliisi ottaa kiinni ja aiheuttaa meille ongelmia

wanatufungulia kesi za uzururaji Ne syyttää meitä irtolaisuudesta
 wakati Bongo hakuna kazi Mutta tällä hetkellä Bongossa ei ole töitä
 serikali haitoi mitaji Hallituksella ei ole pääomaa
 halafu inazuia bangi Sitten se kieltää bangin [marihuana]
 wakati bangi ingeweza kuipa ulaji vaikka bangi on meille kuin ravintoa

Lähes kaikki paikalle saapuneet *mselat* osallistuvat performanssiin omalla soolo-osuudellaan. Toiset ovat selvästi lahjakkaampia kuin toiset ja heidän osuuksiaan kunnioitetaan. Useimmat lyriikat käsittelevät katunuorten elämää ja konflikteja poliisin kanssa. Yhdessä hiphop-osuudessa todetaan, kuinka ”maailma olisi parempi paikka, jos kaikki olisivat rastoja”. Välillä, kun lyriikkavirta hetkeksi sammuu, keskustellaan niistä katunuorista, jotka ovat omalla hiphop-osaamisellaan päätyneet jopa levytysstudioon asti. Se on tietysti jokaisen unelma, vaikka välittömästi joku esittää varoituksen, mitä *Babylon* voi tuoda tullessaan: itsekkyyttä, oman edun tavoittelua. Moni kadulta tähteyteen edennyttä hiphoppari on ryhtynyt tekemään musiikkia, jota joku kutsuu termillä *komesha* (”commercial”). *Umoja ni nguvu, utengano ni udhaiфу* (Ykseys on voimaa, erillään olo on heikkoutta), joku laskee tunnetun sananlaskun ja taas nyrkit asetetaan vastakkain solidaarisuuden merkiksi, *kupata solidariti*.

Chaka familissa ja monilla muilla Dar es Salaamin syrjäisillä maskaneilla päivittäin tapahtuvat yhteenkokoontumiset ja hiphop-performanssit, joihin usein liittyy marihuanan nauttimista ja päivittäisten kokemusten yhdessä jakamista, ovat luonteeltaan spontaaneja. Vaikka kokoontumisissa on rituaalinomaisia piirteitä, en oman aineistoni valossa pysty jakamaan tapahtumia osiinsa ja analysoimaan niitä tarkasti rajattuina rituaalisina tapahtumina. Chaka familin tapahtumissa on kyse säännöllisistä mutta luonteeltaan spontaaneista yhteenkokoontumisista syrjäisissä kaupunkitiloissa, joissa ympäröivä *Babilon* katoaa hetkeksi olemasta. Tulkitsen tilanteen Turneria mukailien spontaaniksi ja hetkelliseksi kommunitakseksi, joka syntyy konkreettisesta yhdessäolosta vastakohtana sosiaalisen struktuurin normittuneisuudelle, institutionalisoituneisuudelle, pysyvyydelle ja abstraktiudelle (Turner 1969: 127). Kyse on myös Fabiania (1998) seuraten niistä ”vapauden hetkistä”, jotka synnytetään populaarikulttuurin keinoin olosuhteissa, joissa vapautta on rajoitettu. Chaka familin kokoontumisissa vapaudutaan, rentoudutaan ja tuotetaan katunuorten välisiä voimakkaita yhdessäolemisen ja solidaarisuuden kokemuksia.

Kokoontumiset Chaka familissa kestävät päivittäin reilun tunnin ajan. Sen jälkeen katuנוoret hajaantuvat takaisin omille maskaneilleen, jossa käsitöiden tekeminen ja niiden kaupittelu jatkuu auringon laskuun saakka.

5.7.1 *Dawa* – lääke

Kannabiksen (cannabis sativa), eli marihuanan enemmän tai vähemmän ritualisoitu käyttö on yksi niistä tekijöistä, jotka on ympäri maailman liitetty rastafariliikkeeseen ja rastavaikutteiseen nuorisokulttuuriin. Vakavamielisille rastafareille kannabis on pyhä yrtti, jonka käyttöä perustellaan lääkinnällisillä seikoilla ja uskonnollisella vakaumuksella, johon taas haetaan tukea Raamatusta. Myös Dar es Salaamin kaduilla rastafarien perustelut kannabiksen käytölle tunnetaan laajalti, vaikka vain harvoin sitä pyritään Raamattu kädessä oikeuttamaan. Rastafareilla on tapana käyttää kannabista rituaalisakramenttina *gatheringissä*, päivittäin meditaation ja pyhien tekstien lukemisen yhteydessä sekä ennen kaikkea lääkinnällisessä mielessä (Bain 2002). Useimmat rastat käyttävät kasvia huumaavassa muodossaan säännöllisesti, mutta tämä ei kuitenkaan ole vakaumukselliselle rastafarille välttämätön tapa.

Swahilin kielessä kannabikselle on monta nimitystä. Jamaikalta maailmalle levinnyt, hindiperäinen *ganja* (Murrel et al. 1998: 132), on yksi yleisimmistä. Edelleen hindiperäistä *bangia* käytetään varsinkin virallisissa yhteyksissä. Swahili-hiphop -lyriikoissa kasvin käyttöön viitataan usein pelkällä pienellä sihahtavalla äänneellä. Katuswahilissa suosittuja lempinimiä ovat *majani* (lehti, ruoho), *msuba* (muunnos aloe-kasvista nimeltään *msubini*) tai yksinkertaisesti *kitu* (asia), jota käytetään puhuttaessa kasvin käytöstä peiteltysti. Ylivoimaisesti käytetyin termi on kuitenkin *dawa* (lääke, myös perinteinen lääkerohko).

Yksi maskanin nuorten ilmeisimmistä rastavaikutteisista tavoista on säännöllinen *dawan* nauttiminen. Useimmille *dawan* polttaminen on osa jokapäiväisiä arkirutiineja. Monet kertoivat käärivänsä ensimmäisen savukkeen heti aamulla noustuaan vuoteesta, polttelevansa päivän aikana ystäviensä kanssa kaupungin syrjäisillä kokoontumispaikoilla ja lopulta vielä illalla *Uswahilinissa* ennen nukkumaanmenoa. Julkisessa katutilassa keskellä kaupunkia *dawaa* ei missään tapauksessa nautita, se synnyttää välittömästi

konfliktin poliisin kanssa. Silloin kuin *dawaa* nautitaan, se tehdään rauhallisessa ja syrjäisessä paikassa, aina yhdessä ystävien kanssa. *Dawan* käytössä voidaan nähdä myös rituaalinomaisia piirteitä. Tilanteisiin, joissa *dawaa* käytetään, liittyy säännöllisesti toistuva yhteenkokoontuminen, voimakas yhteisöllisyyden ja yhdessä olemisen hengen korostaminen sekä performatiivisuus.

Kun esitin nuorille funktionaalisia kysymyksiä *dawan* säännöllisen käytön syistä, sain kysymyksiini funktionaalisia vastauksia: *Dawan* kerrottiin olevan nimensä mukaisesti lääke – se estää esimerkiksi sydänkohtauksia ja vähentää rasvaa kehossa. *Dawan* sanottiin auttavan keskittymään tarkkuutta vaativassa työssä meluisalla kadulla ja antavan uusia ideoita taiteellista luovuutta vaativaan työhön. Lisäksi sen sanottiin rentouttavan ja vähentävän stressiä. Siihen puolirituaaliseen tilanteeseen, jossa nautitaan yhdessä *dawaa*, esitetään freestyle hiphop -performansseja, voimistetaan rastaretoriikan keinoin keskinäistä yhteisöllisyyttä, keskustellaan kunkin elämäntilanteesta ja kaduilla kohdatuista ongelmista, nuoret viittaavat termeillä *kupata mawazo* (saada ajatuksia), *kupata meditation* (meditoida) tai *kugawana mawazo* (vaihtaa vastavuoroisesti ajatuksia/unelmia). *Mawazo* on sana, jolla viitataan abstraktiin ajatteluun, unelmointiin ja kuvitteluun.⁴⁶

Ei ole täyttä varmuutta siitä, milloin *dawan* käyttö levisi itäiseen Afrikkaan. Fabian (2000) kertoo saksalaisista tutkimusmatkailijoista, jotka törmäsivät 1870-luvulla nykyisen Kongon alueella vaikuttaneeseen ekstaattiseen kannabiskulttiin. Todennäköisesti kasvia onkin käytetty Itä-Afrikassa jo vuosisatojen ajan, jonne se on levinnyt arabikauppiaiden tai intialaisten siirtolaisten välityksellä. On myös näyttöä siitä, että kannabiksen käyttö olisi levinnyt Atlantin taakse Jamaikalle ja Amerikkaan nimenomaan mustien orjien välityksellä (Murrel et al. 1998: 130-133). Jos näin on, rastafarien kannabiksen käyttöä voi hyvinkin pitää traditiona, joka periytyy uudelle mantereelle vietyjen orjien esi-isien tavoista Afrikan mantereella.

TCCIA:n⁴⁷ raportin mukaan kannabiksen käyttö on lisääntynyt Tansaniassa viime vuosina erityisesti urbaanien nuorten keskuudessa (Mhando 1995: 63). Samanlainen tendenssi on

⁴⁶ Ilmaisua *kugawana mawazo* käytetään myös kuvailtaessa maskanin organisoitumista: maskanilla *famili* on yksikkö, jonka sisällä ”jaetaan unelmat ja toimeentulo”.

⁴⁷ Tanzania Chamber of Commerce, Industry and Agriculture.

tuttua monissa muissakin osissa maailmaa. Esimerkiksi huumausaineiden käyttöä Suomessa tutkineen Salasuon (2004) mukaan niin ”ensimmäinen huumeaalto” 1960-luvulla, kuin tällä hetkellä vaikuttava ”toinen huumeaalto”, tulisi nähdä nimenomaan osana kansainvälisiä nuorisokulttuurisia virtauksia. Dar es Salaamissa nuoret painottivat kuitenkin sitä, ettei *dawan* käyttö ole pelkästään heidän oman ikäluokkansa synnyttämä ilmiö vaan myös heidän vanhemmillaan ja isovanhemmillaan oli tapana nauttia *dawaa*. Moyer (2003: 134) esittää, että ainakin Tansanian maaseudulla on perinteisesti käytetty kannabista esimerkiksi vähentämään ikävystymistä, jota yksitoikkoinen maanviljelystyö joskus aiheuttaa. Kannabista kasvatetaankin Tansaniassa huumaavaan käyttöön laajalti erityisesti vuoristoseuduilla, yleensä muiden peltokasvien, kuten maissiviljelysten keskellä (Mhando 1995: 64). Vaikka *dawan* nauttiminen ei ilmeisestikään ole uusi ilmiö Tansaniassa, yleinen uskomus varsinkin keski- ja yläluokan piirissä on, että sen käyttö aiheuttaa mielenterveysongelmia ja sosiaalisesti vastuutonta käyttäytymistä (Moyer 2003: 110).

Kun maskanin nuoret käyttävät *dawaa* ritualistisessa, meditatiivisessa, lääkinnällisessä tai puhtaasti viihteellisessä mielessä, he usein asettavat itsensä eksplisiittisesti vastakkain niiden nuorisoryhmien kanssa, joilla on tapana käyttää runsaasti alkoholia tai jotka pahimmassa tapauksessa ovat jääneet heroïnikoukkuun. Tansaniasta on nimittäin muodostunut kahden viime vuosikymmenen aikana Aasiasta Eurooppaan suuntautuvan heroïnikaupan kauttakulkumaa (Mhando 1995: 65). Kuriireina toimii usein tansanialaisia nuoria, jotka tuovat tavaran Intiasta tai Pakistanista vatsaontelossaan (mp). Moyer (2003) esittää, kuinka heroïinin salakuljetus on monelle Dar es Salaamin nuorelle ainoa kuviteltavissa oleva keino kasata nopeasti pääoma, jonka pohjalta virallisen ja laillisen liiketoiminnan aloittaminen on mahdollista.

Valitettavasti heroïinin salakuljetus näkyy Dar es Salaamin katukuvassa voimakkaasti lisääntyneenä heroïiniriippuvuutena. Jokainen maskanin nuori tiesi lähipiiristään jonkun, joka oli menehtynyt heroïinin yliannostukseen. Heroïinia tai kokaiinista poltettavaan muotoon muunneltua halpaa crackia kohtaan oli kaikilla, jotka asiasta suostuivat minulle puhumaan, selkeä asenne: ne merkitsevät ”väkivaltaa, rikollisuutta ja kuolemaa”. Maskanilla työskentelevä Muba, 19-vuotias Mwerasta muuttanut *msela* kertoi minulle vakavoituneena, kuinka hän oli löytänyt kaksi 15-vuotiasta serkkuaan menehtyneenä kaupungin satama-alueelta. Pojat olivat tehneet jotakin, jota katulasten kerrotaan silloin

tällöin harrastavan: masturboineet ja iskeneet heroiinipiikin sukupuolielimeensä. Sillä kertaa annos oli vain ollut liian suuri. Nuorimmat itse Dar es Salaamissa tapaamani katulapset, joiden etuhampaat olivat pinttyneet mustiksi crackin polton seurauksena, olivat vain 8-vuotiaita.

Elämä Dar es Salaamin kaduilla altistaa nuoret jatkuvien pettymysten, nöyryytysten, unelmien rikkoontumisten, yllättävien lähimmäisten menetysten ja ympäröivän yhteiskunnan tukeman henkisen ja fyysisen väkivallan alle. Monen katunuoren elämä on täpärää selviytymistä päivästä toiseen, jatkuvaa kaiken uudelleen aloittamista ilman mitään varmuutta siitä, että jonakin päivänä paine helpottaisi. Elämää afrikkalaisessa metropolissa, jossa kaikki modernin maailman lupaukset ja mahdollisuudet ovat näyttävästi esillä, mutta käytännössä kuitenkin kadunmiehen saavuttamattomissa, leimaa jatkuva epävarmuus, joka ei voi olla aiheuttamatta psykologista stressiä. On sanomatta selvää, että tällaisen paineen alla eläminen jättää syvät arvet monen katunuoren psyykeen. Näiden olosuhteiden vallitessa ei ole vaikea ymmärtää, miksi *dawan* käyttöä pidetään viattomana tapana ja miksi siihen liitetään lääkinnällisiä merkityksiä, jopa kokemuksia sisäisen rauhan ja rauhanomaisen rinnakkaiselon saavuttamisen mahdollisuudesta (vrt. Moyer 2003: 125-126). Vastakohtana heroiinin ja crackin käytön negatiivisille konnotaatioille, vastakohtana koko ympäröivän *Babylonin* eriyttävälle ja marginalisoiville voimille, *dawan* käyttöön liitetään parantumisen, vapautumisen, eheytyksen, taiteellisen inspiraation ja harmonisen yhdessäolon kokemuksia.

Useat aivokemiaan pohjautuvat länsimaiset tieteelliset tutkimukset kannabiksen käytön kognitiivisista vaikutuksista ovat viitanneet aineen vaikuttavan erityisesti lähimuistitoimintoihin (ks. esim. WHO 2004). Seurauksena on tietoisuuteen tulevien muisti- ja aistiärsykkeiden voimakas karsiutuminen, josta johtuen osa välittömistä aistiärsykkeistä vastaavasti terävöityy, voimistuu ja kirkastuu. Voidaan ajatella, että kannabis ikään kuin auttaa unohtamaan, kun se samanaikaisesti voimistaa välittömiä vaikutelmia esimerkiksi väreistä, äänistä ja hetkellisistä oivalluksista.⁴⁸ Jos kyseinen tulkinta kannabiksen vaikutuksista kognitiivisiin toimintoihin pitää paikkaansa, ei ole vaikea ymmärtää, minkä vuoksi *dawan* nauttiminen ja erityisesti siihen liitetty yhteisten

⁴⁸ Aiheesta popularisoidusti: Pollan, 2002.

kuvitelmiin jakaminen, uusien ajatusten yhdessä oivaltaminen – ja kukaties samaan aikaan kivuliiden asioiden yhdessä unohtaminen – ovat niin keskeinen osa Dar es Salaamin katunuorten yhteisöelämää.

5.8 Maskani kommuunina ja kommunitaksena

Kommuuneja ja utooppisia yhteisöjä sosiologian näkökulmasta tutkineen Rosabeth Moss Kanterin mukaan utooppiselle ajattelulle on ominaista, että siinä sosiaalinen ykseys idealisoidaan (Kanter 1977). Kommuunissa jäsenet elävät intiimisti kasvot vastatusten. Tästä konkreettisesta, kokemuksellisesta yhdessä olemisesta, seuraa ajatus persoonan sulautumisesta osaksi yksilöä laajempaa kokonaisuutta. Persoonallinen ”itse” samaistuu ryhmään, joka on olemassa, jotta yhteisten päämäärien eteen voitaisiin yhteistuumiin työskennellä. (Mt: 32-33). Mielestäni näyttää selvältä, että maskanin nuorten ajattelulle on ominaista tietynlainen utooppinen yhteisöllisyys. Voisiko maskania sitten ajatella jonkinlaisena utooppiseen yhteisöllisyyteen pohjaavana kommuunina? Ensimmäiseksi epäilyksiä herättää ainakin se, että toisin kuin useimmat kommuunit, maskani ei ole paikka, jossa ihmiset eläisivät yötä päivää keskenään. Jos maskani on kommuuni, kyse on varsin erikoisesta kommuunista, sillä sen jäsenet lähtevät illan tullen takaisin koteihinsa *Uswahiliniin*, jossa heitä odottaa ehkäpä aivan toisenlainen sosiaalinen järjestys, kuin katujen maskanilla.

Abrams ja McCulloch (1976: 31) määrittelevät kommuunin lyhyesti pyrkimyksiksi institutionalisoida ystävyys pohjaamalla se paikkaan tai tilaan. Kaikkien kommuunien perusta on siis ystävyys ja ihmisten konkreettinen yhdessäolo jossakin rajatussa paikassa tai tilassa. Abrams ja McCulloch jakavat kommuunit neljään tyyppiin:

- 1. Utooppinen kommuuni/yhteisö** pyrkii luomaan institutionalisoituneen sosiaalisen järjestyksen, joka on sen yksittäisten jäsenten yläpuolella ja jonka alaisuuteen jäsenet itsensä vapaaehtoisesti asettavat. Utooppinen yhteisö pyrkii itsemääräytyvyyteen; se tekee omat lakinsa ja sääntönsä, kieltäytyen tarvittaessa tottelemasta ympäröivän yhteiskunnan lakeja. Yhteisön ideaalien tai ideologian mukainen olemassaolo on

utooppisen yhteisön lopullinen päämäärä. Näitä ideaaleja ovat usein harmonia, veljeys ja keskinäinen avunpito. Utooppinen yhteisö vaatii jäseniltään syvää sitoutumista ja joskus jopa täydellistä itsensä kieltämistä. Utooppisella kommuunilla on selkeät rajat ja voimakas identiteetti – se on paikka, josta on tullut itsessään sosiaalinen voima, joka ei enää ole palautettavissa yksittäisiin jäseniinsä. (Mt: 35-37.)

2. Tarkoituksellinen/tavoitteellinen kommuuni. Tavotteellisen kommuunin jäsenet elävät yhdessä saavuttaakseen jotakin, edistääkseen jotakin asiaa tai toteuttaakseen poliittisten/uskonnonoppien käytännöllisiä päämääriä. Kommunaalisuus on erityisesti väline tai välttämättömäksi nähty tila, jolla menestys päämäärän saavuttamiseksi taataan. Kommuunin tarkoitus ja tavoite, oli se sitten poliittinen, uskonnollinen, moraalinen tai taloudellinen, on selvästi itse kommunaalista muotoa tärkeämpi. (Mt: 37-38.)

3. Perhekommuuni, jolle kommunaalinen muoto on itsetarkoitus. Se on usein voimakkaasti sisäänpäin suuntautunut, pyrkien ennen kaikkea kultivoimaan ja kehittämään kommuunin jäsenten välisiä suhteita. Perhekommuuni on sekulaari ja usein uskonnollisia tai utooppisia kommuuneja ideologisesti kehittymättömämpi. (Mt: 37-38.)

4. Kvasikommuuni, joka on usein suoja-/pakopaikka ihmisille, jotka ovat osittain tai kokonaan hylänneet kiinteän yhteiskunnallisen statuksensa ainakin väliaikaisesti. Kvasikommuunia käytetään yleensä lyhyen aikaa hyödyksi silloin, kun se tuntuu kommuunin jäsenelle sopivalta tai jolloin elämällä ei ole tarkkaa suuntaa tai tarkoitusta. Kvasikommuunissa ihmisiä virtaa sisään ja ulos; paikka pysyy, mutta sen ovet ovat avoinna molempiin suuntiin kulkevalle ihmisvirralle. Kvasikommuunin jäsenet ovat usein iältään nuoria. (Mt: 33-35.)

Näiden määritelmien valossa näyttää siltä, ettei maskani istu puhtaasti mihinkään kommuunin kategoriaan. Kuitenkin määritelmät tarkoituksellisesta kommuunista ja kvasikommuunista valottavat näkemykseni mukaan kaikista parhaiten maskanin luonnetta. Maskanin nuoret elävät selvästikin yhdessä saavuttaakseen jotakin; toisaalta välittömän toimeentulon, toisaalta parantaakseen mahdollisuuksiaan edetä statusrakenteellisesti ja saavuttaa merkityksellisempi elämä. Kvasikommuunin määritelmää maskani tulee hyvinkin lähelle. Maskani on selvästi suojapaikka statuksettomille ihmisille, joiden elämällä ei tällä

hetkellä ole tarkkaa suuntaa tai tarkoitusta. Maskanilla nuoret ihmiset virtaavat sisään ja ulos, ja tämän kvasikommuunin ovet ovat auki jokaiselle.

Utooppisen kommuunin määritelmää maskani muistuttaa siten, että se epävirallisella toiminnallaan – lainsäädännön ja yhteiskunnan säätelyn ulkopuolelle jäämisellään – pyrkii voimakkaaseen itsemääräytyvyyteen. Maskanin nuoret kieltäytyvät tottelemasta ainakin joitakin ympäröivän yhteiskunnan sääntöjä. Näitä ovat esimerkiksi kaupankäynti kaduilla ilman vaadittavaa lisenssiä ja marihuanan käyttö huumelaeista riippumatta. Selkeä ja varsin yhtenäinen ideologinen skeema – rastafilosofia – hallitsee maskanin nuorten ajattelua, mutta olisi liian voimakasta väittää tämän ideologisen skeeman mukaisen sosiaalisen järjestyksen olevan maskani-kommuunin olemassaolon tarkoitus. Perhekommuunin määritelmien kanssa maskanilla ei taas ole paljoakaan tekemistä. Ei, vaikka sukulaisuuden nimilappuja käytetäänkin kuvailtaessa maskanin organisoitumista. Vaikka maskani ei sovikaan puhtaasti mihinkään edellä olevan kommuunityypin määrittelyihin, keskeistä on, että maskanissa on kyse tilan haltuunotosta symbolisen toiminnan kautta, yhteisöllisyyden institutionalisoimisesta pohjaamalla se haltuun otettuun tilaan.

Tässä vaiheessa voimme maskanin yhteisöllisyyttä analysoidaksemme palata Victor Turnerin esittämään kommunitaksen käsitteeseen, joka on saanut kunnian päätyä myös tämän tutkielman otsikkoon. Käsitteenä *kommunitas* ilmentää voimakasta sosiaalisen yhdessäolon ja yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka on usein yhteydessä rituaalilanteisiin. Turner haluaa kuitenkin laajentaa käsitteen käyttöä rituaalisten liminaalitulojen ulkopuolelle. Hän näkee kommunitaksen eräänlaisena antirakenteen muotona, joka vuorottelee yhteiskunnissa sosiaalisen rakenteen kanssa. Rakenne merkitsee Turnerille yhteiskunnan ”normaaleja” statusasetelmia ja hierarkiaa, jotka kommunitaksessa lakkaavat ainakin hetkellisesti vaikuttamasta. Molemmat sosiaalisuuden mallit – rakenne ja antirakenne – vaikuttavat yhteiskunnassa samanaikaisesti, eikä mikään yhteiskunta voi Turnerin mukaan toimia ilman dialektiikkaa rakenteen ja kommunitaksen välillä (Turner 1969: 129). Turner esittää, että *kommunitas* voi syntyä rituaalisten liminaalitulojen lisäksi esimerkiksi yhteiskunnallisessa ulkopuolisuudessa tai marginaalisuuden tilassa (Turner 1974: 233). ”Ulkopuolisuudella” hän viittaa olotilaan, jossa yhteiskunta on joko pysyvästi, väliaikaisesti tai tilannesidonnaisesti asettanut tietyn henkilön tai ryhmän sosiaalisen rakenteen järjestelyiden ulkopuolelle. Toisaalta tällainen henkilö tai ryhmä on voinut myös

vapaaehtoisesti irroittaa itsensä statuksestaan ja siihen liittyvästä roolileikistä. Tällaisia ”ulkopuolisia” ovat esimerkiksi shamaanit, munkit, hipit ja kulkurit. ”Ulkopuoliset” Turner taas erottelee ”marginaaleista”, jotka ovat samanaikaisesti ainakin kahden erillisen ryhmän jäseniä, joiden sosiaaliset määritykset ja kulttuuriset normit voivat olla vastatusten toistensa kanssa. ”Marginaalisten” kategoriaan kuuluvat esimerkiksi siirtotyöläiset, taustoiltaan monietniset ihmiset tai maalta kaupunkiin muuttaneet siirtolaiset. Turnerin mukaan ”marginaalit” ovat usein hyvin tiedostavia ja itsetietoisia yhteiskunnallisesta marginaalisuudestaan ja kuulumisestaan yhtäaikaisesti kahteen ryhmään. ”Marginaalien” piirissä syntyy usein esimerkiksi kirjailijoita, taiteilijoita ja filosofiä, jotka kritisoivat yläpuolellaan vaikuttavaa struktuuria muodostamansa kommunitakseen näkökulmasta. (Mp.)

Vaikka Turnerin määritelmät ovatkin väljiä ja hyvin tulkinnanvaraisia, koen saavani apua maskanin yhteisöllisyyden ymmärtämiseen erityisesti Turnerin esittämästä marginaalisuuden tilassa syntyvästä kommunitaksesta. Dar es Salaamin kadut ovat paikkoja, jossa erilaiset kulttuuriset normit kohtaavat. Siellä kohtaavat globaali ja paikallinen, maalainen ja kaupunkilainen, tansanialainen ja ulkomaalainen, köyhä katunuori ja rahakas uusrikas. Maskanin utooppisen yhteisön katunuoret olivat tavalla tai toisella ”betwixt and between” – jotakin vakaiden luokittelupisteiden väliltä; monietnisiä, moniuskonnollisia, maalta kaupunkiin muuttaneita, myös vakaan yhteiskunnallisen statuksen ulkopuolisia jäseniä.⁴⁹ Tällaisessa marginaalisuudessa tai välissä olemisen tilassa on löydettävä keinot, joilla kirjavien kulttuuristen normien ristitulen keskellä selviydytään.

Kuten edellisissä kappaleissa olen esittänyt, rastaan liittyvät sosiaaliset käytännöt ja symbolinen toiminta ovat keskeisessä sijassa katujen yhteisöllisyyden tuottamisessa. Maskani tilana verhotaan rastavaikutteisilla visuaalisilla symboleilla. Käsitteillä rastasta tuotetaan vaikutelma kommunitaksesta – antirakenteesta, jossa hierarkia ja statusjärjestelmä lakkaavat, ainakin ideaalisessa mielessä, olemasta. Rastavaikutteisten käsitteiden, *Zion ja Babylon*, kautta katunuoret hahmottavat myös eron sosiaalisten mallien välillä, jotka ovat

⁴⁹ Toisaalta tätä tulkintaa vastaan käy esittämäni ajatus maskanin nuorten organisoitumisesta ikäluokkajärjestelmän mukaan, joka on Itä-Afrikassa hyvin yleinen yhteiskunnan organisoitumisen malli. Jos maskanissa on kyse ikäluokasta, kyse ei ole statusjärjestelmän ulkopuolisuudesta tai luokkien väliin jäämisestä. On kuitenkin huomattava, että Tansaniassa eletään tällä hetkellä voimakkaan yhteiskunnallisen ja kulttuurisen muutoksen tilassa, josta johtuen perinteiset järjestäytymisen muodot ovat muutosten tilassa, josta maskani juuri on oiva esimerkki.

yhdenmukaisia Turnerin määritelmille antirakenteesta ja rakenteesta, kommunitaksesta ja struktuurista. Maskanilla tuotettu *Zion* on katujen kommunitas, jossa kaikki ovat rastoja, konkreettisesti ja kokemuksellisesti yhdessä eläviä, tasa-arvoisia ihmisiä, joiden kesken vallitsee *amani na upendo*, rauha ja rakkaus. *Babylon* on katunuoria ympäröivä status- ja hierarkiarakenne, ihmisiä eriyttävä voima, joka pyrkii luokittelemaan maailmassa kaiken ylhäältä alas. Rastaideoiden avulla luotu kommunitas on olotila, jonka avulla katunuoret kykenevät myös kritisoimaan yhteiskunnan eriyttäviä rakenteita omasta kommunitaksen näkökulmastaan. Lyhyesti sanottuna rastaan liittyvä ideologia ja sosiaaliset käytännöt ovat se symbolinen järjestelmä, jonka avulla katujen kommunitas tuotetaan.

Mielestäni ei ole väärin pitää maskania omanlaisenaan kommuunina: ystävyys- ja luottamusverkostona, joka pohjaa tiettyyn fyysiseen paikkaan ja jota ohjaa tietynlainen utooppinen ideologia. Tämä ideologinen skeema on saanut vaikutteita Jamaikalla syntyneestä rastafarista. Rasta-ajatukset, ideat, myytit ja tyyli toimivat symbolisena järjestelmänä, jonka katunuoret ottavat haltuunsa ja jolla maskanin yhteisöllisyys ja tuotetaan. Työni loppuosassa keskityn tarkemmin siihen, mistä jamaikalaisessa rastafariliikkeessä on kyse, miten globaaliksi populaarikulttuuriksi kehittynyt rastakulttuuri artikuloituu tämän hetken Tansaniassa, mitä yhteistä sillä on Tansanian historian ja kansallisen kulttuurin rakentamisen kanssa ja lopulta miten rastaideoiden ja -käytäntöjen kautta muunnellaan ja työstetään paikallisen kulttuurin keskeisiä symboleita.

6 MATKALLA SIIONIIN

"Millenarian beliefs have recurred again and again throughout history, despite failures, disappointments, and repression, precisely because they make such a strong appeal to the oppressed, the disinherited and the wretched." (Worsley 1957: 234.)

6.1 Etiopianismin ja rastafariliikkeen lyhyt historia

Rastafari on tiukasti määriteltynä milleniaarinen, messiaaninen ja siionistinen uskonto, joka syntyi diasporassa elävien afrikkalaisten keskuudessa Jamaikalla 1930-luvun tienoilla.

Liike etabloitui, kun joukko ihmisiä vakuuttui saarnamies Marcus Garveyn saarnojen ja ennustusten pohjalta siitä, että Etiopian keisari Haile Selassie I on uudestaan maan päälle ilmestynyt Jumala, musta messias, joka johdattaa orjuuteen ajatut afrikkalaiset takaisin Luvattuun maahan, Afrikkaan. Jamaikalaisella milleniaarisella uskonnolla kuitenkin pidempi, jopa transatlanttisen orjuuden alkuaikoihin saakka ulottuva historia. Jo 1600-luvulla Jamaikan syrjäisissä metsissä kehittyi karanneiden orjien muodostamia maroon-yhteisöjä, joiden piirissä haikailtiin uudesta aikakaudesta ja paluusta kotimaahan. Läpi vuosisatojen köyhien jamaikalaisten mustien vastarinta valkoisia orjuuttajia vastaan konkretisoitui uskonnollisessa liikehdinnässä, jossa orjien säilyttämä perinteinen afrikkalainen uskonnollisuus sekoittui ajan kuluessa protestanttiseen herätyskristillisyyteen ja myöhemmin panafrikkalaiseen nationalismiin. Orjuus lakkautettiin Jamaikalla vuonna 1834, mutta afrikkalaisperäisen väestön kurjat elinolot säilyivät vielä tämän jälkeen ennallaan. 1800 – 1900 -lukujen vaihteessa, jolloin Afrikan jakaminen siirtomaaisäntien kesken oli kuumimmillaan, afrikkalaisten keskuudessa ympäri maailman syntyi panafrikkalaista nationalistista liikehdintää, jonka tavoitteena oli siirtomaavallan lopettaminen ja Afrikan saattaminen afrikkalaisten omiin käsiin. Rastafariuskonnon lopulliseen muotoutumiseen vaikutti voimakkaasti juuri 1900-luvun alussa afroamerikkalaisten ja afrokaribialaisten keskuudessa noussut panafrikkalainen, mustien oikeuksia ajava kansalaisliike.⁵⁰ (Barret 1977; Campbell 1987; Chevannes 1994.)

Kristinuskon retoriikka vaikutti jo varhaisessa vaiheessa mustien kansalaisliikkeen motiivien ja tavoitteiden muotoutumiseen. Protestanttisen herätyskristillisyyden antoi kuitenkin oman sävöksensä jamaikalaisten uskonnollisuudelle vasta sen jälkeen, kun lukutaito lisääntyi orjien keskuudessa. Jamaikalaiset saarnamiehet löysivät jo 1700-luvulla Raamatusta – ainoasta kirjasta, johon tuohon aikaan pääsivät käsiksi – viitteitä Egyptin ja Etiopian muinaisesta loistokkuudesta. Heille selvisi, että Raamatun ensi sivuilla mainitut Etiopia ja Egypti sijaitsevat Afrikassa; siellä, mistä heidän esi-vanhempansa vietiin orjuuteen. Köyhimpien kansaosien parissa työskennelleet saarnamiehet, jotka olivat saaneet vaikutteita systemaattista Raamatun lukua korostavasta metodistisesta herätysliikkeestä (Campbell 1985: 47-50), selvittivät tuolloin myös, että Simon Kyreneläinen, joka auttoi

⁵⁰ Tärkeä virstanpylväs panafrikkalaisen liikkeen heräämisessä oli vuosi 1896, jolloin Italia yritti vallata Etiopian, mutta Etiopian armeija löi sen. Etiopia jäikin ainoaksi Afrikan maaksi, jota ei koskaan alistettu siirtomaaksi.

Jeesusta kantamaan ristiään, oli itse asiassa musta afrikkalainen, ja että Apostolien teoissa kristityksi kääntynyt ”Etiopian eunukki” oli aikansa yhteiskunnassa korkealle arvostettu henkilö. 1700 – 1800 -luvuilla, jolloin niin länsimainen tiede, taide, kuin uskontokin pyrkivät määrätietoisesti osoittamaan mustien afrikkalaisten alempiarvoisuuden suhteessa valkoisiin eurooppalaisiin, tällaiset löydöt aiheuttivat voimakasta sosisuuskonnollista liikehdintää. Ajatusten ympärille kehittyi 1800-luvun lopulla etiopianismina tunnettu uskonnollinen suuntaus, joka nosti Etiopian ikivanhan kristillisyyden myöhemmin kehittyneiden eurooppalaisten kristinuskon tulkintojen yläpuolelle. Etiopianismia tavattiin Karibian saarten lisäksi erityisesti Pohjois-Amerikan mustien keskuudessa ja Etelä-Afrikassa.⁵¹ (Barret 1977: 68-70.)

Raamatussa erityisesti Mooseksen kirjoilla, Psalmeilla ja Ilmestyskirjalla oli keskeinen vaikutus etiopianistisen uskonnon ja myöhemmin rastafarien uskomusjärjestelmän syntymiseen. Esimerkiksi luomiskertomus, josta on mahdollista lukea viitteitä ”alkuperäisen paratiisin” sijainnista, kiehtoi etiopianistien mieliä. Genesiksen mukaan Edenistä laskee ulos virta, joka haarautuu neljäksi joeksi. Yksi näistä virtaa Kushin maan halki.⁵² Kush tulee hepreankielisestä sanasta, joka tarkoittaa mustaa ja jolla muinaishepreassa viitattiin juuri Afrikkaan (Barret 1977: 71). Kushin maalla tarkoitettiin todennäköisesti Niilin virran varhaisia siviilisaatioita. Näiden ajatusten pohjalta etiopianistit tulkitsivat, että Raamatun kuvaama alkuperäinen paratiisi sijaitisi ehkä nykyisen Etiopian seudulla. Tätä käsitystä on etiopianistien keskuudessa myöhemmin vahvistanut arkeologien ja bioantropologien tekemät löydöt ensimmäisten ihmisten jäännöksistä itäisen Afrikan alueella. Etiopianistit, kuten tämän päivän rastafaritkin, yhdistävät Afrikan mantereeseen alkuperäisyyteen ja ihmiskunnan suurten sivilisaatioiden syntyyn: heidän mukaansa faaraoiden Egypti oli nimenomaan mustien afrikkalaisten synnyttämä sivilisaatio ja myöhemmät Etiopian kuningaskunnat olivat osa tätä kulttuuria. Lukuisat Vanhan testamentin tapahtumat paikantuvat rastafarien tulkinnoissa nimenomaan Afrikan mantereelle.

⁵¹ Etiopianistisista ja siionistisista liikkeistä eteläisessä Afrikassa 1800-1900-luvuilla ks. Sundkler 1961 ja 1976; Comaroff 1985.

⁵² 1. Moos. 2:13. Kushin maa esiintyy eri Raamatun käännöksissä myös Nubiana ja Etiopiana.

Jo orjuuden aikoina jamaikalaisilla oli tapana verrata kohtaloaan Israelin kansan kärsimyksiin Babylonissa. Näiden tulkintojen pohjalta orjuuden keskellä elävät jamaikalaiset idealisoivat alkuperäisen kotimaansa Afrikan. Afrikka ymmärrettiin paratiisiksi ja Luvatuksi maaksi vastakohtana Jamaikalle, joka orjien kokemuksissa muodostui maanpäälliseksi helvetiksi. Raamatun mukaan Israelin kansan maanpako Babylonissa päättyi lopulta paluuseen Luvattuun maahan, Siioniin. Samalla tavalla afrikkalaisten diaspora päättyisi, kun mustat palaisivat takaisin Afrikkaan, alkuperäiseen paratiisiin. Etiopianistien tulkintojen mukaan Raamatun teksteihin oli siis tallennettu mustien afrikkalaisten historia, nykyisyys ja tulevaisuus (Chevannes 1994: 116).

6.1.1 Marcus Garvey ja musta messias

Jamaikalla etiopianismin keulahahmoksi nousi 1900-luvun alussa saarna- ja lehtimies Marcus Garvey. Garvey oli aikansa kosmopoliitti panafrikkalainen aktivisti, joka matkusteli runsaasti Yhdysvalloissa ja Englannissa, todistaen afrikkalaisten universaalisti alistettua asemaa. Matkoillaan hän innostui koulutettujen afrikkalaisten keskuudessa syntyneistä panafrikkalaisista ajatuksista. Vuonna 1914 Garvey perusti Kingstonissa yhdistyksen nimentään *Universal Negro Improvement Association*. Yhdistyksen tarkoituksena oli edistää mustan rodun yhtenäisyyttä, ajaa universaalisti mustien kansalaisyhteisyyksiä ja lopulta rakentaa Afrikasta kehittynyt ja yhtenäinen kansakunta, jonne kuka tahansa afrikkalainen saattaisi palata. Garveyn filosofia – ”Afrikka afrikkalaisille kotona ja maailmalla” – muotoutui rastafarien lisäksi monen muun mustan kansalaisliikkeen kantavaksi periaatteeksi ympäri maailmaa. (Barret 1977: 66-67.)

Garveyn poliittisia ajatuksia ja saarnoja innoitti erityisesti Psalmien viittaukset Etiopiaan.⁵³ Eräässä saarnassaan vuonna 1916 hän kehotti ihmisiä suuntaamaan katseensa Afrikkaan, jossa pian kruunattaisiin musta kuningas. Mustan kuninkaan kruunaus olisi merkki lähestyvistä lunastuksen päivästä (Barret 1977: 78). Ennustus muistettiin hyvin, kun vuonna 1930 prinssi Ras Tafari I kruunattiin Etiopian kuninkaaksi. Etiopian kuningaskunnalla oli takanaan vuosituhansia katkeamattomana jatkunut historia. Maan

⁵³ Englanninkielinen versio Psalms 68:32: “Princes will make their way from Egypt: Ethiopia will stretch out her hands to God”. (Ks. myös Garvey 1970: 412.)

ortodoksisen kristillisyyden historia ulottuu käytännössä ajanlaskun alkuun, mutta jo sitä ennen Etiopialla oli ollut tiiviit yhteydet muinaisen Egyptin sivilisaatioon sekä juutalaiseen maailmaan. Tämä yhteys näkyy vielä tänäkin päivänä etiopialaisessa kristinuskossa, johon on sekoittunut vaikutteita egyptiläisestä ja juutalaisesta mystiikasta (Barret 1977: 201-205). Etiopia oli myös ainoa afrikkalainen valtio, jota eurooppalaiset eivät olleet pystyneet yrityksistään huolimatta alistamaan siirtomaavallan alle. Maa oli torjunut italialaisten invaasion vuonna 1896, jonka jälkeen Ethiopian monarkia oli vahvempi kuin koskaan sitten 1400-luvun (Roberts 1986: 702). Valkoisen paavin siunaama hyökkäys Etiopiaan ja sen torjuminen voimistivat panafrikkalaista liikettä ja sen uskonnollista siipeä, etiopianismia, ympäri maailmaa (Murrel et al. 1998: 41)⁵⁴.

Kruunajaistilaisuudessaan vuonna 1930 Ethiopian prinssi Ras Tafari I sai uuden nimen: Haile Selassie I (”Pyhän kolminaisuuden voima”). Nimen perään liitettiin tittelit ”Kuninkaiden kuningas” ja ”Juudaan heimon leijona”.⁵⁵ Tilaisuudessa, johon oli kutsuttu runsaasti länsimaisia lähettiläitä ja journalisteja, Selassie korosti koptilaisen kirkon legendoihin viitaten jatkavansa Vanhan Testamentin legendaaristen kuninkaiden, Daavidin ja Salomonin, sukulinjaa.⁵⁶ (Barret 1977: 81.) Tieto loisteliaasta afrikkalaisesta kuninkaasta levisi tiedotusvälineiden kautta ympäri maailman, tietysti myös Jamaikalle.

Jamaikalla tieto uudesta kuninkaasta otettiin joissakin piireissä, Garveyn ennustusten pohjalta tulkittuna, kirjaimellisesti. Tälle reaktiolle oli olemassa jo vuosisatojen ajan kypsyyttä kulttuurista kaikupohjaa. Kerrotaan esimerkiksi, että koptilainen legenda kuningatar Sheban ja kuningas Salomonin yhteisestä pojasta Menelikistä, jonka jälkeläinen

⁵⁴ Ethiopian kolonisoimaton kausi päättyi vuonna 1936 Italian fasistisen hallituksen toiseen hyökkäykseen. Hyökkäys alkoi massiivisilla kyynel- ja sinappikaasupommituksilla Addis Abebaan, jonka jälkeen italialaiset valtasivat Ethiopian verisesti muutamaksi vuodeksi. Haile Selassie oli tämän ajan maanpaossa Lontoossa, kunnes Etiopia vapautettiin vuonna 1940 brittijoukkojen ja Kansainliiton avustuksella. (Roberts 1986.) Selassien maanpako ja puheenvuorot Kansainliitossa saivat runsaasti julkisuutta voimistaen eskatologia tulkintoja etiopianistisissa piireissä.

⁵⁵ Etiopialaiset kuninkaat ovat käyttäneet nimitystä *Negus Negast* – Kuninkaiden Kuningas – tiettävästi jo toiselta vuosisadalta ajanlaskumme alun jälkeen lähtien. Nimitys Juudaan heimon leijona liittyy siihen traditioon, jossa Ethiopian hallitsijat yhdistetään suoraan kuningas Salomonin sukulinjaan. (Barret 1977:204-205.) Haile Selassie on myös tähtimerkiltään leijona, samoin kuin rastafarien profeetta Marcus Garvey.

⁵⁶ Ethiopian hallitsijoiden yhteys kuningas Salomoniin liittyy Ethiopian Ortodoksisen kirkon legendoihin. Ethiopian kristittyjen pyhän kirjan, *Kebre Negastin* (Kuninkaiden loisto), mukaan Nuubian kuningatar Sheballe ja kuningas Salomonille syntyi poika nimeltä Menelik, josta tuli Ethiopian kuningas noin vuonna 900 e.a.a. Mikäli Kebra Negastiin voi luottaa, kuningas Menelikistä käynnistyi vuosituhansia katkeamattomana pysynyt Ethiopian dynastian hallitsijaketju, joka päättyi Haile Selassien kuolemaan vuonna 1974. (Barret 1977: 203-205; Budge 1928.)

suorassa polvessa Haile Selassien uskotaan olevan, oli säilynyt suullisena perintönä orjien keskuudessa läpi Länsi-Intian saariston. Sama legenda tunnetaan Etiopian seudun lisäksi yleisesti myös Itä- ja Länsi-Afrikassa (Kinnarinen 2004). Järjestelmällisesti Raamattua lukevat etiopianistit tulkitsivat Haile Selassien Ilmestyskirjan kuvaamaksi ”Juudaan heimon leijonaksi” (Ilm. 5:5), ”Daavidin juuriversoksi” ja ”Kuninkaiden Kuninkaaksi” (Ilm.19:16), joka johdattaisi Babylonin orjuuteen karkoitettut afrikkalaiset takaisin Luvattuun maahan. Monille Jamaikan köyhille Raamatusta oikeutuksensa saava, Salomonista sukulinjaa edustava musta kuningas, oli voimallinen merkki lähestyvistä lunastuksesta. Jamaikalainen etiopianismi ei ollut suinkaan ainoa lajissaan. Afrosentrinen Raamatun tulkinta voimistui afrikkalaisten keskuudessa niin Afrikan mantereella kuin diasporassakin: kansainvälisen etiopianistisen uskonnon tulkinnoissa afrikkalaiset, ”Kushin lapset”, jotka mainitaan jo Raamatun ensisivuilla, edustivat vanhempaa ja näin ollen valkoisia eurooppalaisia jalompaa syntyperää (Sundkler 1961: 58-59). Etiopianistien mukaan valkoiset eurooppalaiset – ”babylonialaiset” – olivat varastaneet Raamatun afrikkalaisilta, mutta nyt vuosituhansia jatkunut totuuden peittely oli paljastumassa.

6.1.2 Kapinallisia Kingstonissa ja Itä-Afrikassa

Selassien kruunamisen jälkeen usko mustaan messiaaseen vahvistui jamaikalaiden keskuudessa. Garveyn jälkeen tätä julisti 1930-luvulta lähtien erityisesti Leonard Howell. Howell oli Garveyn tapaan paljon maailmalla matkustellut mies, jonka pitämiin saarnatilaisuuksiin saapui sadoittain ihmisiä. Howellin kerrotaan matkustelleen Yhdysvaltojen lisäksi Afrikassa, jonka vuoksi hän hallitsi jopa muutamia afrikkalaisia kieliä (Barret 1977: 81-82). Kingstonin slummeista Howellin ympärille kerääntyneet työttömät ja urbaanissa ympäristössä vieraantuneet nuoret miehet vetäytyivät viettämään yhteisöelämää lähellä sijaitseville metsäisille kukkuloille. Yhteisön jäsenet kutsuivat itseään rastafareiksi Selassien kruunausta edeltävän nimen (Ras Tafari I) mukaan.

Mitä Howellin ympärille muodostuneissa yhteisöissä Kingstonin metsäisillä kukkuloilla vuosien kuluessa tarkalleen ottaen tapahtui, siitä tiedetään vain vähän. Vain se on varmaa, että tuolloin rastafarin ympärille vakiintuivat sen keskeisimmät uskonnolliset opinkappaleet, käytännöt ja rituaalit. Howellin aikana opinkappaleeksi kehittyi esimerkiksi

käsitys mustasta messiaasta, joka tulee lähelle gnostilaisen mystiikan jumalakäsitystä. Noin 200-300 j.a.a. kukoistaneessa gnostilaisessa teologiassa, jonka keskeisimmät säilyneet lähteet ovat Pohjois-Afrikasta löydettyjä koptinkielisiä filosofisia kirjoja samalta aikakaudelta, korostetaan ihmisen jumalallista alkuperää.⁵⁷ Jumala ymmärretään gnostilaisuudessa yhtä aikaa sekä jumalallisena että inhimillisenä. Jumala ilmestyy maan päälle ihmisen hahmossa, antaakseen ihmisille ilmoituksen heidän omasta jumalallisuudestaan. Jokaisen ihmisen sisällä asuu siis jumalallinen henki, joka yhdistää hänet korkeimpaan Jumalaan ja sitä kautta kaikkiin muihin ihmisiin. Rastafarien käsitys ihmisestä ja jumaluudesta värittyi siis tietynlaisella gnostilaisella panteismilla (ks. esim. Barret 1977: 104-106), jossa jumalallisuus on löydettävissä jokaisesta yksilöstä, jossa jokainen yksilö ymmärretään jakamattomaksi osaksi korkeampaa jumaluutta ja jonka ilmentymä tai symboli on Etiopian keisari Haile Selassie I.⁵⁸

Howellin saarnoista innostuneet ihmiset halusivat hylätä yhteyden valkoisten eurooppalaisten ja kristinuskon välillä. Saarnoissa julistettiin sitä, kuinka uskollisuutta tulisi vanhoa Etiopian eikä Englannin kruunulle. Juutalaiset eivät olleet todellinen valittu kansa eivätkä eurooppalaiset oikeita kristittyjä. Jamaika ja länsimainen kulttuuri olivat paha Babylon, jonka valtakunta tulisi tuhoutumaan Ilmestyskirjan ennustusten mukaisesti. Rastafarit halusivat korvata Englannin valkoisen kuninkaan ja ”valkopestyn” kristinuskon afrikkalaisella mustalla kuninkaalla ja mustalla Jumalalla. Mustan messiaan, Haile Selassien, ilmestys oli merkki lunastuksesta, joka tapahtuisi Babylonin (Jamaikan/länsimaiden) orjuuteen karkotettujen afrikkalaisten palatessa takaisin Siioniin (Etiopiaan/Afrikkaan). Brittiläiset siirtomaaviranomaiset pyrkivät tukahduttamaan Jamaikalla kasvavan messiaanisen liikkeen, mutta se johti ainoastaan rastafarien marginalisoitumiseen ja radikalisoitumiseen.

⁵⁷ Synkretistiseen gnostilaiseen ajatteluun oli sekoittunut esimerkiksi muinaisen Egyptin mystiikkaa, juutalaista mystiikkaa ja kristinuskon varhaista teologiaa (ks. Walker 1983). Varhaisessa kristinuskossa oli vahvoja milleniaarisia piirteitä, sillä kristityt valmistautuivat maanpäällisen paratiisin rakentamiseen. Tämän tyyppinen kristinuskoko kuitenkin tuomittiin harhaoppiseksi sen jälkeen, kun kristinuskosta tuli Rooman valtakunnan uskonto. (Ks. esim. Worsley 1957: 234-235). Kenttätyömatkallani tapaamani jamaikalaiset rastafarit olivat hyvin kiinnostuneita tuon ajan kristinuskosta, jota he pitivät alkuperäisenä ja afrikkalaisena kristinuskon muotona.

⁵⁸ Tässä mielessä rastafari on selkeä esimerkki uskontososiologi Emil Durkheimin esittämästä käsityksestä, että pyhän alkuperä on yhteisössä itsessään; että uskonnossa yhteisö palvoo itseään (Durkheim 1980).

Samoihin aikoihin brittiläiset siirtomaaisännät painivat kasvavien itsenäisyysliikkeiden kanssa myös Afrikan mantereella. Kingstonin rastafariyhteisöt seurasivatkin tiiviisti siirtomaavaltaa vastaan käytyjä kapinoita Atlantin toisella puolella. Ugandassa vaikuttanut nyabingi-kapinaliike⁵⁹ sekä kenialainen maumau-liike 1950-luvuilla olivat rastoille tärkeitä inspiraation lähteitä. Maumau-liikkeen kapinallisia esittäneiden lehtikuvien ja Vanhan Testamentin nasiireja koskevien rituaalisääntöjen perusteella rastojen ulkoinen olemus alkoi kehittyä. Parta ja hiukset jätettiin leikkaamatta, jolloin syntyi ns. dreadlock-tyyli. Jamaikalle levisi myös huhuja, että ugandalainen nyabingi-kapinaliike olisi koko Afrikan laajuinen kolonialismin vastainen salaseura, jonka johtajana toimi itse Etiopian hallitsija Haile Selassie (Murrel et al. 1998: 356). Afrikan itsenäisyysliikehdintää seuraten Jamaikan rastat käynnistivät 1940 – 1950 -luvulla Kingstonissa useita pienimuotoisia vallankumouksyrityksiä, jotka tukahdutettiin kuitenkin nopeasti. Rastafarien ja poliisin suhteet kärjistyivät, sillä heitä oli helppo pidättää huumausainelakeja soveltaen. Marihuanasta, jolla oli pitkät perinteet Jamaikan köyhien lääkkeenä ja nautintoaineena, oli kehittynyt rastafarien uskonnollinen sakramentti – ja samanaikaisesti voimakas symboli Babylonin säännöistä irrottautumisesta. Pidätettyjä rastoja nöyryytettiin leikkaamalla parta ja hiukset.

Jos vielä 1950-luvulla rastoja pidettiin Jamaikalla yleisesti lähinnä kuriositeettina, pilkan ja kiusaamisen kohteena, niin 1960-luvulla tilanne muuttui. Erityinen käännekohta oli vuosi 1966, jolloin Haile Selassie I saapui Etiopiasta valtiovierailulle Jamaikalle. Selassie oli käynnistänyt Jamaikalla rastafarien pyynnöstä jo ennen tätä Etiopian ortodoksisen kirkon toimintaa ja lähetystyötä. Lentokentällä Etiopian keisaria oli odottamassa yli 100 000 ihmistä, niistä yli 10 000 rastafarilahkon jäseniä. Selassien kerrotaan tavanneen vierailun aikana joitakin tärkeimpiä rastoja. Keskustelun sisällöistä ei ole varmoja tietoja, mutta todennäköisesti Selassie yritti hillitä lahkoon jäseniä suunnitelmistaan muuttaa Etiopiaan. Sitä vastoin Selassie rohkaisi rastoja keskittymään parempien elinolojen rakentamiseen kotisaarellaan Jamaikalla.

⁵⁹ Ugandan nyabingi-henkipossessiokultista ks. Hopkins 1970. Nyabingiksi alettiin myöhemmin kutsua rastafarien rituaalisia kokoontumisia, joissa soitetaan tuntikausien ajan nyabingi-rumpuja, veisataan, tanssitaan, ylistetään ja nautitaan ganjaa (Murrel et al (toim.) 1998: 356-358). Ugandan kapinaliikkeen mukaan on nimetty myös erilaisia rastafarikirkkoja, esimerkiksi *The Divine Theocratic Order of Nyabinghi*.

6.1.3 Reggaen siivellä maailmalle

Jamaikan itsenäistyttyä 1960-luvun alussa ja sisäpoliittisten epäkohtien kärjistyttyä yhä enemmän taiteilijoita ja muusikoita kääntyi rastafareiksi. Rastafari tarjosi väylän vastarinnalle, kun muulla toiminnalla ei näyttänyt olevan mahdollisuuksia epäoikeudenmukaisen poliittisen tilanteen korjaamiseksi. Samoihin aikoihin myös jamaikalainen populaarimusiikki saavutti suosiota Englannissa ja Yhdysvalloissa. Skasta ja rocksteadista kehittyneessä reggaessa yhdistyivät länsiafrikkalaiset rytmit, perinteinen jamaikalainen uskonnollinen musiikki, soul sekä monet Yhdysvalloissa muotoutuneet mustan musiikin tyylit. Lopullinen reggaen läpimurto tapahtui, kun rastafariksi kääntynyt Bob Marley julkaisi The Wailers -yhtyeineen Englannissa tuotetut levyensä. Näin reggae avautui 1970-luvulla myös valkoiselle yleisölle leviten ympäri maailman. (King 1998.)

Marleyn tekemän reggaen lyriikat olivat sekoitus rastafilosofiaa ja Jamaikan poliittisen tilanteen kommentointia. Musiikin kansainvälistyttyä myös lyriikat kansainvälistyivät. Niissä ei puhuttu enää pelkästään Jamaikan sisäisistä asioista vaan kansainvälisestä epäoikeudenmukaisuudesta, panafrikkalaisuudesta, Afrikan vapaustaisteluista, mustien asemasta maailmassa ja gettonuorten ongelmista eriarvoistuvissa kaupungeissa. Rastaretoriikassa kritisoitiin hegemonista länttä ja muistutettiin mustien yhä jatkuvasta henkisestä orjuudesta. Babylon ei merkinnyt pelkästään Jamaikaa, vaan koko länsimaista, valkoisten ylläpitämää kulttuuria. (King 1998.) 1970-luvun lopussa ja 1980-luvun alussa popularisoitunut rastafari levisi reggaen välityksellä myös ympäri englantia puhuvaa Afrikkaa, jossa oli jo pitkät perinteet karibialaisen, afrikkalaisperäisen populaarimusiikin suosiolla (Savishinsky 1994a: 21). Erityinen käännekohta oli vuosi 1980, jolloin Bob Marley esiintyi ainoana ulkomaalaisena Zimbabwen itsenäisyysjuhlista. Bob Marleystä muodostui kolmannen maailman ensimmäinen supertähti, jonka musiikki, sanoma ja ikoninen hahmo eivät näytä himmentyneen, vaikka Marleyn kuolemasta on kulunut jo yli 20 vuotta.

6.2 Paluu nykypäivään – mitä rastafari on?

Vaikka rastafariliikkeen historia on täynnä suunnitelmia diasporan keskellä elävien afrikkalaisten paluumuutosta Afrikkaan, mitään massamuuttoja Luvattuun maahan ei koskaan tapahtunut. Ei siitäkään huolimatta, että paluumuutto on yhä tänä päivänä rastafariuskon keskeisin päämäärä (tosin joidenkin koulukuntien mukaan Babylonin täytyy ensin kukistua, jonka jälkeen maanpäällinen Siioni on saavutettavissa). Rastafilosofia, -tyyli ja populaarikulttuuri ovat kuitenkin levinneet ympäri maailman kuin tauti.

Tänä päivänä musiikilliset ja visuaaliset rastarepresentaatiot ovat globaalisti tunnettu tavaramerkki. Kuitenkin rastafilosofian on saanut suurimman ja sitoutuneimman kannattajajoukkonsa niiden ihmisryhmien keskuudessa, joiden omat alkuperäiskulttuurit ovat viimeisten vuosisatojen aikana uhanneet jäädä lännestä levinneiden elämänmuotojen alle (Savishinky 1994a: 19). Ei lopulta olekaan ihme, että levitessään rastafari ja sen paikalliset muunnelmat ovat saaneet vahvan jalansijan esimerkiksi Uuden Seelannin työttömien maorinuorten, Pohjois-Amerikan reservaateissa elävien havasupa-intiaanien tai Englannin suurkaupungeissa elävien karibialaisten maahanmuuttajien keskuudessa (mp). Amerikkalainen antropologi Neil Savishinsky, jonka omat tutkimukset käsittelevät rastafarin leviämistä Länsi-Afrikkaan, määrittelee ilmiön kosmopoliittiseksi, *panafrikkalaiseksi* poliittisuskonnolliseksi liikkeeksi, jonka leviämisessä tärkeä rooli on juuri sen ympärille muotoutuneessa populaarikulttuurissa; reggae-musiikissa ja rastavaikutteisissa muoti-ilmiöissä (Savishinsky 1994a: 21). Löyhästi organisoituna siouskonnollisena liikkeenä rastafari muistuttaa monia new age -kategoriaan asettuvia uususkontoja. Afrikan kontekstissa se tulee lähelle niitä lukemattomia urbaanissa ympäristössä nousseita kristillispohjaisia uususkontoja, joiden tunnusomaisia piirteitä luonnehdin aiemmin luvussa 3.6.

Rastafarille on vaikea etsiä liian tiukkaa määritelmää tai kategoriaa, sillä se merkitsee hyvin erilaisia asioita erilaisille ihmisille. On tunnustettava, että rastafari on sosiaalisena liikkeenä epämääräinen, muodoton ja desentralisoitunut, ilmentyen monenlaisten kulttuuristen representaatioiden kautta. Toisille kyse on milleniaarisesta herätysliikkeestä, toisille panafrikkalaisesta tai antikolonialistisesta vastakulttuurista, toisille transnationaalisesta

populaarikulttuurista. Kuten Savishinsky toteaa, rastafarin tarkka määrittelyminen ei ole helppoa, eikä se välttämättä edes tekisi oikeutta liikkeen kulttuuriselle monimuotoisuudelle, joustavuudelle ja dynaamisuudelle. (Savishinsky 1994a: 35,39.) Tässä tarkkaa määrittelyä ja rajausta vailla olevassa muodossaan rastafari on hyvin problemaattinen, mutta samalla haasteellinen tutkimuskohde antropologian kaltaiselle tieteenalalle, jonka empiristiset juuret vaativat tutkimuskohteelta edes tietynasteista käsinkosketeltavuutta. Tätä silmällä pitäen olen identifioinut rastafaria seuraavanlaisten piirteiden mukaan, hyödyntäen erityisesti Savishinsky (1994a) sekä Murrelin et al. (1998) määritelmiä. En erottele tarkemmin erilaisia rastafariliikkeen muotoja ja kirkkoja toisistaan, koska opeissa voi olla huomattavia eroja. Tyydyn esittelemään joitakin yleisiä piirteitä, jotka ovat oman tutkielmani kannalta relevantteja.

1. **Uskomusjärjestelmä:** Jumala (Jah) on musta. Jumala on inhimillinen ja vastaavasti ihminen on jumalallinen. Jumalallisuus on löydettävissä jokaisesta ihmisestä, mutta on joku, jossa jumalallisuus ilmenee kaikkein täydellisimmin; se on Haile Selassie I, joka on elävä Jumala ja samalla ilmoitus ihmisessä asuvasta jumaluudesta ja uuden aikakauden alkamisesta. Rastat ovat Jahin valittuja, heidän tehtävänään on ilmentää Jumalan voimaa ja edistää maailman rauhaa. Valkoisen miehen tavat ja toiminta ovat pahasta, erityisesti afrikkalaisille. Länsimainen kulttuuri on Babylon, vaikka toisille Babylon tarkoittaakin kaikkia alistavia, korporatiivisia ja korruptoituneita järjestelmiä maailmassa. Diaspora Babylonissa on saatettava päätökseen palaamalla takaisin Afrikkaan – joko maantieteellisesti tai vähintäänkin symbolisesti (hylkäämällä Babylonin arvot ja tavat sekä vaalimalla afrikkalaisia juuria ja ylpeyttä afrikkalaisuudesta). Rastafarit ovat Vanhan Testamentin israelilaisten jälkeläisiä. Valkoisten luoma Babylon tulee tuhoutumaan Ilmestyskirjan profetioiden mukaisesti. Kuolemaa ei ole, eikä siitä seuraten myöskään kuolemanjälkeistä elämää. Usko pelastuksen maan päällisyyteen; ihmiset on kutsuttu suojelemaan elämää ja ympäristöä, rakentamaan maanpäällistä paratiisia. Tämä johtaa uuden, rauhan ja rakkauden aikakauden alkamiseen. (Murrelin et al. 1998: 5-6; Savishinsky 1994a: 20-21.)
2. **Rituaalit:** Musiikin (reggae ja nyabingi) sekä ganjan (cannabis sativa) rituaalinen ja sekulaari käyttö. Omaan kehoon suuntautunut rituaalinen toiminta tai ruumiin symbolinen hallinta jokapäiväisessä elämässä, josta rakentuvaa elämäntapaa

kutsutaan nimellä *i-tal livity*. *I-tal livity* tulee ilmi erityisesti parantamisen, ruokavaliotabujen, herbalistiikan ja yhdenmukaisen pukeutumisen/ulkonäön käytännöissä. Jatkuva Raamatun, koptilaisen kirkon pyhien tekstien sekä Marcus Garveyn ja Haile Selassien puheiden opiskelu ja uudelleentulkinta. *Reasoning session* on rituaalinen keskustelutilaisuus, jossa ganjan stimuloimana keskustellaan periaatteessa mistä tahansa asiasta käyttäen pyhien kirjojen tekstejä tulkinta-apuna. *Reasoning session*’ia muodollisempi rituaali on lauantaisin vietettävä *gathering*, jolloin rastafarit kokoontuvat temppeleihinsä veisaamaan, tanssimaan, soittamaan nybingi-rumpuja, ylistämään, syömään *i-tal* -ruokaa ja tulkitsemaan Raamattua ja koptilaisen kirkon pyhiä tekstejä. *Gathering*-rituaali on saanut vaikutteita Etiopian koptilaisen kirkon jumalanpalveluksesta

- 3. Erottautumisen muodot:** Ulkonäköön, pukeutumiseen ja puheeseen liittyvät tyyllilliset elementit, jotka ovat kehittyneet myös muoti-ilmiöiksi. Dreadlocks-hiukset, jotka ovat merkki Jumalalle tehdystä lupauksesta ja edelleen osoitus spirituaalisen herkkyyden tilasta. Värikkäät vaatteet ja korut, joissa toistuvat ”Afrikan värit” (punainen, keltainen, vihreä ja musta) ja leijona-symboli. Jamaicalla kehittynyt puhetyyli, *dreadtalk*, jolla ilmaistaan valvutuneisuutta puhutun sanan voimasta ja puhutun maailman jumalallisesta luonteesta; erityisesti tietoisuutta rastojen ykseydestä ja ”positiivisuuden ideologiasta”. *Dreadtalkissa* vältellään esimerkiksi minä-/ sinä-/ hän-/ ja me -pronominien käyttöä. Niiden tilalla käytetään termiä *I and I*, jolla korostetaan toisaalta rastojen ykseyttä ja minuuden jakamattomuutta, toisaalta raston individuaalista agenssia, sillä jumaluus on löydettävissä jokaisesta yksilöstä. *I-rie*, jota käytetään yleisadjektiivina sekä erityisesti tervehdyksenä, merkitsee ”hyvää ja positiivista tunnelmaa”. Kun keskusteluissa haetaan yhteisymmärrystä, käytetään sanan *understand* tilalla termiä *overstand*. *Dreadtalk* aktivoituu erityisesti tilanteissa, joissa keskustellaan rastamytologiaan liittyvistä kysymyksistä.

Tulevissa kappaleissa nostan esille erityisesti kohdassa 2 mainitun kehon symboliseen halintaan keskittyvän rituaalisen toiminnan, *i-tal livityn*.

6.3 Siionin vuoren rastat: rastafariliike Tansaniassa

Rastavaikutteinen populaarikulttuuri, reggae-musiikki, rastafilosofia ja -retoriikka, Bob Marley -ikonit, dreadlock-hiukset, rastavärein koristellut vaatteet ja korut sekä monet muut rastasymbolit tulevat tänä päivänä vastaan lähes jokaisessa maailmankolkassa. Alkujaan Jamaikan mustien orjien keskuudessa kehittynyt uskonnollinen liike on muutamassa vuosikymmenessä kasvanut, muuttanut muotoaan, hyödykkeistynyt ja levinnyt kaikille mantereille. Samalla pienen uskonlahkon piirissä syntyneet ajatukset ovat kehittyneet moni-ilmeiseksi ja ilmeisen pysyväksi osaksi globaalia populaarikulttuuria. Rinta rinnan populaarikulttuurin leviämisen kanssa myös rastafariuskonto on levinnyt jamaikalaisen paluumuuttajien välityksellä erityisesti Iso-Britanniaan, Hollantiin ja anglofoniseen Afrikkaan, kuten Ghanaan, Etelä-Afrikkaan ja Tansaniaan.⁶⁰

Bob Marleyn musiikki ja hänen ikonisen hahmonsa ympärille muodostunut rauhan, rakkauden ja avoimuuden ilmapiiri tulevat tänä päivänä vastaan lähestulkoon kaikkialla. Tutkimalla reggaen ja rastafilosofian maailmanlaajuisista leviämistä voitaisiin varmasti oppia yhtä ja toista siitä, millä tavalla ja millä tasoilla globalisaatio käytännössä toimii (vrt. Moyer 2003: 116). Kulttuurisen globalisaatiokeskustelun kannalta on mielenkiintoista, että niin tonaaliset, taiteelliset kuin tyylillisetkin rastailmentyvät ovat tänä päivänä käypää valuuttaa kaikkialla maailmassa. Pituus- ja leveyspiirien vaihtuessa ne näyttävät kantavan kaikkialla samaa rauhan, rakkauden ja avoimuuden sanomaa. Myös Dar es Salaamissa viimeisen kymmenen vuoden aikana voimakkaasti kasvanutta rastavaikutteista nuorisokulttuuria on helppo pitää merkinä nimenomaan globaalien voimien työskentelystä. Kuitenkin tämän tutkimuksen kannalta olennaista on se, millä tavalla nämä globaalilla tasolla liikkuvat rastarepresentaatiot otetaan paikallisesti käyttöön.

Kohtasin tansanialaisia rastanuoria vieraillessani Itä-Afrikassa ensimmäisen kerran syksyllä 2000. Tuolloin ajattelin, että rastafarista vaikutteita saanut rauhan ja rakkauden retoriikka auttoi nuoria muodostamaan kontakteja Tansaniassa parveileviin ulkomaalaisiin. Dar es Salaamin – "rauhan sataman" – kaduilla "Jah Guide", "Peace and love" tai sen paikallinen

⁶⁰ Rastafarista Ghanassa ks. Savishinsky 1994a ja Dovlo 2002. Rastafarista Etelä-Afrikassa ks. Bain 2002. Huomaa myös *Baye Faal*, Senegambian muslimirastat: Savishinsky 1994b.

käännös ”Amani na upendo” ovat tervehdyksiä, joita katunuoret rutiininomaisesti vaihtavat niin keskenään kuin ulkomaalaistenkin kanssa. Kohdatessani tansanialaisia rastanuoria kiinnitin huomiota myös siihen, kuinka rastan ympärille muotoutuneet tarinat, puhuvat ja sosiaaliset käytännöt olivat samaan aikaan hyvin omaleimaisia ja paikallisia. Kiinnostuin erityisesti tarinoista, joissa nuoret liittivät kotimaansa afrosentrisen rastamytologian kannalta keskeisiin paikkoihin: Kilimanjaroa kutsuttiin Siionin vuoreksi, Ngorongoron kraateria paikaksi, jonne Noan arkki karahti vedenpaisumuksen jälkeen ja elämän monimuotoisuus pääsi jatkumaan. Itäinen Afrikka yhdistettiin ”alkuperäisyyteen”, siviilisaation syntyyn, jopa raamatulliseen paratiisiin. Jälkeenpäin saamistani sähköpostiviesteistä huomasin, kuinka nuoret paikansivat viestinsä kotimaahan nimeltään ”Tanzania-Zion”. Niin ikään huomasin jo tuolloin silmiinpistävän yhdenmukaisuuden tansanialaisesta ujamaa-sosialismista tutun retoriikan ja rastafilosofian välillä. Ajattelin, että rastafariliikkeen ja Tansanian välisiä yhteyksiä kannattaisi penkoa ehkä laajemminkin. Ei aikaakaan, kun löysin viitteitä siitä, että monen marxilaisen intellektuellin ja myös rastafariliikkeen historiaan kiinnittyvän panafrikkalaisen ajattelijan pesäpaikaksi muodostui 1960 – 1970 -luvuilla vallankumouksellinen ja sosialistinen ujamaa-Tansania. Dar es Salaamin yliopistosta muodostui tuolloin yksi maailman panafrikkalaisen ajattelun keskuksista.

Tässä kappaleessa etsin historiallisia taustoja sille, millä tavoin rastafariliike ja rastaideat ovat levinneet Tansaniaan. Käsittelen asiaa aluksi globaalin populaarikulttuurin ja sen leviämisen näkökulmasta. Sen jälkeen siirryn käsittelemään Tansaniaa panafrikkalaisen liikkeen päämajana 1960 – 1980 -luvuilla ja lopulta yhtenä tärkeänä jamaikalaisen rastafarien paluumuuton kohdemaana. Moyerin (2003: 119-121) lyhyttä taustoitusta lukuun ottamatta en ole löytänyt aiheesta tarkempaa dokumentointia. Esittämäni ”rastafarin historia Tansaniassa” on siten pienistä palasista koottu kokonaisuus, joka ei ole aukoton. Rakentamani kokonaisuus perustuu pitkälle Dar es Salaamissa ja Arushassa suullisista kertomuksista kerättyihin tietoihin, paikallisten rastafarien ja reggae-muusikoiden sekä Tansaniaan paluumuuttaneiden jamaikalaisen rastafarien haastatteluihin. Lisäksi sain tärkeää taustatietoa Esrom Mariogolta, presidentti Nyereren neuvonantajalta ja puolustusministeriön virkamieheltä (1970-luvulla), joka tunsu hyvin Nyereren ja hänen hallintonsa suhtautumisen panafrikkalaisen liikkeeseen. Ottamalla huomioon Tansanian poliittisen historian ja sen yhtymäkohdat panafrikkalaisen liikkeen kanssa, koen olevan

mahdollista ymmärtää paremmin rastaideoiden paikallisia kulttuurisia merkityksiä tämän päivän Tansaniassa.

6.3.1 Tansania avautuu globaalille populaarikulttuurille

Rastaideoiden ja -tyylin näkyvään lisääntymiseen Dar es Salaamin katukuvassa on viimeisen kymmenen vuoden aikana vaikuttanut varmasti se, että maa on talouden vapautumisen myötä avautunut globaalille medialle. Remes'n (1999) mukaan Tansania oli vielä ujamaa-sosialismin kaudella suhteellisen suljettu ulkoapäin tulevalta populaarikulttuurilta. Talouden vapauttaminen 1980-luvun lopulla ja 1990-luvun alussa johtivat suurempaan sananvapauteen, joka näkyi radioasemien, televisiokanavien sekä sanoma- ja viikkolehtien määrän nopeana kasvuna (mt: 2). Nimenomaan radion rooli on tärkeä, sillä se on jo vuosikymmeniä ollut Tansanian ainoa joukkoviestin, joka on ainakin periaatteessa väestön valtaosan saatavilla ja kuultavissa (Malm & Wallis 1992: 108). Nykyäänkin vain pienellä osalla tansanialaisista nuorista on varaa sellaisiin ylellisyyksiin kuin cd- tai kasettisoitin, mutta pieniä ja halpoja taskuradioita korvalappuineen voi nähdä ainakin kaupunkiympäristössä köyhimpienkin korvilla.

Vielä vuonna 1994 Tansanian ainoa radioasema oli valtion omistama Radio Tanzania, jonka sisältöä ja soitettua musiikkia valtio säännösti tarkasti (Askew 2002: 255). Kun radioaallot vuosikymmenen puolivälissä avattiin, uusia FM-asemia ilmestyi kuin sieninä sateella. Uusista radioasemista erityisesti East Africa FM on ottanut reggaen tärkeäksi musiikkigenreksi repertuaarissaan. Moyerin mukaan vuonna 2000 East Africa FM:llä työskenteli kolme tunnustuksellista rastafaria: jamaikalaisyyntyinen, Tansaniaan paluumuuttanut Ras Baba-T, seychelliläinen Empress Gypsy ja paikallinen Gotta Irie (Moyer 2003: 120). Moyerin haastattelemat radio-DJ:t vakuuttivat itsevarmasti, kuinka nimenomaan heidän päätävävallassaan on se, millaista musiikkia tansanialaiset kuuntelevat ja mihin suuntaan heidän musiikkimakunsa kehittyy (mp).

Ennen median vapauttamista päätösvalta musiikkimausta oli kuitenkin muiden kuin radio-DJ:iden käsissä. Ujamaa-sosialismin kaudella taide ja populaarikulttuuri pyrittiin

valjastamaan Tansaniassa osaksi yhtenäisen kansakunnan rakentamista. Tähän projektiin presidentti Nyerere imi vaikutteita erityisesti latinalaisen Amerikan maista. (Askew 2002). Valtion taholta tuettiin ennen kaikkea ”traditionaalisen” tansanialaisen musiikin tuottamista ja esittämistä. Tällainen asenne ei juuri auttanut niitä yksittäisiä muusikoita, jotka halusivat kehittää esimerkiksi tansanialaista reggaeta tai jazzia. (Malm & Wallis 1992: 116-117.) Tiukasta valtion kontrollista huolimatta olisi kuitenkin liioiteltua väittää Tansanian olleen suljettu ulkoapäin tulevilta populaarikulttuurisilta virtauksilta kuten reggaelta sivutuotteineen. Esimerkiksi 1980-luvulla Tansanian ”ensimmäisen rastan”, Jah Kimbutehin (KUYVA 9) luotsaama reggae-bändi *Roots and Culture* kiersi ujamaa-hallituksen tukemana ympäri Tansaniaa ja eteläisen Afrikan vapaustaisteluleirejä. Kimbuteh oli itse toiminut aktiivisesti panafrikkalaisessa liikkeessä jo 1970-luvulla ja omaksui rastafariuskon asuttuaan samalla vuosikymmenellä muutamia vuosia Euroopassa.⁶¹ Kimbuteh onkin hahmo, josta tansanialainen reggae sai alkunsa ja joka edelleen näyttää paikallisen reggaen suunnan. Myös kongolaisen, Tansaniassa uransa tehneen supertähden Remmy Ongalan musiikki tunnettiin jo 1980-luvulla ”tiedostavana rastamusiikkina”, vaikka hänen musiikillinen tyylinsä onkin saanut vaikutteita reggaesta vain nimeksi. Yksi Ongalan lempinimistä on *Sauti ya Mnyonge – Väliinpuotoajien Ääni* – ja hänet identifioidaan Tansaniassa henkilöksi, joka seuraa rastaideoita (Remes 1999: 14). Kimbutehia ja Ongalaa seurasivat 1990-luvulla muun muassa syksyllä 2003 edesmennyt Justin Kalikawe, nykyisin USA:ssa vaikuttava Innocent Galinoma sekä taarab-musiikkia ja reggaeta fuusioiva Ras Pompidou.

Jah Kimbutehin luotsaaman *Roots and Culture*n hyväksyminen 1980-luvulla osaksi valtion tukemaa populaarikulttuuria kertoo siitä, että ujamaa-kauden valvonnasta ja säännöstelystä huolimatta reggae hyväksyttiin Tansaniassa osaksi kansakuntaa lujittavaa taidetta. Dar es Salaamin kaduilla kerrotun tarinan mukaan presidentti Nyerere oli jopa tavannut henkilökohtaisesti Bob Marleyn Zimbabwen itsenäisyysjuhliissa vuonna 1980, jonne Marley oli kutsuttu esiintymään ainoana ulkomaisena artistina. Tarinan mukaan Nyerere kävi ennen konserttia varovasti kopauttamassa Marleyta kepillään, jota presidentti kantoi aina mukanaan. Nyerere oli näin tehdessään ”kokeillut, mikä Marley on miehiään”. Kun Nyerere konsertin kuluessa ”huomasi Marleyn voiman ja hengen”, hän kutsui reggaen

⁶¹ Kimbuteh 8.10.2003.

maailmantähden esiintymään myös Tansaniaan. Tuossa vaiheessa Marleyn sairaus oli kuitenkin edennyt jo niin pitkälle, että hän joutui kieltäytymään, eikä koskaan päässyt astumaan jalallaan ”Siionin vuoren maahan”.

Tansanialaisella reggaella on siis vahvat, jo vuosikymmenien taakse ulottuvat juuret. Tänä päivänä sen vaikutus jää kuitenkin selvästi 1990-luvun alussa syntyneen swahili-hiphopin, *Bonga Flavan*, varjoon. Tällä hetkellä tansanialaisen populaarimusiikin suunnannäyttäjä on ehdottomasti juuri *Bongo Flava*. Se näkyy myös Dar es Salaamin katutasolla, jossa freestyle-hiphop-performansseja on meneillään joka nurkalla. Hiphopin ylivoima ei tarkoita sitä, että reggae- ja rastakulttuuri olisivat täysin nujertuneet sen alle. Myös monet hiphopparit suosivat rastakulttuurin ideologisia ja tyyllisiä elementtejä ja ”käyttävät lyriikoissaan tietoisuutta”, niin kuin monen rastavaikutteisen hiphopparin määritelmä rastavaikutteisuudesta kuuluu. Rastavaikutteista hiphopia kutsutaan Dar es Salaamin kaduilla alagenrenä ”profetaaliset lyriikat”. Toisaalta kohtasin kenttätyömatkallani myös aloittelevia muusikoita, joita hiphop-musiikin tyyllinen ylivalta harmitti. Arushalaisen Achongpongclan-nimisen hiphop-yhtyeen jäsenet kertoivat haluavansa tehdä reggaeta, mutta tyytyivät hiphopiin, koska sanoma menee Tansaniassa paremmin läpi sen avulla. ”Harmillista on se, että tansanialaiset nuoret eivät enää halua tulla uudeksi Bob Marleyksi, vaan uudeksi Tupac Shakuriksi”, kertoi yhtyeen jäsen R. I. C., viitaten väkivaltaisesti vuonna 1996 kuolleeseen amerikkalaiseen gangsta rap -artistiin.

Olipa kyse sitten hiphopista, reggaesta tai mistä tahansa tulevasta globaalin populaarikulttuurin aallosta, olen tässä kappaleessa pyrkinyt tuomaan esille, että globaalin median avautuminen on johtanut Tansaniassa kulttuurisiin muutoksiin, joihin Appadurai (1996: 35) viittaa termillä *mediascape*. Olennaista on ymmärtää, että globaalin median myötä mielikuvat, ideat ja tyyli levittäytyvät nopeasti ja ehkä aikaisempaa vapaammin ympäri maailman. Mediamaiseman globalisoituminen voi paikallisella tasolla laajentaa kuviteltavissa olevien ”mahdollisten elämien”, elämäntyylien ja identiteettien repertuaaria. Appadurain mukaan yksi kulttuurisen globalisaation ilmenemismuoto on juuri se, että joukkoviestimien välittämien ”mahdollisten elämien” tavoittelu on lisääntynyt kaikkialla – median ruokkimasta sosiaalisesta kuvittelusta on tullut kaikkialla arkipäiväinen sosiaalinen käytäntö (mt: 53-54). Rastakulttuurin kehittymisellä Dar es Salaamin kaduille on epäilemättä tekemistä tämän kaltaisten sosiaalisten käytäntöjen kanssa, jossa globaalin

mediamaiseman ja paikallisella tasolla tapahtuvan fantasioinnin kontekstissa luodaan, omaksutaan ja muunnellaan uusia sosiaalisia identiteettejä.

6.3.2 Rasta ja vallankumouksellinen Tansania 1960-luvulta tähän päivään

Ei ole sattumaa, että rastavaikutteinen ajattelu on Afrikan maista nimenomaan Tansaniassa laajalle levinnyttä. Syitä tähän voi hakea muualtakin kuin globaalin mediamaiseman avautumisesta. Kuten olen jo esittänyt, jamaikalaisen rastafarin syntyminen oli alun perin tiiviissä yhteydessä poliittiseen panafrikkalaiseen liikkeeseen. Panafrikkalainen liikehdintä syntyi diasporassa elävien afrikkalaisten keskuudessa, mutta levisi nopeasti äiti-Afrikkaan, jossa se inspiroi maanosan itsenäisyystaistelijoita. Monet afrikkalaisista itsenäisyystaistelijoista ja ensimmäisistä presidenteistä, kuten Ghanan Kwame Nkrumah, Kenian Jomo Kenyatta ja Tansanian Julius Nyerere toimivat ennen itsenäistymistä nimenomaan panafrikkalaisessa liikkeessä. Nyerere oli läpi uransa asialleen omistautunut panafrikanisti, jonka käsitys afrikkalaisuudesta piti sisällään myös diasporassa elävät afrikkalaiset.⁶² Vaikka johtajilla oli erilaisia käsityksiä siitä mitä panafrikkalaisuus käytännössä tarkoittaa, Nyerere, Nkrumah, Kenyatta ja Haile Selassie olivat tärkeässä roolissa, kun OAU (Organization of African Unity) perustettiin Addis Abebassa, Haile Selassien johtamassa Etiopiassa, vuonna 1963. Järjestön tarkoituksena oli ”edistää Afrikan maiden yhtenäisyyttä ja solidaarisuutta” (Nyerere 1969: 215) ja rakentaa perusta yhtenäisen afrikkalainen hallinnon muodostamiselle. 1960-luvun itsenäisyysaallon jälkeen Afrikan yhtenäisyyden rakentaminen kohtasi kuitenkin vaikeuksia, ei vähiten siksi, että kansallisten etujen ja koko mantereen etujen yhteensovittaminen synnyttivät ristiriitoja (Nyereren näkökulmista nationalismiin ja panafrikkalaisuuden dilemmaan ks. Nyerere 1969: 207-217 ja 293-295). On myös sanomatta selvää, että kylmän sodan aikana kehittynyt globaali

⁶² Tämä tulee hyvin esille esimerkiksi Nyereren Panafrikkalaisessa kongressissa vuonna 1976 pitämässä puheessa, josta seuraava katkelma: ”The Pan African Congresses were a recognition by the peoples of African descent and those of Africa, that only by proclaiming the human rights and dignity of all black men could any of them defend their humanity. They all had to fight against policies and attitudes which made blackness or African ancestry into a social, economic and political disadvantage everywhere in the world. And they all had to fight for the freedom of nations inhabited by African people. Thus colour became a uniting factor among peoples otherwise divided by nationality, political creed, religion and culture. -- We oppose racial thinking. But as long as black people anywhere continue to be oppressed on the grounds of their colour, black people everywhere will stand together in opposition to that oppression” (Sixth Pan African Congress 1976: 6).

kaksinapaisuus oli omiaan jakamaan kehitysavusta riippuvaisia Afrikan itsenäisiä valtioita myös keskinäisiin erimielisyyksiin.

Kun Tansania itsenäistyi vuonna 1961 iskulauseinaan *Uhuru na umoja* (vapaus ja ykseys), maa alkoi Nyereren johdolla rakentaa yli 120 heimon ja kielen kirjavasta kokonaisuudesta yhtenäistä kansallisvaltiota. Keskeisimmäksi työkaluksi otettiin swahilin kieli, josta kehitettiin määrätietoisesti koko kansaa yhdistävä, kotoperäinen kansalliskieli. Muutamia vuosia itsenäistymisen jälkeen Tansania julistautui Arushan julistuksessa maatalouspohjaiseksi ja vallankumoukselliseksi afrikkalaisen ujamaa-sosialismin mallimaaksi. Nyerere, jonka luomus ujamaa-sosialismi pitkälti oli, perusteli sosialismia vetoamalla Afrikan menneisyyteen, jolloin ”maa oli ihmisten yhteistä omaisuutta, eikä kukaan käyttänyt vaurauttaan muiden alistamiseen” (Nyerere 1969: 137). Arushan julistuksessa vuonna 1967 maaomistus ja teollisuus kansallistettiin vetoamalla siihen, ettei menneisydessäkään maata omistettu yksilöllisesti vaan yhteisöllisesti. Afrikkalainen sosialismi ei merkinnyt Nyererelle toisintoa marxilais-leniniläisestä traditiosta, vaan afrikkalaisen kyläyhteisön kulttuurisesta todellisuudesta johdettua mallia yhteiskunnan järjestämiseksi. Utooppisen menneisyyskäsityksen valossa maata ja maataloutta ryhdyttiin organisoimaan rakentamalla ujamaa-kyläkollektiiveja ympäri maaseudun. Maaseudun väestö pakkosiirrettiin valmiiksi rakennettuihin kyliin, joiden tuotannon varassa Tansaniasta piti rakentaa moderni ja kehittynyt, kuitenkin afrikkalaiseen traditioon pohjautuva kansallisvaltio.

Ujamaa-poliitikan ideologiassa vaadittiin siis ihmisiä palaamaan menneisyyden traditioon, mutta traditioon tukeutuen koko kansakunta pyrittiin valjastamaan modernisaation mukaiselle kehityksen tielle. Vaikka traditiolla olikin vankka sija Nyereren ideologiassa, hänen käsityksensä kansakunnan rakentamisesta ja kehityksestä oli monessa mielessä tyypiesimerkki 1960-luvun kehitysoptimistisesta modernisaatioajattelusta. Modernia tansanialaista kansallisvaltiota rakentaessa myös menneisyys ja traditionaalisuus piti ”keksiä”, siinä merkityksessä kuin Hobsbawm ja Ranger (1983) keskustelun ”tradition keksimisestä” alun perin aloittivat. Kaikki tämä liittyy käsillä olevaan aiheeseen sikäli, että 1960-luvulla vasta itsenäistynyt Tansania, joka pyrki ujamaa-politiikallaan herättämään henkiin luokkarakenteista vapaan myyttisen menneisyyden – toisin sanoen ”keksimään tradition” – ja joka uskalsi kylmän sodan kaudella valita rohkeasti oman afrikkalaisen

sosialismin tiensä, kasvatti kiinnostusta marxilaisten panafrikanistien keskuudessa ympäri diasporan. Tietysti myös Nyereren johtama Tansania oli omalta osaltaan aktiivinen. Maahan kutsuttiin vasemmistolaisesti suuntautuneita poliittisia ja akateemisia vaikuttajia ympäri panafrikkalaisen maailman. Dar es Salaamin yliopistosta muodostui nopeasti marxilaisesti orientoituneen panafrikkalaisen ajattelun keskus. Tämän myötä maahan valui myös panafrikkalaisen liikkeen uskonnollisen siiven, rastafariliikkeen, edustajia.

Ehkäpä ensimmäinen dreadlockeja kantava jamaikalainen Tansaniassa oli tunnustuksellinen rastafari ja taloustieteilijä Joshua Nkululi, joka saapui Dar es Salaamin yliopistoon heti Arushan julistuksen jälkeen. Nkululin vanavedessä seurasi gyanalainen intellektuelli, marxilainen historioitsija ja poliittinen aktivisti Walter Rodney,⁶³ joka oli ystävästynyt Nkululiin opiskeltuaan 1960-luvun alussa Kingstonissa Jamaikalla. Koska Rodney on huomattavasti Nkululia tunnetumpi, kerron ensin hänen tarinansa. Rodney sai ensimmäisen opetusvirkansa Dar es Salaamin yliopistosta heti Arushan julistuksen jälkeen vuonna 1967. 1968 Rodney palasi takaisin Jamaikalle. Siellä hän solmi yhteyksiä Kingstonin katujen köyhälistöön ja opetti Jamaikan rastafareille Afrikan historiaa, pyrkien korjaamaan rastafarien väärinkäsityksiä Etiopian historiasta ja kulttuurista (Campbell 1985: 129). Kohtaamisistaan Jamaikan rastafarien kanssa Rodney kirjoitti pamfletinomaisen kirjan *Groundings with my Brothers*. Toimintansa vuoksi Rodney karkotettiin Jamaikalta, jonka jälkeen hän oleskeli jonkin aikaa Kuubassa ja palasi sitten takaisin Tansaniaan.

Asuessaan ja opettaessaan Tansaniassa vuosina 1968 – 1974, Rodney solmi läheiset suhteet maassa vaikuttaviin panafrikanisteihin ja afrikkalaisiin vapaustaistelijoihin. Tansaniasta muodostui tuolloin Mosambikin, Angolan, Etelä-Afrikan, Namibian ja Zimbabwen vapaustaistelujen keskus. Rodney oli vaikutusvaltainen intellektuelli, joka piti usein puheita Tansanian parlamentille. Hänet kutsuttiin puhumaan myös kuudenteen panafrikkalaiseen kongressiin, joka pidettiin Dar es Salaamissa vuonna 1974.⁶⁴ Tansanian vuosillaan Rodney kirjoitti tunnetuimman kirjansa *How Europe Underdeveloped Africa*, jossa hän kuvaili kolonialismia edeltäviä afrikkalaisia siviilisaatioita ja esitti seikkaperäisesti, kuinka Afrikan

⁶³ Rodney'n elämäkertaan liittyvät tiedot perustuvat, mikäli toisin ei mainita, Guyanacaribbeanpolitics.com:n www-sivuille kerättyyn elämäkertaan sekä keskusteluun Rodney'n tunteneen tansanialaisen Esrom Mariogon kanssa 9.12.2003.

⁶⁴ Kyse oli ensimmäisestä panafrikkalaisesta kongressista Afrikan mantereella. Edellinen oli pidetty 30 vuotta aikaisemmin Lontoossa Haile Selassien, Jomo Kenyattan ja Kwame Nkrumahin johdolla.

nykyinen alikehitys on seurausta eurooppalaisten toteuttamasta orjakaupasta ja kolonialismista (Rodney 1972). Vahvasti marxilaisesti ajattelustaan huolimatta Rodney ei pelännyt kritisoida edes ujamaa-sosialismia, joka lienee yksi syy siihen, että häntä pyydettiin lopulta poistumaan maasta.⁶⁵ Rodney jatkoi panafrikkalaista vapaustaisteluaan ja lopulta hänet salamurhattiin kotimaassaan Guyanassa vuonna 1980, todennäköisesti CIA:n toimesta.

Toinen Tansaniassa pitkään vaikuttanut, ilmeisen rastavaikutteinen intellektuelli on jamaikalainen historioitsija Horace Campbell. Campbell opetti Dar es Salaamin yliopistossa 1980-luvun alussa. Näillä vuosillaan hän kirjoitti ehkä tunnetuimman teoksensa, rastafaria marxilaisesta näkökulmasta käsittelevän *Rasta and resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney* (1985). Kirja painettiin ensimmäisenä Tansaniassa, jossa se on edelleen hyvin tunnettu teos erityisesti paikallisten rastafarien keskuudessa. Moni Tansaniassa haastattelemani rasta kertoi tietonsa rastafariliikkeen historiasta perustuvan nimenomaan Campbellin kirjaan.

Yksittäisten rastavaikutteisten marxilaisten intellektuellien vaikutusta tansanialaisen rastafarin syntymiseen ja muotoutumiseen on tietysti vaikea todistaa. Se on kuitenkin selvää, että kyseisten henkilöiden johdosta Tansanian johdolle ja erityisesti presidentti Nyererelle tuli jo varhain selväksi, mistä rastafariliikkeessä on kyse. Kun Nyerere matkusti delegaationsa kanssa Jamaikan Kingstoniin Commonwealth-kokoukseen vuonna 1976, hän sai huomata, miten hyvin afrikkalaisen ujamaa-valtion johtaja Atlantin takana tunnetaan. Kadut olivat täynnä nuoria jamaikalaisia tervehtimässä afrikkalaista johtajaa, joka oli heille tuttu valokuvista, jossa Nyerere poseeraa yhdessä Haile Selassien kanssa. Nyerere oli itsevarma ja intellektuelli afrikkalaisen valtion rakentaja, jonka kehittämä ujamaa-projekti tuli lähelle rastojen agraariutopiaa meren takana Luvatussa maassa odottavasta afrikkalaisesta unelmasta. Tansanian delegaatiossa Jamaikalla mukana olleen Nyereren henkilökohtaisen neuvonantajan, kenttätyömatkalla tapaamani Esrom Mariogon, mukaan Nyerere liikkui syvästi kätellessään Kingstonin katujen rastafareja (KUVA 10). Jamaikan rastafareille Nyerere taas edusti profetaallista hahmoa. Nyerere ei itse hyväksynyt rastafarin

⁶⁵ Mariogo (9.12.2003) mainitsee Rodneyyn esittäneen julkisesti radikaaleja kantoja Munchenin olympialaisten terroriteoista vuonna 1972. Tämän jälkeen Rodneyyn ja Nyereren välit katkesivat ja Rodneytä pyydettiin poistumaan maasta.

uskonnollista puolta, olihan hän harras roomalaiskatolilainen, mutta hän suhtautui myötämielisesti rastafarien palavaan haluun muuttaa Afrikkaan. Nyerere pitikin Jamaikan vierailullaan puheen, jossa hän toivotti kaikki halukkaat paluumuuttajat tervetulleiksi Tansaniaan. Nyereren mukaan Tansaniassa riitti viljeltävää maata kaikille halukkaille, ja mikäli paluumuuttajia ilmaantuisi, Tansanian hallitus olisi valmis yhteistyöhön. Mariogo, joka itse työskenteli 1980-luvulla Tansanian suurlähettiläänä Euroopassa ja Kanadassa, kertoi Nyereren antaneen lähetystöilleen tehtäväksi ympäri Atlantin takaisen maailman ilmoittaa julkisesti, että Tansania auttaa kaikkia diasporassa eläviä afrikkalaisia, jotka vakavissaan haluavat tulla rakentamaan Afrikkaa. Viesti oli, ”ettei Tansania ole mikään Amerikka, mutta jokaiselle riittää maata viljeltäväksi”.⁶⁶

6.3.3 Siirtokunta saapuu Siioniin

Jamaikalainen rastataloustieteilijä Joshua Nkululi, joka saapui Tansaniaan jo varhain 1960-luvulla, eteni hyvin urallaan Tansaniassa. 1980-luvun alussa hän työskenteli jo presidentti Nyereren taloustieteellisenä neuvonantajana ja siirtyi sen jälkeen Ghanan vallankumouksellisen johtajan, Jerry Rowlingsin, neuvonantajaksi. Nkululi asuu yhä tänä päivänä Arushassa Tansaniassa, tehden työtä koko mantereen välisen rastafariyhteistyön lujittamiseksi ja jamaikalaisten paluumuuton edistämiseksi.⁶⁷

1980-luvun puolessa välissä professori Nkululin johtama rastadelegaatio lähestyi presidentti Nyerereä, suunnitelmissaan pyytää hallitukselta apua paluumuuttoon liittyvässä hankkeessa. Delegaatiossa mukana ollut tansanialainen reggae-muusikko Jah Kimbuteh kertoo:

”Ensimmäinen delegaatio meni tapaamaan *Mwalimua* vuonna 1985. *Mwalimu* sanoi heille: ’Tuokaa minulle suunnitelmanne, haluan tietää siitä enemmän’. Todellisuudessa *Mwalimu* tiesi hyvin, mistä rastassa on kyse. Hän vain halusi tietää, ymmärtävätkö nämä ihmiset itse mitä ovat tekemässä. Niinpä Ras Bupe, Ras Jabby ja professori Nkululi valmistelivat paperin ja *I and I* oli mukana antamassa panoksensa projektin etenemiselle.”⁶⁸

⁶⁶ Mariogo, 9.12.2003.

⁶⁷ Professori Nkululi, henkilökohtainen keskustelu. Ks. myös Dovlo 2002

⁶⁸ Kimbuteh, 8.10.2003.

Vuonna 1986 Tansanian hallitus, toimien presidentti Nyereren ohjauksessa,⁶⁹ lahjoitti ryhmälle Länsi-Intian rastafareja palasen maata Kigoman lähettyviltä. Seuraavana vuonna Nyerere vieraili toistamiseen Jamaikalla ja otti jälleen julkisessa puheessaan esille kysymyksen paluumuutosta. Jamaikalainen paluumuuttaja ja rastaparantaja Ras Saburi kertoo kokemuksistaan, jonka jälkeen hän teki lopullisen päätöksensä lähteä Tansaniaan:

”Olin lentokentällä kuuntelemassa Nyereren puhetta. Hän toivotti puheessaan tervetulleeksi kaikki ne, jotka halusivat palata Afrikkaan. Tiesimme, että Tansania on vallankumouksellinen maa. Ajattelimme, että sieltä käsin voisi avautua paljon mahdollisuuksia.”

Seuraavana vuonna ryhmä karibialaisia rastafareja sai avustusta Lontoossa toimivalta Marcus Garvey Foundationilta, jonka jälkeen muutto Tansaniaan toteutui. Mukana ryhmässä olivat muiden muassa tätä nykyä Arushassa vaikuttava Ras Saburi ja tunnettu jamaikalainen kuvataiteilija ja näyttelijä Ras Daniel Heartman.⁷⁰ Heartmanin mukana seurasi hänen poikansa Ato Daniel Heartman, joka elää nykyisin Arushassa rakentaen hiphop-artistin uraa. Tapasin Heartman-juniorin kenttätöaikana muutamaa otteeseen ja keskustelimme hänen kanssaan rastafarien paluumuutosta. Hänelle muutto Tansaniaan teini-ikäisenä ei ollut kokemuksena helppo. Hän kertoi kuvitelleensa, että Siionissa heidät otettaisiin vastaan kuin vuosisatoja kadoksissa olleet sukulaiset. Todellisuudessa rastafarien tavat ja poikkeava ulkonäkö aiheuttivat lähinnä epäluuloisuutta tansanialaisten keskuudessa. Ras Ato on kuitenkin vakuuttunut siitä, että Jamaikalla riittäisi lähtijöitä, mikäli se vaan olisi taloudellisesti mahdollista. Ato Heartmanin luotsaama hiphop-ryhmä on omistautunut paluumuutolle kokonaisvaltaisesti. Heidän tekemänsä musiikin ideologinen päämäärä on valmistaa tansanialaisia sille, kun jamaikalaiset saapuvat rakentamaan Afrikkaa. "Paluumuutto ei ole mikään vitsi", Ato kertoo,

”...niin kauan kuin olet rasta, sinun täytyy hyväksyä ajatus paluumuutosta. Isäni oli sitä mieltä, että nyt on aika tehdä siitä fyysistä. Äitini, joka on helluntalainen, piti koko ajatusta hulluna. Hän sanoi, ettei koskaan astuisi jalallaan Afrikan mantereelle, eikä ole sitä myöskään tehnyt. Meidän lasten annettiin päättää,

⁶⁹ Nyerere vetäytyi presidentin virasta jo vuonna 1985, mutta tämänkin jälkeen hän pysyi puolueen johdossa ja oli kuolemaansa saakka hyvin vaikutusvaltainen hahmo Tansanian politiikassa.

⁷⁰ Ras Daniel Heartman tunnetaan erityisesti lyijykynätoistään, joiden on sanottu kiteyttävän rastafarien uskonkappaleita. Niitä käytetään erityisesti rastafarikirkoissa uskonnollisena taiteena, mutta töitä on painettu myös julisteiksi, jotka ovat levinneet ympäri maailman. Näyttelijänä Heartman tunnetaan esimerkiksi vuonna 1972 valmistuneesta ”The Harder They Come” -elokuvasta, jonka pääosassa esiintyi reggae-tähti Jimmy Cliff.

seuraammeko isää vai äitiä. Minä olin ainoa, joka lähdin isäni mukana. Halusin näyttää muille esimerkkiä, kuinka Jamaika voidaan jättää lopullisesti.”⁷¹

Jamaikan rastafarien suunnitelmat paluumuutosta Afrikkaan ovat kytenet jo vuosikymmeniä ja nimenomaan Tansania on poliittisista taustoistaan johtuen näyttäytynyt paluumuuttajille lupaavana kohteena. Tansanialla ja itäisellä Afrikalla on myös paikkansa rastejen alkuperämytologioissa Siionin vuoren maana. Lopulta muutot Tansaniaan eivät kuitenkaan ole olleet määrällisesti suuria. Tarkkaa tietoa tähän päivään mennessä Tansaniaan muuttaneiden jamaikalaisen rastafarien määrästä minulla ei ole, mutta arvioisin sen olevan korkeintaan muutamia satoja. Kenttätyöni aikana tapasin ohimennen kaksi juuri Jamaikalta muuttanutta, joista toinen oli tullut maahan Etiopian Shashamanen yhteisön kautta. Vaikka lukumäärä ei olisikaan suuri, paluumuuttajilla on keskeinen tehtävä paikallisten rastafariyhteisöjen organisaattoreina ja rastakulttuurin edistäjinä. Lähes kaikilla Tansaniassa haastatteleillani rastoilla oli jonkinlainen suhde jamaikalaisiin paluumuuttajiin. Jamaikalaiset olivat niitä, joiden kerrottiin ”inspiroivan nuoria herättämään rastaperinnön Tansaniassa”.

Tansanian hallituksen avulla perustettu Kigoman yhteisö on yhä tänä päivänä olemassa, mutta kaikki asiat eivät menneet paluumuuttajilla suunnitelmien mukaan. Myöhemmin monet veljistä riitaantuivat ja hajaantuivat vuosien kuluessa ympäri Tansanian – jotkut jopa palasivat takaisin Jamaikalle tai muuttivat Englantiin. Ne tansanialaiset, jotka olivat seuranneet tarkemmin jamaikalaisen toimintaa maassa, kertoivat rastayhteisöjen riitautuneen opillisten kysymysten vuoksi. Toiset eivät olleet sopeutuneet tarkkoihin ruokavaliotabuihin ja sääntöihin yhtä hyvin kuin toiset, ja tämä oli hiertänyt yhteisön jäsenten välejä. Ehkäpä kävi niin, että pakeneminen utopiaan oli alun alkaen tuhoon tuomittu yritys, kuten Moyer (2003: 122) esittää Harveyhin (2000) tukeutuen. Muutto Luvattuun maahan – spatiaalinen ratkaisu sosiaalisiin ongelmiin – voi pahimmillaan johtaa sulkeutuneisuuteen uudessa ympäristössä, jonka johdosta yhteisöelämän sisäiset ongelmat helposti kärjistyvät.

Ilmeisistä yhteisöelämän ongelmistaan huolimatta rastafarit ovat ostaneet pikkuhiljaa maatilkkuja ympäri Tansanian. Ato Heartmanin mukaan rastafarit omistavat tällä hetkellä

⁷¹ Heartman, Ras Ato Daniel 22.10.2003.

maata Tansaniassa yli 500 hehtaaria. Omavaraiseen maanviljelyyn perustuvia yhteisöjä on perustettu ainakin Morogoroon ja Tangan lähettyville. Suurin osa näiden yhteisöjen jäsenistä on tansanialaisia rastoja. Rastat ovat organisoituneet Tansaniassa myös kansalaisjärjestön muotoon. Vuonna 1991 perustetun ja 1995 rekisteröidyn Kummuta-järjestön koordinaattorin Ras Simban mukaan heillä on maassa tällä hetkellä yli 20 000 jäsentä. Järjestön päämääriin kuuluu ”nyabingi-rastafari -elämäntapojen, sekä afrikkalaisen kulttuurin ja juurien edistäminen”.⁷²

Tämän luvun tarkoituksena oli osoittaa, ettei rastafarin leviäminen Tansaniaan tapahtunut pelkästään globaalien populaarikulttuurin välityksellä. Tapahtumilla on pidempi historia, joka liittyy kiinteästi kansainvälisen panafrikkalaisen liikkeen vaiheisiin. Tansaniassa oli keskeinen rooli kansainvälisen panafrikkalaisen liikkeen pesäpaikkana, jonka seurauksena maahan virtasi jo varhain jamaikalaisia rastafareja. Rastafarit pitivät Tansanian maatalouskeskeistä ujamaa-politiikkaa houkuttelevana, sillä omavaraisen maanviljelijän elämä on raston ihanne. Paluumuuttajilla oli läheiset suhteet jopa Tansanian poliittiseen johtoon. Myöhemmin yksittäiset jamaikalaiset paluumuuttajat ovat innostaneet tansanialaisia nuoria, jolloin maahan on syntynyt formaalia ja organisoitunutta rastafaritoimintaa. Toiminta on ”formaalia” ja ”organisoitunutta” siinä mitassa, kun rastafariyhteisöille desentralisoituina ja kaikkeen korporatiivisuuteen epäilevästi suhtautuvina yhteisöinä ylipäättään on mahdollista.

Jos jokin löyhästi ohjaava organisoitumisen muoto on rastafariyhteisöistä löydettävissä, se on gerontokratia; yhteisön vanhimpien johtoon pohjautuva järjestäytyminen.⁷³ Kun kenttätöni kuluessa halusin tutustua jamaikalaisen paluumuuttajien johdossa oleviin rastafariyhteisöihin tarkemmin, minun annettiin ymmärtää, että parhaiten tämä onnistuisi muodostamalla yhteys suoraan yhteisön vanhimpiin. Alun perin tarkoitukseni oli tavata jamaikalaisia vanhimpia lähinnä paluumuuttoon ja Tansanian rastafariliikkeen historiaan liittyvän tiedon kartuttamiseksi. Onnistuinkin tässä ainakin osittain. Samalla kuitenkin tulin tutustuneeksi rastafarien parantamiseen ja ruumiin symboliseen hallintaan liittyviin käytäntöihin, joita esittelen seuraavassa kappaleessa.

⁷² Ras Simba, 19.10.2004.

⁷³ Rastafarien organisoitumisen rakenteista ks. Murrell et al. 1998: 349-353.

6.4 I-tal livity: kehon symbolinen hallinta ja parantaminen rastafarissa

Rastafarien arkielämää hallitsee voimakas pyrkimys luonnolliseen ja terveelliseen elämäntapaan (ks. esim. Bain 2000; Murrel et al. 1998: 354-355; Campbell 1987: 121-122). Tätä kokonaisvaltaista omaan kehoon kohdistuvien rituaalisten ja symbolisten käytäntöjen kokonaisuutta kutsutaan dreadtalkissa nimellä *i-tal livity* (*i-tal*; dreadtalk-muunnos sanasta *vital*). Rastafarien opinkappaleiden noudattaminen vaatii sitoutumista ”luonnolliseen” ruokavalioon ja kieltäytymistä kokonaan esimerkiksi alkoholin, tupakan, lihan, synteettisten lääkkeiden, suolan ja sokerin käytöstä sekä ylipäättään ruokien ylikypsyntämisestä. Tansaniassa kohtaamiini rastafarioppeihin kuuluu lisäksi erilaiset päivittäin toistettavat paastoamistekniikat. Oikeanlaisen ravinnon nauttiminen oikeaan aikaan ja oikeassa muodossa kuuluu jokaisen tiedostavan rastan arkirutiineihin. Voidaan sanoa, että terveystieteet ja terveyden hallintaan liittyvät käytännöt ovat rastafariuskonnon harjoittamisen keskiössä.

Tansaniassa kohtaamiini rastafarien uskomuksissa sairastuminen on samanaikaisesti osoitus epäterveellisen ravinnon käytöstä, vääristä elämäntavoista ja heikentyneestä spirituaalisuuden tilasta – lyhyesti sanottuna poikkeamista *i-tal livityn* ihanteista. Väärät elämäntavat johtavat sairasteluun, kun taas *i-tal livity* johtaa sairaudettomuuteen. *I-tal livity* ei ole pelkästään puhtaan ja epäpuhtaan ravinnon oikeanlaiseen käyttöön perustuvaa ruumiinhallintaa, kyse on paljon holistisemmasta ideologiasta. Kun kyselin rastaparantaja Ras Saburilta mitä rasta tekee sairastuessaan, vastaus kuului, että rastan on ylipäättään mahdotonta tulla sairaaksi. Jos ihminen sairastuu, hänen spirituaalinen yhteytensä *Jahiin* kaipaava vahvistamista, kun taas todellisella rastalla spirituaalinen yhteys *Jahiin* on nimenomaisesti voimakas. Parantumiskäsitykseen liittyy ajatus siitä, että ihmiskehossa asuu pyhä henki, jonka kautta ihminen on yhteydessä *Jahiin*, kaikkia yhdistävään Jumalaan. Ihmisessä asuvaan pyhään henkeen voidaan vaikuttaa kehollisesti ja vastaavasti pyhä henki vaikuttaa kehollisiin toimintoihin. Oman kehon hallintaan liittyvien käytäntöjen tarkoituksena on herättää tietoisuus ihmisen kehossa asuvasta jumalallisuudesta. Pyhän

hengen elpyminen johtaa spirituaalisen yhteyden vahvistumiseen *Jahiin*, jonka osoituksena on *i-tal livity*, jonka yhtenä seurauksena on sairaudeton elämä. Koko ajatusketjun ymmärtämistä auttaa sen seikan huomioiminen, että rastafarien maailmankuvassa aine ja henki ajatellaan erottamattomiksi. Ihminen on jumalallinen olento. Kun siitä tulee tietoiseksi, aine ja henki yhtyvät.

Yllä kerrottuja asioita opin kolmen päivän ajan jamaikalaisen rastavanhimman ja Church Triumphant -kirkon parantajan, Ras Saburin luona Arushassa, Meru-vuoren juurella. Ras Saburi (KUVA 11), entinen Jamaikan ilmavoimia palvellut lentokonemekaanikko, kertoi tulleen rastauskoon Kingstonissa 1980-luvun alussa, erottuaan ensin armeijan palveluksesta hierarkisen ja epätasa-arvoisen järjestelmän vuoksi. Ras Saburi⁷⁴ A. Omega, kuten hänen rastanimensä kokonaisuudessaan kuuluu, muutti Tansaniaan vuonna 1987 jamaikalaisen rastataiteilijan Ras Daniel Heartmanin seurueessa, kuultuaan aiemmin presidentti Nyereren Jamaikan vierailulla pitämän puheen, jossa hän toivotti paluumuuttajat tervetulleiksi. Asuttuaan muutaman vuoden Kigoman rastafariyhteisössä Ras Saburi asettui omavaraiseksi maanviljelijäksi kymmenen kilometrin päähän Arushasta. Siellä hän viljelee yrttejä, vihanneksia ja hedelmiä noin hehtaarin kokoisella alueella. Ras Saburi kutsuu parantamiseen keskittyvää vastaanottotilaansa ”tutkimuskeskukseksi”, jossa tutkitaan kokeellisin keinoin erilaisten sairauksien parantamista. Tutkimuskeskus on saanut nimekseen *Antikinyume* ("antioppositio") (KUVA 12). Ras Saburin suunnitelmissa on perustaa Arushaan Antikinyumen nimeä kantava ”mallikylä” tai ”mallisairaala”, jonne ihmiset voisivat tulla korvauksetta opiskelemaan itselääkintää, ainoana ehtona se, että jokaisen tulisi samalla osallistua lääkekasvien ja -ruoan viljelyyn. Näitä ”mallikylä” on suunnitelmissa perustaa myöhemmin muualle Tansaniaan ja Afrikkaan.

Ras Saburi on yksi Tansanian tärkeimmistä rastavanhimmistä, jota nuoremmat nyabinghirastat pitävät hyvin kunnioitetussa asemassa. Erityisesti kaupunkien nuoret rastat saapuvat hänen luokseen ympäri Tansanian oppimaan parantamista ja rastafilosofiaa. Huolimatta siitä, että minua oli varoitettu rastavanhimpien kieltäytyvän edes puhumasta valkoiselle miehelle, Ras Saburi otti minut vastaan ystävällisesti ja kertoi avoimesti parantamisopeistaan sekä ravinnon suhteesta terveyteen ja edelleen spirituaalisuuteen. Ras

⁷⁴ Swahiliksi *Zaburi* merkitsee Raamatun Psalmeja.

Saburi ei ole sanan varsinaisessa merkityksessä pappi vaan nimenomaan parantaja, jonka luokse rastat saapuvat ympäri maata oppiakseen lääkitsemään itseään itse viljellyllä ruoalla, lääkekasveilla ja paastoamistekniikoilla. Parantaminen perustuu ennen kaikkea lääkekasvien ja yrttien käyttöön sekä tarkasti säädeltyyn ruokavalioon. Rastat kieltäytyvät ehdottomasti tupakasta ja alkoholista. Sen sijaan ganjaa ei pidetä huumausaineena vaan nimenomaan lääkkeenä. Ganja onkin yksi keskeisimmistä rastojen lääkeyrteistä ja sitä käytetään myös muussa kuin huumaavassa muodossaan (esimerkiksi sen siemeniä syödään)⁷⁵. Ganjan huumaava käyttö ei muuta rastojen mukaan ihmisen tietoisuutta vaan nimenomaan palauttaa alkuperäisen ja luonnollisen ”I and I -tietoisuuden”. Rastafarien uskonopeissa jumalallisen hengen uskotaan paljastavan itsensä nimenomaan ”luonnollisen”, esimerkiksi luonnollisten yrttien, kautta.⁷⁶

Sinä aikana kun vierailin Ras Saburin luona, hänellä oli hoidossaan kaksi Dar es Salaamin rastayhteisöstä saapunutta nuorta miestä. Saburi esitteli minulle kirjanpitoaan, jonka pohjalta tuli selväksi, että hänen luonaan käy parannettavia myös muualta itä- ja keski-Afrikan alueelta, kuten Ugandasta ja Kongosta. Antaessaan hoitoa, joka koostuu paastoamisesta, erilaisten mehujen, hedelmien ja yrttien nauttimisesta, nyabingi-rumpujen ja ganjan stimuloimasta meditaatiosta sekä ylistämisestä, Ras Saburi luennoi minulle parantamistekniikoistaan, käyttäen tukenaan Raamattua, rastafilosofiaa, monenlaisia arkielämän tapahtumiin liittyviä anekdootteja sekä kirjoittamaansa sata sivuista selvitystä parantamistekniikoistaan. Ras Saburin mukaan Luoja, luodessaan ihmisen paratiisiin, antoi ihmisille vain yhden määräyksen. Tämä määräys koski syömistä. Sama ohje pätee edelleen, ja nyt on ihmisten itsensä päätettävissä, haluavatko he jatkaa ”luonnonvastaista” elämäänsä Babylonissa vai palata takaisin Eedeniin. (KUVA 13).

Ras Saburin parantamistekniikka perustuu hänen omien sanojensa mukaan ”veren puhdistamiseen”. Kaikki sairaudet – tähän lasketaan myös ”tietoisuuden sairastumiseen” liitettävissä olevat sosiaaliset ongelmat – ovat palautettavissa väärän ruoan aiheuttamaan veren saastumiseen, joka johtaa ihmiskehon ja tietoisuuden kokonaisvaltaiseen

⁷⁵ Lisäksi rastat ovat hyvin tarkkoja käyttämänsä ganjan laadusta ja tuoreudesta. Erityisesti Kilimanjaron ja Meru-vuoren rinteillä kasvanutta ganjaa pidetään riittävän puhtaana kasvin rituaaliseen käyttöön.

⁷⁶ Vaikka jumalallisen hengen käsitteellä onkin keskeinen rooli rastafarien parantamiskäytännöissä, esimerkiksi henkipossessio ei kuulu rastojen parantamisrepertuaariin.

epätasapainotilaan. Ongelman juuri on tietämättömyys tai jonkinlainen kollektiivinen unohdus; ihmiset eivät ole enää tietoisia käyttämänsä ravinnon vaikutuksista sekä kehollisuuteen että spirituaalisuuteen. Rastafarien parantamistekniikoiden avulla hoidettaviin sairauksiin lukeutuvat Ras Saburin mukaan myös Afrikan tämän hetken suurimmat vitsaukset, kuten malaria, HIV ja tuberkuloosi – kaikki mahdolliset sairaudet ovat parannettavissa *i-tal livityn* keinoin. Ras Saburin parantamisideologian mukaan yksilöt sairastuvat, koska syövät väärin. Koko maailma on sairastunut, koska ihmiset eivät ole tietoisia käyttämänsä ravinnon vaikutuksista. Väärä ruokavalio saastuttaa veren, jonka jälkeen keho ajautuu epätasapainoiseen tilaan, joka ilmenee erilaisina sairauksina. Ras Saburi uskoo hallitsevansa menetelmät, joilla kehon epätasapainotila voidaan palauttaa normaaliksi, jonka jälkeen keho vääjäämättömästi korjaa itse itsensä. Tämä tapahtuu ihmisen omaan ruumiiseen suuntautuvan rituaalisen toiminnan – erityisesti ruokavaliosäännösten ja paastoamisen – avulla, joka johtaa veren puhdistumiseen. Veren puhdistuminen taas elvyttää jokaisen kehossa sijaitsevan pyhän hengen ja sitä mukaa koko ihmisen tietoisuus elpyy. Kun tätä elpymisen tilaa pidetään *i-tal livityn* keinoin yllä, sairastuminen on käytännössä mahdotonta. Jotta veri pysyisi puhtaana, edellyttää se erityisesti kemikaaleilla väkevöityistä elintarvikkeista, alkoholista ja synteettisistä lääkkeistä luopumista. Kaikki teollisesti tuotettu, *Babylonin* piirissä valmistettu ravinto on keinotekoisista ja siksi pahasta. *I-tal livityn* ihanteiden mukaisesti jokaisen tulee kasvattaa mahdollisimman pitkälle ravintonsa itse. Tietoisuutta siitä mitä syö, on pidettävä alati yllä. Aamuisin tulee paastota tai syödä pelkästään hedelmiä, sillä raskaan tai kypsennetyn ruoan nauttiminen keskeyttää kehon oman prosessin, jossa verta puhdistavia aineita tuotetaan. *Chakula ni dawa – dawa si chakula* (”ruoka on lääketta, lääkkeet eivät ole ruokaa”) on Ras Saburin motto, johon koko parantamiseen keskittyvä ideologia voidaan palauttaa. (KUVA 14.)

Ras Saburin ajattelussa on erotettavissa myös teemoja, joita voi kutsua milleniaarisiksi skeemoiksi. Tätä taustaa vasten rastafarien parantamistekniikat asettuvat osaksi holistisempaa ideologiaa, osaksi rastojen eskatologisia tai milleniaarisia näkyjä. Rastafarien mukaan maailma on siirtymässä kohti uutta aikakautta, jolloin alkuperäinen paratiisi palautetaan maan päälle. ”Keinotekoinen” ja ”luonnonvastainen” *Babylon* on tuhoutumassa, siksi on palattava takaisin ”luonnolliseen” – Siioniin, *i-tal livityyn* tai konkreettisesti ajateltuna Afrikkaan. Ras Saburin vertauskuvan mukaan elämme tällä

hetkellä Ilmestyskirjan, Raamatun viimeisen kirjan, vaiheita. Kun kirja päättyy, palaamme takaisin kirjan alkuun, Afrikkaan, jossa alkuperäinen paratiisi luotiin maan päälle. Uusi aikakausi vaatii ihmiseltä uudenlaisia elämäntapoja; kun *Babylon* tuhoutuu, on luovuttava *Babylonin* elämäntavoista, teollisesti tuotetuista ruoista ja erityisesti synteettisistä lääkkeistä, jotka eivät paranna vaan ainoastaan lievittävät kipua. *Babylonin* tuhoutuessa on valittava paratiisin luonnolliset hedelmät, *i-tal livity*, alkuperäinen afrikkalainen elämäntapa, jonka kautta ihmisten yhteys *Jahiin* palautuu ennalleen.

Länsimaisen kristillisen teologian vastaisesti rastafarit eivät siis tarjoa kuolemanjälkeistä pelastusta – eivät taivasta eivätkä helvettiä – vaan käytännöllisen parantamisen maan päällä. Keho on pyhän hengen temppeli, jonka kautta yhteys *Jahiin* on muodostettavissa, siksi oma keho on rastafarien rituaalisen toiminnan keskiössä. Pyhän hengen asuttamaa kehoa manipuloimalla, säätelemällä ja hallitsemalla voidaan vaikuttaa käytännössä kaikkiin todellisuuden aspekteihin. Paratiisi rakennetaan maan päälle, mutta ihmisellä itsellään on tässä tapahtumassa käytännöllisen toimijan osa; paratiisin rakentaminen lähtee yksilön itsensä toteuttamasta kehollisesta parantamisesta, jumalallisen tietoisuuden kehollisesta herättämisestä ja sen jatkuvasta ylläpitämisestä, jonka seurauksena spirituaalinen yhteys *Jahiin* vahvistuu, joka johtaa *Babylonin* luonnonvastaisen jaottelun; aine – henki, yhdistymiseen ja siten ihmisen kokonaisvaltaiseen eheytymiseen.

Meru-vuoren ympärille levittäytyvä maasto on erittäin hedelmällinen ja Ras Saburin tilalta on kirkkaalla säällä suora näköyhteys Merun isolle veljelle, vajaan sadan kilometrin päässä lähes kuuden kilometrin korkeuteen kohoavalle typpälakiselle Kilimanjarolle, Afrikan korkeimmalle vuorelle. Henkilökohtaisesti toteutunut paluumuutto Siioniin on Ras Saburille ilmoitus siitä, että paratiisin uudelleen luominen maan päälle on alkanut. Saburi ei halunnut alleviivata käsityksiä siitä, onko nimenomaan Kilimanjaron alue, jota monet rastat pitävät Siionin vuorena, tärkeässä osassa näiden suuren mittakaavan milleniaaristen tapahtumien käynnistyessä. Rastojen maailmankuvassa alueella on kuitenkin erityinen asema.

”En tiedä, liittyykö Siionin vuori johonkin tiettyyn konkreettiseen vuoreen tai mantereeseen, sillä lopulta kaikki on spirituaalista. Mutta jotakin mystistä Kilimanjarossa on. Se on Afrikan korkein vuori ja tiedämme, että Haile Selassien isoiso-isä meni vuorelle, eikä koskaan palannut sieltä. Kilimanjaron ympäristössä kasvavat kasvit ja hedelmät ovat erityisen maukkaita – oletko maistellut koskaan niitä

banaaneja? Koko tässä alueessa on jotakin erikoista. Niilin lähteet johtavat itäiseen Afrikkaan. Tältä seudulta on löydetty ensimmäisten ihmisten luut. Jos kaikki on alkanut täältä, alueen täytyy olla merkityksellinen.”⁷⁷

Rastafarien mukaan maailmassa on alkamassa uusi aikakausi, ja Ras Saburin mielestä muutos saattaa käynnistyä sieltä, mistä kaikki alun perin alkoi – Itä-Afrikasta. Silloin koko Afrikka palautetaan takaisin hedelmälliseksi paratiisiksi. Jotta tämä toteutuisi, tarvitaan siihen ihmisten käytännöllistä toimijuutta; myös länsimaisten ihmisten, sillä Babylon ei ole sidottu ihonväriin. Esimerkiksi "kehitysavun mielettömyys", erityisesti taistelu AIDS:ia vastaan synteettisten lääkkeiden keinoin, on lopetettava, koska se ei paranna vaan ainoastaan lievittää kipua. Afrikasta puuttuu vain yksi ja varsin yksinkertainen asia: vesi. Veden avulla maa saadaan jälleen tuottavaksi, jonka jälkeen ihmiset voivat lääkitä itsensä itse kasvattamallaan ravinnolla, joka parantaa ja elvyttää tietoisuuden. Koko tätä holistista ideologista skeemaa Ras Saburi kutsuu ”globaaliksi verenpuhdistusohjelmaksi”. Se oli saanut jamaikalaisen lentokonemekaanikon, Saburi A[lpha] Omegan, jättämään entisen elämänsä taakseen ja aloittamaan uuden elämän parantajana Tansaniassa, Kilimanjaro-vuoren tuntumassa, jonka tietämällä kaikki rastojen kosmologian mukaan joskus alkoi ja jolla on selvästikin tekemistä rastojen lopullisen täyttymyksen saavuttamisessa.

6.4.1 Vertailua: Rastafari, Tshidien siionismi ja eheyttävä yhteisö

Arushassa kohtaamani rastafarien parantamiseen ja oman ruumiin hallintaan keskittyvä rituaalinen toiminta tulee mielenkiintoisella tavalla lähelle Jean Comaroffin (1985) esittämää kuvaa Etelä-Afrikan siionististen kirkkojen rituaalisesta toiminnasta. Kuten rastafarikirkot Tansaniassa, Etelä-Afrikan Tshidien siionistiset kirkot ovat Comaroffin mukaan keskittyneet innoittavien johtajien ympärille, joita pidetään enemmän parantajina kuin pappeina (mt. 166). Kirkot ovat rituaalisen toiminnan keskipisteitä, monitarkoituksellisia yhteisöjä, joita sitoo yhteen holistinen ideologinen skeema (mt. 167). Ne keskittyvät nimenomaisesti kehon rituaaliseen rekonstruktioon, joka tapahtuu parantamisriittien, ruokavaliotabujen ja tarkkojen pukeutumismääräysten kautta (mp). Keskeisin ero Tshidien siionististen kirkkojen ja rastafarien välillä löytyy

⁷⁷ Ras Saburi, 23.10.2003.

parantamistekniikoista: rastafareilla parantamisriitteihin ei liity henkipossessioita, se perustuu puhtaasti herbalistiikkaan ja käytännön ruokavaliotabuihin.

Etelä-Afrikan siionististen kirkkojen historia palautuu 1800 – 1900 -lukujen taitteeseen, jolloin panafrikkalainen liike ja etiopianismi elivät kansainvälisesti kuohuvassa tilassa. Tämän seurauksena Etelä-Afrikassa kehittyi Sundklerin (1961) mukaan kansainvälisen etiopianistisen liikkeen kaltaisia kirkkoja, joissa korostettiin myyttisiä käsityksiä etiopialaisen kristillisyyden alkuperäisyydestä, esimerkiksi raamatullisia viitteitä siitä, että ”Kushin lapset” (so. afrikkalaiset) edustavat vanhempaa ja sen vuoksi jalompaa syntyperää kuin valkoiset eurooppalaiset (mt: 58-59). Sundkler tekee yhden eron eteläafrikkalaisen etiopianismin ja Tshidien parissa nousseen siionismin välillä. Keskeisin ero on juuri siinä, että Tshidien siionismin parantamisriiteissä henkipossessio on olennaista (mt: 14), joka taas on tuntematonta etiopianististen kirkkojen, esimerkiksi Jamaikan rastafarien, rituaaliselle toiminnalle.

Comaroff näkee Tshidien siionismin Etelä-Afrikassa vastareaktiona länsimaista peräisin olevan kristillisyyden harjoittamalle "tietoisuuden kolonisoinnille". Tshidi-siionistit ovat omassa rituaalisessa toiminnassaan ottaneet haltuunsa protestanttisen puhdasoppisuuden keskeiset symbolit. Ne on kuitenkin sulautettu tshidien omiin rituaalisiin konteksteihin ja näin toimiessaan he eivät ole alistuneet passiivisesti kolonisoinnille, vaan itse asiassa aktiivisesti muuntelevat puhdasoppisen protestanttisuuden avainsymbolien merkityksiä. Tshidien siionismi on Comaroffin mukaan rituaalista pyrkimystä uudistaa keho ja koko sosiaalisen persoonan sijainti maailmassa, jonka tasapainoa kapitalistis-kristillinen kolonisaatio on järkyttänyt. Ennen muuta tämä tulee esille siionististen kirkkojen käsityksissä hengen ja aineen erottamattomuudesta sekä parantamisen metaforassa, joka nousee suoraan oppositioon puhdasoppisen protestanttisuuden lupaaman kuolemanjälkeisen pelastuksen kanssa (mt: 176). Tshideille lupaus kuoleman jälkeisestä elämästä ei riittänyt, he halusivat eheyttää kapitalistis-kristillisen maailman kolonisoiman tietoisuutensa tässä ja nyt.

Sundkler ja Comaroff jäljittävät Etelä-Afrikan siionistikirkkojen juuret Yhdysvaltoihin. Vuonna 1896 Chicagon lähelle perustettiin *The Christian Catholic Apostolic Church in Zion* -nimellä tunnettu kirkko. Se levisi lähetystyön välityksellä Etelä-Afrikkaan vuonna

1904, jonka jälkeen siitä kehittyi omaleimaisia paikallisia variaatioita (Comaroff 1985: 177). Omaan tutkimukohteeseeni vertautuen mielenkiintoista on, että Chicagon siionistinen kirkko houkutteli ympärilleen erityisesti nopeasti kasvavaa kaupungin köyhälistöä, joka oli vieraantunut aikansa hallitsevasta protestanttiskapitalistisesta eetoksesta. Ei liene yllätys, että myös Etelä-Afrikassa siionistinen kirkko tavoitti ennen kaikkea periferiasta kaupunkeihin suuntautuneet siirtotyöläiset, jotka tunsivat vieraantuneisuutta uudessa elinympäristössään. Comaroffin mukaan tshidien siionismi kehitti...

...symbolisen järjestyksen, joka on suorassa oppositiossa protestanttisen puhdasoppisuuden ja sen rationaalisen ja dualistisen maailmankuvan ennako-oletusten kanssa. Parantamisen metaforan kautta se painotti hengen ja aineen yhdistämistä, jumalallisen voiman käytännöllistä toimijuutta sekä paikaltaan syrjäytettyjen ihmisten sosiaalista uudelleensijoittamista; lyhyesti, se kokosi yhteen kaiken sen, joka hajotettiin kolonialismin ja palkkatyöläisyyden kokemuksissa - - Siionismi tarjosi mahdollisuuden holistisen yhteisön rekonstruointiin, jonka avulla vastarinta teollisen kapitalismin vaikutuksia vastaan oli ylipäättään mahdollista. (Comaroff 1985: 176.)

Comaroffin mukaan Etelä-Afrikan siionistinen kirkko syntyi siis vastareaktionä kapitalistis-kristilliselle kolonisaatiolle. Se omaksui kristinuskon, mutta vain ne piirteet siitä, joita tarvitsi. Se otti haltuunsa monia hegemonisen, puhdasoppisen protestanttisuuden symboleita, mutta muunteli niitä omassa rituaalisessa toiminnassaan. Vieraantuneille ja juuriltaan sysätyille ihmisille siionismi tarjosi mahdollisuuden rekonstruoida eheyttävä ja holistinen yhteisö. Se kehitti ideologian maanpäällisestä parantamisesta, jossa aineen ja hengen dualismi palautettiin yhteen. Comaroff näkee tshidien rituaalisen toiminnan siis systemaattisessa yhteydessä aikansa yhteiskunnallis-rakenteellisiin muutosprosesseihin.

Comaroff huomaa myös ilmeisen yhdenmukaisuuden eteläafrikkalaisen siionismin ja jamaikalaisen etiopianismin, rastafarin, välillä (Comaroff 1985: 196, 212-213, 259-260). Paikaltaan sysätyjen ihmisten pyrkimys eheytymiseen, holistisen yhteisön konstruointiin, persoonan sosiaalinen uudelleensijoittaminen joko symbolisesti tai spatiaalisesti, aineen ja hengen yhdistäminen sekä halu palata jaettuun mielikuvaan ”alkuperäisyydestä” ovat molempien liikkeiden ideologisten skeemojen yhteneviä piirteitä. Comaroff painottaa Jamaikan rastafarien tietoisesta provokatiivista, puhdasoppisen protestanttisuuden keskeisimpien symbolien radikaalia uudelleentyöstämistä. Hän seuraa tässä Hebdigeä (1979), jonka mukaan marginaaliin sysätyt ryhmät pyrkivät tavalla tai toisella haastamaan hegemonisen auktoriteetin. Tämä tapahtuu usein pyrkimyksellä työstää uudelleen keskeisiä

symboleja; yhteisesti jaetuista, keskeisistä avainsymboleista, tulee kulttuurisen kamppailun kohteita. (Comaroff 1985: 212-213, 259-260.)

En ole tähän mennessä löytänyt viitteitä siitä, levisikö Sundklerin ja Comaroffin kuvailemia etiopianistisia tai siionistisia kirkkoja 1900-luvun alkupuolella Etelä-Afrikan lisäksi myös muualle Afrikkaan, erityisesti Tansaniaan, ja onko tämän tyyppisillä kirkkoilla Itä-Afrikassa rastafariliikettä pidempi historia. Kehon symbolista hallintaa painottavaa kristillistä kirkkoa edustaa Tansaniassa ainakin Seitsemännen päivän adventistikirkko (joka tunnetaan ruokavaliotabuista ja kehon kunnioittamisesta ”pyhän hengen tempelinä”). Tansaniassa sillä on noin 300 000 hengen kannatus (ks. Seventh Day Adventist Church), kirkon historian palautuessa Itä-Afrikassa 1900-luvun alkuun (ks. Mundus).

Joka tapauksessa tiedän Dar es Salaamista löytyvän useita uskonnollisia rastafariyhteisöjä, joissa rastaoppeja ja kehon symboliseen hallintaan keskittyviä rituaaleja noudatetaan tarkasti ja jotka täyttävät milleniaarisen uskonnollisen yhteisön tunnusmerkit. Näillä yhteisöillä on tiiviit yhteydet jamaikalaisiin paluumuuttajiin ja vanhimpiin, kuten edellisessä luvussa esiteltyyn rastaparantaja Ras Saburiin. On mielenkiintoista seurata, mihin suuntaan nämä yhteisöt lähtevät tulevaisuudessa kehittymään, voimistuuko niiden kannatus, muodostuuko niistä vaikutusvaltaisia revivalistisia liikkeitä vai häviävätkö ne ajan kuluessa kokonaan.⁷⁸ Tällä hetkellä näyttää kuitenkin siltä, että syvästi uskonnolliset rastafariopit parantamiskäytäntöineen ovat Tansaniassa vielä verrattain pienimuotoista toimintaa. Esimerkiksi Dar es Salaamin katurastojen keskuudessa – juuri sellaisten ihmisryhmien parissa, jotka Comaroffin tulkinnan mukaan olivat Etelä-Afrikassa hyvää maaperää etiopianistisille ja siionistisille kirkkoille – en tavannut kuin muutamia, jotka olivat rastasuuntautuneisuudestaan huolimatta omistautuneet kokonaisvaltaisesti *ital-livityn* ihanteisiin. Comaroffin mukaan kaupungeissa syntyvä vieraantumisen kokemus on se tekijä, joka johti Etelä-Afrikassa siionististen kirkkojen menestykseen – niiden kykyyn eheyttää, parantaa ja sosiaalisesti uudelleensijoittaa paikaltaan sysätyt henkilöt. Dar es

⁷⁸ Yksi haaste näille yhteisöille on se, kuinka ne saavat houkutelua naisia jäsenikseen. Esimerkiksi lauantaisin vietettävässä nyabinghien gathering-rituaalissa, johon sain luvan osallistua kahteen kertaan, oli molemmilla kerroilla paikalla 30 nuorta miestä, mutta vain kaksi naista (joita rastat kutsuvat termillä *Queen*). Yhteisön jäsenet kertoivat minulle toistamiseen, kuinka Tansanian rastoilla on suuria ongelmia saada paikallisia naisia mukaan toimintaan. "Heitä kiinnostaa vain elämä Babylonissa", minulle kerrrottiin.

Salaamissa katunuorten ja uskonnollisten rastafariyhteisöjen välillä on kiistaton yhteys, mutta siitä huolimatta voidaan sanoa, etteivät nämä ryhmät ole vielä täysin löytäneet toisiaan. Yksi syy voi olla siinä, että uskonnollisessa rastafarissa "todellinen rasta" nähdään ennemminkin maaseutua asuttavana maanviljelijänä, joka viljelee itse ravintonsa ja lääkitsee itsensä omavaraisesti, kun taas Dar es Salaamin urbaaneille katurastoille kaupunkiympäristö näyttäytyy ainoana kuviteltavissa olevana elinympäristönä. Rastafarin painottaman omavaraisen maanviljelyn vastaisesti katurastat haluavat turvata toimeentulonsa ja elämänmuotonsa 'kulttuurin' ja populaarin taiteen, sekä kaupunkiympäristön mahdollistaman epävirallisen talouden turvin. Viehkeydestään huolimatta Arushasta löytämäni Antikinyume parantamisoppeineen on varsin esoteerinen ideologis-uskonnollinen yhteisö, jonka oppeihin katurastojen voi olla vaikea omistautua kokonaisvaltaisesti. Vaikka katujen yhteisöllisyyden tuottaminen perustuu rastavaikutteiseen symboliikkaan, katunuorten päämäärät – selviytyminen kaupunkiympäristössä, sosiaalinen ja taloudellinen nousu – eivät ole yhdenmukaisia syvemmin uskonnollisesti motivoituneiden rastojen päämäärien kanssa.

Kaikesta huolimatta näen yhtäläisyyksiä Antikinyumen rastafarioppien, Comaroffin esittämien Etelä-Afrikan siionististen kirkkojen rituaalisen toiminnan ja Dar es Salaamin kaduilla elävien katurastojen kulttuurisen toiminnan logiikassa. On kiistatonta, että katunuorten kokemusmaailmaan kuuluu vieraantuneisuus ympäröivästä yhteiskunnasta, *Babylonista*. Marginalisoitumisen ja eriytymisen kokemuksiin he vastaavat konstruoimalla konkreettisen ja tiivin yhteisön, katujen kommunitaksen, jonka tuottamisessa nimenomaan rastaideoilla on keskeinen rooli. Edelleen ajatukset parantamisesta ja sosiaalisen persoonan eheyttämisestä ovat mukana katurastojen elämänmuodossa, erityisen selvästi *dawan* käyttöön liittyvissä tavoissa ja uskomuksissa. Verratessaan jamaikalaista rastafariliikettä eteläafrikkalaiseen siionismiin Comaroff korostaa, kuinka rastafarit ottivat provokatiivisesti haltuunsa hallitsevan kulttuurin keskeiset symbolit ja muuntelivat niitä tietoisesti. Samanlainen kulttuurinen *bricolage* (tosin ehkä vähemmän tietoinen) koskee myös eteläafrikkalaisen siionismin rituaalista toimintaa. Myös Dar es Salaamin katujen kulttuurinen rasta-*bricolage* johtaa toimintaan, jossa yhteiskunnallisesti marginaalinen ryhmä ottaa haltuunsa ympäröivän kulttuurin avainsymbolit, muuntelee ja työstää niitä, jolloin hegemoninen kulttuuri haastetaan neuvotteluun kulttuurisista identiteeteistä. Pro graduni viimeisessä, kokoavassa luvussa palaan vielä takaisin Dar es Salaamin kaduille

tarkastellakseni, millaisin keinoin tämä symboliselle tasolle kohoava kulttuurinen kamppailu käytännössä toteutuu.

7 "RASTA-NYERERE"

7.1 Menneisyyden ihmiset

Tapasin kenttätöajaksi assistentiksi palkaamani Ras Jomon noin viikko saapumiseni jälkeen Samora Avenuen maskanilla. Jomo kertoi silloin kuulleensa, että olen kiinnostunut Tansanian rastoista ja kaupitteli siksi minulle kädessään olevaa vihkosta ”Reggae, rasta and Dancehall Culture”. Kiinnostuin, koska vihkosen oli kirjoittanut tansanialainen rasta, DJ ja East Africa FM:n radiotoimittaja Gotta Irie. Se oli siis paikallisesti tuotettua materiaalia reggaesta ja rastafarista, vaikkakin kirjoitettu englanniksi. Jomo kertoi, että hänellä on kotonaan lisää ”rastamateriaalia”, jota voisin tulla milloin tahansa katselemaan. Seuraavana päivänä otimme bussin kohti *Uswahilinia*, lentokentän läheisyydessä sijaitsevaa Kiwalanin kaupunginosaa, jossa Jomon koti sijaitsee. Kävelimme pitkään betonirakennuksien väliin jääviä kapeita ja sokkeloisia käytäviä. ”*Maximum rispekti!*”, ”*Jah guide!*”, ”*Amani na upendo!*”, Jomo tervehti naapureitaan ja tuttujaan. Matkan varrella näin muutamia pieniä lapsia, jolla oli pitkät dreadlockit. He olivat lapsia lähistöllä sijaitsevasta rastayhteisöstä, jossa myöhemmin vierailun *gathering*-seremoniassa.

Kun Jomo kantoi lupaamansa rastamateriaalin pöydälle, yllätyin, koska en nähnyt mitään Bob Marleyhin tai globaalien rastapopulaarikulttuuriin viittaavaa. Sen sijaan sain eteeni tansanialaisen Michael Musson vuonna 1968 kirjoittaman kirjan *Mukwara na kabila yake*⁷⁹. Kirja kertoo *hehe*-heimon historiasta. Jomo esitteli minulle kirjaa selaillessa, kuinka hänen isänsä heimo, *wahehe*, eli ennen vanhaan pienissä omavaraisissa yhteisöissä. He antoivat hiustensa kasvaa pitkiksi ja olivat kuuluisia veistotaiteestaan – 'kulttuurista'. *Wahehe*lla oli myös rooli saksalaista hallintoa vastaan 1900-luvun alussa käydyssä *maji maji* -kapinassa⁸⁰; he siis vastustivat *Babylonia*. Jomon esitellessä *hehe*-heimon historiaa näytti selvältä, että

⁷⁹ ”Mukwara ja hänen heimonsa”.

⁸⁰ *Maji maji* oli milleniaarinen liike, joka yhdisti useat tansanialaiset heimot kapinaan siirtomaahallintoa vastaan. Liikkeen käynnisti profeetta Kinjikitile Ngwale, joka voiteli kapinalliset vedellä, jonka tuli suojella kapinallisia saksalaisten luoteja vastaan. (Ks. esim. Mapunda 1969).

hän näki esi-isiensä omavaraisten yhteisöjen elämänmuodossa selkeitä yhtäläisyyksiä sen elämänmuodon kanssa, jota hän itse eli päivittäin maskanilla ystäviensä kanssa. Jomon sanoja lainaten, kirja tarjosi ”konkreettisia esimerkkejä siitä, että syvällä historiassa *wahehe* olivat rastoja”.⁸¹

Kun myöhemmin haastattelin kaduilla työskenteleviä rastoja, kuulin samanlaiset tulkinnat uudelleen ja uudelleen. Makonde-veistotaidetta kadunkulmassa valmistava Ras Imo kertoi minulle rastojen olevan ”menneisyyden ihmisiä”, *watu wa zamani*.⁸² Rastat kantavat ”menneisyyden ihmisten henkeä” tai ”uskoa”, *imani ya watu wa zamani*. Keskustelujen edetessä katujen rastat pyrkivät vakuuttamaan minut siitä, että rasta on jotakin, joka ennen vanhaan, *zamani*, oli löydettävissä Tansaniasta. Myöhemmin Jomo kirjoitti minulle omasta tahdostaan lyhyen esseen otsikolla ”Rasta in Tansania-Zion”, jossa hän lyhyesti selvitti rastan historiaa Tansaniassa:

Rastakulttuuri nousi Tansaniassa 1980-luvulla, kun sanoma Bob Marleysta levisi heti Zimbabween itsenäisyysjuhlan jälkeen. Tansaniassa vanhimmat kuten Jah Kimbuteh – reggaesotilas ja muusikko Roots and Culturessa – oli yksi niistä, jotka käynnistivät rastafariliikkeen. Siihen aikaan rastat keskittyivät Etelä-Afrikan vapaustaistelun, Nelson Mandelan ja ANC:n tukemiseen. Rastaliittoutuma levisi räjähdysmäisesti ja sen hedelmänä kasvoi monia rastaperheitä, kuten *Umoja Famili*, *Kwanza Unity* ja hiphop-perhe *Hardblasterz*.

Konkreettisista todisteista johtuen uskomme, että rastafarikulttuuri ja traditio syntyivät alun perin Afrikassa. Kilimanjaro on Siionin vuori ja ainutlaatuiset luonnonpuistomme kuten Ngorongoron kraateri ovat todiste alkuperäisestä paratiisista, jossa ensimmäiset ihmiset elivät. Mysteeriset luonnonilmiömme, kuten Kilimanjaro ja Bismarckin kivi Mwanzassa ovat paikkoja, joissa myös Haile Selassie I vieraili.

Tansanian heimot, kuten *nyamwezi* ja *sukuma*, kantavat rastaperintöä. Vielä tänä päivänä he pitävät yhtä, tekevät yhdessä taidetta, opettavat ja neuvovat ihmisille miten elää hyvää elämää. Me rastat uskomme yhteisöllisyyteen, omaehtoisuuteen, toisten ihmisten arvostamiseen ja eettisyyteen. Rauha, rakkaus ja positiivisuus ovat viestimme maailmanlaajuisesti. Me Tansanian rastat kiitämme Jamaikan paluumuuttajia, jotka ovat palanneet Siioniin herättämään rastaperinnön ja rakentamaan rauhaa Afrikan maiden välille.

Opin kenttätöni aikana ymmärtämään, että rastafilosofia ja usein juuri reggae-musiikin kautta välittyneet käsitykset Afrikasta ja afrikkalaisuudesta ovat sitä materiaalia, jolla nuoret työstävät omaa kulttuurista identiteettiään ja tuottavat käsityksiä traditiosta ja menneisyydestä. Menneisyys ajatellaan sen kautta. Kyse ei ole pelkästään populaarikulttuurista sanan pinnallisessa merkityksessä, vaan laajemmista rastafilosofian

⁸¹ *Zamani wahehe walikuwa rasta.*

⁸² Olin tietysti hyvin tietoinen jamaikalaisen reggae-tähden, Peter Toshin kappaleesta *Mystic man*, jonka kertosäe kuuluu: ”I’m a man of the past, and I’m livin’ the present and I’m walking to the future” – ja tietoinen tästä oli varmasti myös korvalappustereilla kadun kulmassa reggaeta kuunteleva Ras Imo.

sisältämistä myyttisistä aineksista, jotka katurastojen maailmankuvassa paikantuvat Tansaniaan niin maantieteellisesti kuin historiallisestikin, ja jotka saavat muotonsa ja tulevat julkisiksi nimenomaan populaarikulttuurin tuotoksina. Rastaväritteiset käsitykset menneisyydestä – rastafilosofian ja afrikkalaisen tradition samaistaminen – ovat jotakin, jonka otan työssäni vakavasti. Tulkitsen näitä menneisyyden tulkintoja Vansinan (1985) lanseeraamalla historiologian käsitteellä, josta Johannes Fabianin (1998) on johtanut termin populaari historiologia. Populaarilla historiologialla tarkoitetaan ennen kaikkea menneisyyttä koskevaa ajattelua, ”ajatuksia menneisyydestä”, joka konkretisoituu esimerkiksi suullisissa tarinoissa, erilaisissa performansseissa ja visuaalisissa kuvissa (Fabian 1998: 88, 116). Populaari historiologia tarkoittaa ennen kaikkea ihmisen luovan toiminnan myötä ilmaistuja käsityksiä menneisyydestä, erotuksena valistuksen jälkeen länsimaissa kehittyneelle historiatieteelle (mt: 116). Populaarin historiologian tuottaminen on samalla jotakin, jossa ”virallinen historia” tai ”virallinen totuus” haastetaan, asetetaan usein jopa kritiikin alle (mt: 123-124).

Maskanilla käytyjen keskustelujen edetessä näytti selvältä, että ajatukset rastasta suuntasivat nuorten ajatuksia kohti utooppista menneisyyttä ja sen kuvittelua. Näytti siltä, että rastaideat tarjosivat keinon ajatella yhteistä alkuperää, tavan ”keksiä” kulttuuri uudestaan. Kun keskustelin aiheesta tansanialaisen reggae-muusikon, ”Tansanian ensimmäisenä rastaan”, Jah Kimbutehin kanssa, hän ei ihmetellyt asiaa lainkaan. Kimbuteh kertoi itsekin innostuneensa reggaesta alun perin juuri siksi, koska ymmärsi reggaen kertovan ”hänestä itsestään afrikkalaisena, ihmisenä, joka kaipaa vapautta”. Kimbutehille oli selvää, ettei rasta ole ”ulkoapäin Afrikkaan tuotua”, vaan jotakin vahvasti afrikkalaista ja jopa nimenomaan itäafrikkalaista. Kimbuteh, jonka voi tavata usein Dar es Salaamin kaduilla keskustelemassa katunuorten⁸³ kanssa, puhui minulle pitkään siitä, kuinka ”rastakulttuuri oli alun perin itäafrikkalainen kulttuuri”.

⁸³ Kimbuteh korosti minulle sitä, ettei rastafari ole Tansaniassa ”nuorisokulttuuria” vaan ”vanhimmilta” perittyä tietoutta. ”Vanhimmilla” hän viittasi niihin itsensä kaltaisiin tansanialaisiin, jotka ovat jo 1970-luvun panafrikkalaisista vuosista lähtien kiinnittyneet osaksi globaalia rastafariliikettä. Kimbutehia voi pitää vaikutusvaltaisena tansanialaisena julkisuuden henkilönä. Hän työskentelee radiotoimittajana ja hänet voi nähdä usein esiintymässä paikallisessa televisiossa. Kimbuteh korosti sitä, että hänellä on läheiset yhteydet Tansanian poliittiseen johtoon, josta osaa hän kutsui termillä ”cleanface rasta” – rasta ilman ulkoisia tunnusmerkkejä.

”Rastakulttuurin historia sai minut alun perin omaksumaan rastauskon. Kun menet syvälle historiaan, tulet huomaamaan ja ymmärtämään⁸⁴, että rasta oli alun perin itäafrikkalainen kulttuuri. Rastakulttuurin juuret johtavat nyabinghi-kulttuuriin. Alun perin nyabinghilla tarkoitettiin Viktoria-järveä. Nyabinghi merkitsee ykseyttä, *umoja*. Meillä Tansaniassa on edelleen kulttuureja, kuten *sukuma* ja *matumbi*, jotka kantavat rastaperintöä. Rasta siis oli, on ja tulee aina olemaan Afrikassa.

On väärinkäsitys, että rasta olisi tuotu Afrikkaan ulkoapäin. Veljemme ja vanhimmat Jamaikalla käänsivät katseensa Afrikkaan saadakseen inspiraation, katsoen taakseen historiaan ja kulttuuriin. Mutta *Babylon*, eli valkoiset miehet, he kielsivät *I and I*:ta tuntemasta itseään, sillä jos *I and I* tietää kuka *I and I* on, *I and I*:sta tulee liian ylpeä --- Rasta ei syntynyt Jamaikalla, vaan sitä säilytettiin siellä sillä aikaa, kun kolonialismi toi Babylonin Afrikkaan. Tiedäthän: orjakauppaa, riistoa, niin sanottua lähestystyötä ja muuta aivopesua. Me rastat haluamme elvyttää afrikkalaisen kulttuurin, jotta afrikkalaiset tietäisivät keitä he ovat. Haluamme paljastaa sen, joka peitettiin kolonialismin aikana.”⁸⁵

Kimbutehin mukaan Viktoria-järven alue oli nyabinghi-kulttuurin, ”ykseys”-kulttuurin, syntyalue. Tällä käsityksellä voi olla tekemistä sen kanssa, että 1900-luvun alussa nimenomaan Ugandassa syntyi kolonialismin vastainen liike, nyabinghi-nimellä tunnettu henkiossessiokultti (ks. Hopkins 1970), josta huhut levisivät aikoinaan myös Jamaikalle. Monet haastattelemani rastat puolustivat rastakulttuurin yhteyttä Itä-Afrikkaan ottamalla keskusteluissa esille Keniassa toimineen, brittien siirtomaavaltaa vastustaneen maumau-liikkeen, joka toden totta inspiroi Jamaikan rastafariliikettä 1950-luvulla (ks. luku 6.1.2). Heille oli selvää, ettei rastafari syntynyt Jamaikalla vaan rastassa on kyse yleisestä afrikkalaisuudesta, ”mustan miehen luonnosta”.

Keskeisin rastojen korostama maantieteellinen paikka Tansaniassa on Kilimanjaro, johon liitetään niin tansanialaisten kuin paluumuuttajarastojenkin kertomuksissa myyttisiä piirteitä. Jamaikalaiset rastat kertoivat minulle, että kuningatar Sheba sekä hänen poikansa Menelik I (jonka jälkeläinen Haile Selassien uskotaan suorassa polvessa olevan) haudattiin aikoinaan (n. 900 e.a.a.) juuri Kilimanjarolle. Myös Haile Selassien kerrottiin tehneen pyhiinvaellusmatkoja vuorelle ja nähneen siellä eskatologisia näkyjä (joiden sisällöstä en saanut tarkempaa tietoa). Monet rastat ottivat esille Kilimanjaron alueen mystisen luonteen: Sen maaperä on ainutlaatuista ja siellä kasvaneet hedelmät maistuvat erityisen hyvälle. Kilimanjaron ja sen naapurivuoren, Merun, ympäristössä kasvatetut yrtit ovat erityisen käyttökelpoisia rastojen parantamistekniikoissa. Kilimanjarolla elävien vanhusten kerrotaan kykenevän keskustelemaan eläinten, erityisesti leijonien, kanssa. Nämä kaikki tarinat kuningatar Shebaa myöten tulivat esille myös maskanin katurastojen kanssa käydyissä

⁸⁴ *Overstand*.

⁸⁵ Kimbuteh, 8.10.2003.

keskusteluissa. Edelleen monimuotoisesta luonnostaan tunnettu Ngorongoron kraaterialue Pohjois-Tansaniassa tunnetaan rastojen keskuudessa paikkana, jonne Noan arkin arvellaan karahtaneen vedenpaisumuksen jälkeen.

”Itä-Afrikka on osa raamatullista maailmaa”, Jah Kimbuteh kertoi ja kiteytti tietoisesti provokatiivisesti monien jakamat, rastafilosofian värittämät nationalistiset tuntemuksensa:

”...*I-man* on siitä hyvin ylpeä. Ennen kuin Britit rakensivat Suezin kanavan, meillä oli tapana kulkea täältä kävellen Jerusalemiin. Tuntuu hyvältä, kun voin tansanialaisena identifioitua alkuperäisyyteen ja siviilisaation syntyyn. Asia on niin, että Afrikan osalta puolet tarinasta on jäänyt kertomatta. Mutta kun itse tiedän totuuden, miksi en identifioituisi siihen? Miksi identifioisin itseni sellaiseen, jota eurooppalaiset yrittävät minulle tyrkyttää? Rasta on minulle oikea asia seurata, koska se identifioi itsensä minuun.”⁸⁶

Vaikka maskanilla kaikkien kiinnostus näitä rastaväritteisiä menneisyyden tulkintoja ja niistä kumpuavia nationalistisia tunteita kohtaan ei ollutkaan tasaisen korkea, yksimielisyys vallitsi siitä, että rastassa on kyse nimenomaan afrikkalaisesta traditiosta. Toisin kuin muut uskonnot tai lukemattomat Afrikassa syntyvät uudet kristilliset kirkot, raston sanottiin ”kunnioittavan afrikkalaista traditiota”. Esimerkiksi Ras Mshega, jonka perhe kuuluu Seitsemännen päivän Adventistikirkkoon, kertoi koulutuksen ja rahan vaikuttavan siihen, millaiseen asemaan kristillisten kirkkojen sisällä pääsee: ”*Babylon* on levinnyt kirkon sisälle”. Ras Mshega painotti sitä, että esimerkiksi Adventistikirkon päämaja sijaitsee Amerikassa, josta kirkko on tuotu Afrikkaan. Rastojen temppeli sen sijaan sijaitsee jokaisen ihmisen sydämessä, eikä rastayhteisöjen sisällä ole hierarkiaa: *Watu wote wana haki sawa* – jokaisella ihmisellä on samat oikeudet.

Käsityksiä rastafarista afrikkalaista traditiota kunnioittavana uskontona voisi olla mielenkiintoista verrata esimerkiksi ympäri Afrikkaa nopeasti kasvavaan helluntalaisuuteen, jota on tutkittu viime aikoina runsaasti antropologisessa Afrikan-tutkimuksessa. Meyerin (1993) mukaan kääntyminen helluntalaiseksi ja siitä seuraava ”uudestisyntyminen” merkitsevät ”täydellisen välirikon tekemistä menneisyyteen”. ”Uudestisyntyminen” merkitsee moderni-diskurssin mukaista muutosta ”traditionaalista” ”moderniksi” niin sosiaalisessa, taloudellisessa kuin poliittisessäkin mielessä (mt: 183). Ghanassa helluntailiikettä tutkinut Meyer toteaa, että käännynnäisten uudestisyntymistä

⁸⁶ Kimbuteh, 8.10.2003.

korostavat kirkot kiinnostavat Afrikassa erityisesti niitä ihmisiä, jotka ovat etenemässä sosioekonomisesti ylöspäin tai jotka muutoin etsivät taloudellista vaurautta ja itsenäisyyttä. Helluntaiseurakuntaan kääntyneet ihmiset haluavat vapauttaa itsensä sosiaalisesti ja taloudellisesti laajentumaperheistään, jotta taloudellista/poliittista/sosiaalista menestystä ei tarvitsisi jakaa oman sukulaisuusverkoston kesken. Helluntaikirkot tarjoavat siis uuden individualistisen etiikan, joka sopii hyvin yhteen kirkon piiriin pyrkivien ihmisten tavoitteiden kanssa: he haluavat saavuttaa valtaa ja vaurautta iästään ja alkuperästään huolimatta ja pitää sen itsellään. (mt: 185-186.)

On totta, että myös rasta kiinnostaa erityisesti kaupunkien nuoria, jotka pyrkivät statusrakenteellisesti ylöspäin. Taloudellista vaurautta ja arvostusta yhteiskunnassa rastaksi ryhtyminen ei kuitenkaan tuo. Päinvastoin, rastoja pidetään Tansaniassa yleisesti outoina lintuina, jonka vuoksi he ovat jatkuvasti erilaisten väärinymmärrysten ja ennakkoluulojen kohteena. Vaikka rastat itse korostavat oman elämäntapansa autenttista afrikkalaisuutta ja jatkumoa suhteessa menneisyyteen, rastauskoon kiinnittyminen voi nykypäivän Tansaniassa rikkoa välit perheeseen ja sukulaisiin. Esimerkiksi Antikinuymen oppien kaltaiset ruokavaliotabut, hiusten kasvattaminen dreadlockeiksi tai alkoholista ja lihasta kieltäytyminen ovat tekijöitä, joiden moni kertoi hankaloittavan suhteitaan sukulaisiinsa (kun taas katutason yhteisöllisyydessä rastaideat ja -käytännöt nimenomaan toimivat solidaarisuuden rakennusaineina). Korostan kuitenkin, ettei rastafarissa kehoiteta tekemään minkäänlaista välirikkoa menneisyyden kanssa, niin kuin uudestisyntymistä korostavissa kristillisissä liikkeissä tapahtuu. Kun katurastat puhuivat afrikkalaisesta kulttuurista ja sen suhteesta rastakulttuuriin, he tarkoittivat ihmisten välistä konkreettista yhteyttä, jonka he uskoivat aikaisemmin olleen afrikkalaista kulttuurista todellisuutta. Ras Mshegan mukaan rasta perustuu afrikkalaiseen menneisyyteen, koska "vanhoihin afrikkalaisiin tapoihin kuului, että ihmiset istuivat kasvot vastatusten ja sopivat asioista yhdessä":

”Juuri sitä oli vanha Afrika. Menneisyydessä elämä oli hyvää, koska ihmiset tekivät yhteistyötä. Rastana oleminen on jokapäiväistä taistelua sen puolesta, että nämä vanhat arvot säilyisivät. Nykyään ihmiset käyvät taisteluja elämässään, mutta tekevät sen yksin. Rastat taas ovat opettajia.⁸⁷ He rohkaisevat ihmisiä elämään yhteisöllisesti.”⁸⁸

⁸⁷ *Mwalimu*. Myös presidentti Nyereren arvonimi tansaniaalaisten keskuudessa oli *mwalimu*.

⁸⁸ Ras Mshega, 10.10.2003.

Juuri käsitys menneisyydestä harmonisena yhdessä olemisen tilana hallitsi rastojen ajatuksia. Sama teema tuli vastaan niin maskanin nuorten kuin rastafariyhteisöjen jäsenien kanssa käydyissä keskusteluissa: menneisyydessä vallitsi ykseys, *umoja*, nyt vallitsee hajaannus, *Babylon*, joka saa ihmiset ajattelemaan vain omaa etuaan. Niille, jotka ovat omaksuneet rastavaikutteisen ajattelun, rastafilosofia merkitsee tuon enemmän tai vähemmän utooppisen menneisyyden kulttuurin palauttamista tässä hetkessä. Rastana oleminen merkitsee utooppisen, ”afrikkalaisen”, holistisen yhteisön konstruointia ja sosiaalisen persoonan eheyttämistä vastareaktiona *Babylonissa* koetuille eriytymisen kokemuksille. Vielä kerran Jah Kimbutehia lainaten:

”Myös ennen vanhaan saattoi olla niin, että ihmiset kävivät keskenään sotia. Mutta tuli aika, jolloin he kokoontuivat yhteen, istuivat alas, pohdiskelivat erojaan ja pääsivät lopulta yhteisymmärrykseen. Sitä on kulttuuri, sitä on rastakulttuuri, sitä on afrikkalainen kulttuuri.”⁸⁹

7.2 Rastavaikutteinen kuvataide: tapaus Ras Swedi

Rastaväritteinen tapa tulkita menneisyys, ”keksiä traditio” ja haastaa virallinen totuus ovat toimintaa, jossa Dar es Salaamin katujen rasta-*bricolage* artikuloituu kaikkein voimallisimmin. Tämä populaari historiologia ei jäänyt pelkästään suullisten tarinoiden ja retoristen ilmaisujen tasolle. Maskanin katurastat ovat taiteilijoita ja taiteilijoiden käsissä monet ajatukset, tarinat ja myytit saavat myös käsinkosketeltavan muodon. Moyer (2003) esittelee väitöskirjassaan katutaiteilijan nimeltään Ras Swedi, joka vaikutti tämän kenttätyön aikana hotelli Sheratonin läheisyydessä sijaitsevalla maskanilla. Ras Swedi maalasi tuolloin niin sanottua turistitaidetta, joka käsittää lähinnä postikorttikuvista kopioituja lyijykynätöitä Tansanian luonnonmaisemista: valokuvantarkkoja piirroksia maasai-sotilaista paimentolaismaisemassa, leijonaperheestä savannilla tai norsulaumasta Kilimanjaron juurella. Tätä tyypillistä tansaniaalaista turistitaidetta myydään Dar es Salaamissa erityisesti Nyerere Cultural Centerissä,⁹⁰ presidentti Nyereren perustamassa kulttuurikeskuksessa, jonka tarkoituksena on tehdä tansaniaalaisia taiteilijoita tunnetuksi ja samalla edistää maan kansallista kulttuuria. Katutaiteilija Ras Swedin Nyerere Cultural Centeriin tuottama taide on tyyliltään ja aihepiiriltään täsmälleen samankaltaista

⁸⁹ Kimbuteh, 8.10.2003.

⁹⁰ Entinen *Nyumba ya sanaa*, ”taiteen talo”.

turistitaidetta kuin kymmenien muidenkin taiteilijoiden tuottama käden jälki. Moyer kuitenkin kertoo, kuinka hänet tunnetaan kaduilla ennen kaikkea töistään, joilla ei juuri ole tekemistä ”tansanialaisen kansallisen taiteen” kanssa, ainakaan sen ahtaassa merkityksessä – Ras Swedi on rastapyhimys Bob Marleyn ikonisia kasvoja tallentavan lyijykynätaiteen tunnustettu mestari.

Kun Ras Swedi piirsi meditatiivisesti Bob Marleyn kasvokuvia Sheratonin maskanilla, Moyer kuvailee, kuinka katunuoret saapuivat sankoin joukoin ihastelemaan tämän käden jälkeä (Moyer 2003: 111-115). Ras Swedi ei tietenkään ole ainoa Marley-genren edustaja. Jamaikalaista rastapyhimystä esittäviä maalauksia voi Dar es Salaamissa nähdä esimerkiksi katugraffiteissa ja lukuisissa tingatinga-tyylisissä töissä, joita katunuoret maalaavat ja myyvät maskaneillaan (KUVA 15). Kuitenkin juuri Ras Swedin käsissä syntyneitä pikkutarkkoja Marley-muotokuvia Dar es Salaamin katunuoret arvostavat yli kaiken. Törmäsin kenttätyöni aikana muutaman kerran Ras Swedin Bob Marley -aiheisiin piirustuksiin yksityisten henkilöiden asunnoissa ja jopa tansanialaista taidetta myyvissä gallerioissa.⁹¹ (KUVA 16.) Vaikka töiden sisältöä sinänsä – Marleyn vangitsevia kasvoja kuvattuina erilaisissa positioissa – voikin pitää mielikuvituksettomina, niiden valokuvantarkka jälki ja kyky tavoittaa eloisa kasvojen ilme tekivät minuun, samoin kuin Dar es Salaamin katunuoriin, voimakkaan vaikutuksen.

Ei aikaakaan, kun tapasin Samoran maskanilla myös itse taiteilijan. Ras Swedi osoittautui hiljaiseksi ja syrjäänvetäytyväksi, hieman poissaolevaksi, jatkuvasti jonnekin kauas katselevaksi ja vaikeasti lähestyttäväksi nuoreksi taiteilijaksi. Kun tarkkailin Ras Swediä työnsä touhussa, näytti siltä kuin hän olisi elänyt koko ajan siinä samassa pysäytyskuvan kaltaisessa hetkessä, jossa hänen töidensä Marley elää ottaessaan soinnun kitarastaan ja kohottaessaan katseensa laulaakseen lunastuksen päivästä. ”Voimakas rastausko”, ”vahva raston henki”, muut katunuoret kuvailivat taiteilijan olemusta. (KUVAT 17-18).

Kenttätyöni aikana Ras Swedi ei enää työskennellyt kaduilla eikä myöskään Nyerere Cultural Centerissä (johon hän Moyerin mukaan viittasi usein termillä *Babylon*) vaan

⁹¹ Nyerere Cultural Centerissä Marley-aiheisia töitä ei kuitenkaan näkynyt, olisihan rastafarihimymystä esittävän taiteen myyminen kansallista kulttuuria edustavana taiteena vaikeaa perustella.

kotonaan noin tunnin bussimatkan päässä kaupungin keskustasta. Hänen päivänsä kuluvat meditatiivisesti Bob Marleyn ja Haile Selassien, ”vapaustaistelijoiden”, kasvonpiirteitä tallentaessa. Näitä ikonin kaltaisia töitä taiteilija kertoi asettavansa myytäväksi vain harvoin. Ras Swedi kutsui taidettaan itsevarmasti ”kulttuuriseksi perinnöksi”, joka on parempi pitää itsellään, kuin vaihtaa rahaksi. Kun olin itse aikeissa ostaa yhden Marleyta esittävän suuren lyijykynätyön, Ras Swedi ilmoitti hinnaksi 10 000 dollaria. Se ei toisin sanoen ollut myytävänä. Suurin osa niistä töistä, jotka näin Dar es Salaamissa yksityiskokeelmissa, olivat Ras Swedin itsensä antamia lahjoja arvostamilleen henkilöille. Gallerioissa myytävien Marley-piirrosten hinta nousi 50 000 shillinkiin (noin 50 euroon). Se on hinta, joka on kaukana paikallisten katunuorten tavoittamattomissa.

Vieraillessani Ras Swedin kotona, en ihmetellyt lainkaan nähdessäni tunnetun jamaikalaisen kuvataiteilijan Ras Daniel Heartmanin lyijykynätöiden koristavan hänen huoneensa seiniä. Myös Heartmannin taide tunnetaan nimenomaan valokuvan tarkoista muotokuvista, joissa esiintyvien henkilöiden kasvonpiirteet ovat vangitsevan eläviä. Tansaniaan vuonna 1987 paluumuuttaneen Heartmannin töitä käytetään ympäri maailman rastafarikirkkojen uskonnollisena taiteena. Heartmann oli selvästi myös Ras Swedin suurin innoittaja, minkä Swedi minulle avoimesti myönsikin.

Vaikka Bob Marleyn ja Haile Selassien kasvonpiirteet olivat Ras Swedin suurin intohimo, huomasin, että myös hänen tekemässään ”tansanialaisessa kansallisessa taiteessa” oli jotakin omaleimaista. Päällisin puolin se muistutti täsmälleen lukemattomien muiden taiteilijoiden töitä; postikorttimaisia kuvia tansanialaisesta luonnonmaisemasta ja etnisestä rikkaudesta. Ras Swedin taiteeseen oli kuitenkin upotettu elementtejä, joiden avulla työn sisältöä hienovaraisesti muunneltiin. Lyijykynätyötä, joka esittää savannilla ylväänä seisovaa leijonaa, koristaa alareunassa teksti: ”Iron, like a Lion in Zion”, Bob Marleyn samannimisen kappaleen tekstejä mukailen. Panoramakuva Kilimanjarosta, keskeisimmästä Tansanian luonnonnähtävyydestä ja kansallisesta symbolista, sai alareunaansa tekstin: ”Jah Kingdom. Selassie I Jah” (KUVA 19). Tansanian keskeisimmät kansalliset symbolit⁹² asetettiin Ras Swedin taiteessa siis rohkeasti rastaväritteeseen

⁹² Leijona ja Kilimanjaro esiintyvät esimerkiksi tansanialaisissa seteleissä ja kolikoissa. Myös tansanialaisessa mainonnassa näitä symboleita käytetään runsaasti (KUVAT 20-21).

kontekstiin. Savannilla seisova leijona edusti Siionia asuttavaa rastaa, joka on saavuttanut sen vallan, arvokkuuden, pelottomuuden ja itsetunnon kautta syntyvän eheyden, jota leijona rastafareille symbolisoi (Murrel et. al. 1998: 115), Kilimanjaro-vuori esitettiin Siionin vuorena, jonka ympärillä avautuu Jahin valtakunta; globaalin rastamytologian alkuperäinen paratiisi ja Luvattu maa paikantuivat Ras Swedin taiteessa peittelemättömästi Tansaniaan.

7.3 Keisarin uudet vaatteet

Presidentti Nyerere, lempinimiltään *Mwalimu* (opettaja) tai *Baba ya Taifa* (kansakunnan isä) on vielä viisi vuotta kuolemansa jälkeen tansanialaisten erittäin korkealle arvostama, jatkuvasti jopa päivittäisissä keskusteluissa esille nouseva henkilöahamo. Nyereren hymyilevää kasvokuvaa on Tansaniassa käytännössä mahdotonta paeta, se tulee vastaan julkisissa tiloissa lähes kaikkialla: baareissa, kaupoissa, taidehalleissa, bussiasemilla, hotelleissa, uskonnollisten yhteisöjen seinillä, jopa kasinoiden peliautomaattisaleissa. En kenttätyömatkallani tavannut ainuttakaan tansanialaista, joka olisi suhtautunut Nyerereen kovinkaan kriittisesti, huolimatta tämän joistakin kovakouraisista otteista hallintonsa aikana. Niin nuoret, vanhat, keskiluokkaiset, maalaiset, kaupunkilaiset, köyhät kuin rikkaatkin kunnioittivat ja ihailivat edesmennyttä presidenttiään vilpittömästi. En epäile, etteikö tähän olisi aihetta. Joistakin virheistään huolimatta Nyerere on kiistämättä yksi Afrikan mantereen suurimmista valtiomiehistä ja intellektuelleista, joka ei uransa aikana eikä sen jälkeen pelännyt kertoa mielipiteitään isoimmillakaan kansainvälisillä areenoilla. Nyerere, toisin kuin moni muu afrikkalainen johtaja, vetäytyi vapaaehtoisesti virastaan sen jälkeen kun koki epäonnistuneensa tehtävässään. Nyereren isänmaallinen antaumus etnisesti kirjavan kansakunnan yhdistämisessä, pyrkimys rakentaa tasa-arvoinen ujamaayhteiskunta sekä voimakas panostus yleisen koulutusjärjestelmän kehittämiseen muistetaan edelleen kansan keskuudessa, joille Nyerere todella edustaa ”kansakunnan isää” ja ”opettajaa”.

Nyererestä vallitsee tansanialaisten keskuudessa siis laaja yksimielisyys – vai vallitseeko? Kenttätyöni aikana en aluksi oikein tiennyt miten suhtautua siihen, että maskanin nuoret halusivat esittää edesmenneen presidentti Nyereren rastana. Asia tuli maskanilla käytyjen

keskustelujen aikana esille tuon tuosta. ”Nyerere oli ehdottomasti rasta”, ”Hän oli puhdaskasvoinen rasta – ei kasvattanut poliittisista syistä dreadlockeja eikä partaa, mutta hänellä oli sydämessään rastan usko”, ”Nyerere hyväksyi rastahengen”, ”Tavattuuan Bob Marleyn, Nyerere ymmärsi lopullisesti rastan voiman”, kuulin kerta toisensa jälkeen kerrottavan. Kun kerroin Nyereren elämää ja poliittista toimintaa läheltä seuranneille henkilöille katunuorten pitävän Nyerereä rastana, heidän kasvoilleen levisi kauhistunut ilme: ”Nyerere oli harras katolilainen. Hän ei mitenkään voinut olla rasta!”. Maskanilla kerrotuissa tarinoissa oli kuitenkin kovin toisenlainen sävy: ”Ehdottomasti, Nyerere käytti *dawaa*. Tiesitkö, että hänen tyttärensä meni naimisiin jamaikalaisen rastafarin kanssa?”.

Kysymys siitä, oliko Nyerere rasta vai ei, voidaan jättää tässä yhteydessä ratkaisematta. Julkisesti asian esittäminen Tansaniassa voi olla provokatiivista, mutta joka tapauksessa maskanin nuorille, joille rasta merkitsee ennen kaikkea arvostettua ja moraalisesti oikeamielistä, kuitenkin tasa-arvoiseksi koettua ihmistä, Nyerere selvästikin edustaa rastan ihannetta. On muistettava, että Nyerere oli itsenäisyystaistelujen ajan panafrikanisti, joka suhtautui suopeasti diasporassa elävien afrikkalaisten paluumuuttoon ja jonka katunuoret tuntevat valokuvista, jossa Nyerere poseeraa Haile Selassien kanssa tai kättelee jamaikalaisia rastafareja. Myös Tansaniassa tapaamani jamaikalaiset kertoivat arvostavansa Nyereren korkealle, eikä tämä ole ihme, järjestihän Nyerere heille paluumuuttomahdollisuuden Tansaniaan. ”*Mwalimu*”, minulle kerrottiin, ”hyväksyi Selassien ja Selassie hänet. *Mwalimu* on profeetta, jonka kirjoituksia luetaan vielä satojen vuosien kuluttua.”

Vaikka en aluksi ymmärtänyt, mistä ”Rasta-Nyereressä” on kyse, oivalsin asian myöhemmin kaikessa selkeydessään; Nyerere, jonka kasvot tulevat Tansaniassa vastaan jokaisessa kadun kulmassa, joka edustaa kaikille tansanialaisille oikeudenmukaisen ja arvostetun vanhan miehen ihannetta ja jonka tunteisiin vetoavia ja yhteisöllisyyttä korostavia puheita Tansanian kansallinen radiokanava lähettää edelleen joka ikinen ilta (aivan kuin *Mwalimu* olisi edelleen täysissä hengen ja ruumiin voimissa), on Tansanian voimallisin ja kiistelemättömin kansallisen yhtenäisyyden symboli, kansakunnan isä sanan syvässä merkityksessä. Näin ollen ”Rasta-Nyerere” kertoo ehkä peittelemättömminkin siitä, miten kulttuurinen rasta-*bricolage* Dar es Salaamin kaduilla toimii; sanalla sanoen se ottaa kulttuurin keskeisimmän symbolin haltuunsa, muuntelee sitä ja haastaa hegemonisen

auktoriteetin neuvotteluun symbolin merkityksestä. Rasta-*bricolage* ottaa samanaikaisesti vastaan ulkopuolelta tulleita vaikutteita, jolla se rekonstruoi vanhaa; esittää eriäviä mielipiteitä ja uusintaa kulttuurisia konventioita; palaa menneeseen mutta synnyttää uusia innovaatioita.

8 JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Nifikiri upya tatizo la ajira kwa vijana Nifikiri kwa makini tatizo la ajira kwa vijana	Mietin, miten vaikeaa nuorten on löytää töitä tänä päivänä Mietin kuumeisesti, miten vaikeaa nuorten on löytää töitä
Kwa ni sasa limekuwa la muda mrefu na pia limezua kasheshe kwenye jamii yetu	Nyt tätä on vain jatkunut jo liian pitkään Se on nostanut pintaan sekasorron, joka yhteiskunnassamme vallitsee
Wamachinga, wamachinga, huangaika mitaani wamachinga, polisi na wamachinga hupambana vitani	Wamachinga, wamachinga Elävät kaduilla ongelmien keskellä Wamachinga, poliisit ja wamachinga Ottavat yhteen sodassa
Wamachinga, wamachinga huangaika mitaani Wamachinga, wamachinga Hukimbizana na vyombo vya dola	Wamachinga, wamachinga Elävät kaduilla ongelmien keskellä Wamachinga, wamachinga Joutuvat pakoilemaan vallanpitäjien edustajia

Justin Kalikawe: Wamachinga

Vain muutaman päivä ennen kenttätyöni päättymistä olin varhain aamulla matkalla kohti Samoran maskania. Heti kaupunkiin saapuessani havaitsin, että kaduilla oli sinä päivänä epätavallisen hiljaista. Ne *wamachingat*, jotka olivat saapuneet katujen reunoille omille paikoilleen, olivat levittäneet vain pienen osan tavaroistaan myyntipöydille. Ostin päivän lehden ja löysin Daily Newsistä uutisen, joka selitti hiljentyneet kadut: Kaupunginpoliisi oli edellisenä päivänä hyökännyt Nyerere Roadin varrella sijaitsevalle maskanille. Poliisit olivat takavarikoineet katunuorten myyntituotteet, jonka jälkeen tilanne pääsi kärjistymään. Yli 50 vihaisen katunuoren joukko otti oikeuden omiin käsiinsä ja kivitti yhden poliiseista kuoliaaksi. Sen jälkeen *wamachingat* veivät kuolleelta poliisilta haulikon ja löivät sen palasiksi katuun. Tapauksen johdosto kourallinen katunuoria oli pidetettynä.⁹³

Samoran maskanilla oltiin tapahtumien vuoksi levottomia. Pelättiin, että olisi vain ajan kysymys, kun poliisi näyttäisi voimansa ja tekisi vastahyökkäyksen. Kaikki tiesivät, että jos

⁹³ Daily News 5.12.2003.

poliisin ja *wamachingan* välille syttyisi täysimittainen sota, taistelun voittajasta ja häviäjistä ei olisi epäselvyyksiä.

Näissä levottomissa tunnelmissa kiteytyy se kireä yhteiskunnallinen ilmapiiri, jonka keskellä katujen *kommunitas* Dar es Salaamin kaduilla tuotetaan. Olen pro gradussani kuvannut tätä tilannetta ottamalla aluksi huomioon Afrikan kaupungistumisen laajat yhteiskunnalliset skenaariot, ”nuorisopullistuman” ja ”ylikaupungistumisen” olosuhteet. Olen kuvannut Dar es Salaamin segregatiota, luokkarakenteen terävöitymistä ja nuorten miesten tarvetta löytää oma paikkansa, vakaa yhteiskunnallinen status ja taloudellinen itsenäisyys tansanialaisessa yhteiskunnassa. Olen esittänyt etnografisen kuvauksen yhden kadunkulman kohtaupaikan, maskanin, elämästä. Kuvasin maskanin liiketoimintaa, katunuorten organisoitumisen tapoja ja päivittäisiä aktiviteetteja Dar es Salaamin katutilassa. *Wamachingan* päivittäiset konfliktit kaupunginpoliisin kanssa saivat minut kiinnostumaan siitä, miten rauhan, tasapainon ja keskinäisen luottamuksen ilmapiiri katunuorten kesken kulttuurisesti tuotetaan. Huomioin perinteiset sukulaisuuden mallit, jotka mahdollistavat katujen yhteisöllisyyden ajattelemisen eräänlaisen perheen idean kautta. Edelleen järjestäytyminen ikäluokkien mukaan vaikutti varteenotettavalta ja perinteisen antropologisen tutkimuksen näkökulmasta mielekkäältä mallilta kollektiivisten velvoitteiden tuottamiselle myös urbaanissa ympäristössä.

Dar es Salaamin kaltainen kaupunki elää tänä päivänä kuitenkin keskellä kulttuurista globalisaatiota. Globaalin ja lokaalin välisessä dynamiikassa kehittyvät olosuhteita, joissa erilaiset traditiot sekoittuvat synnyttäen uusia ja innovatiivisia lopputuloksia. Juuri tätä kompleksista prosessia selventääkseni pureuduin rastavaikutteiseen ajatteluun, symboliseen toimintaan ja sosiaalisiin käytäntöihin, jotka ovat näkyvästi esillä katunuorten keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Rastavaikutteisen ajattelun seuraaminen johdatti minut laajempiin historiallisiin tapahtumakenttiin, jotka ilmentävät pitkään jatkunutta kulttuurista vuorovaikutusta Afrikan ja Atlantin takaisen diasporan välillä. Esitin, kuinka ujamaa-Tansania houkutteli panafrikkalaisen liikkeen aktivisteja maahan, josta johtuen Tansaniasta muodostui yksi jamaikalaisen rastafariliikkeen paluumuuttokohteista. Kerroin, kuinka alueella on tärkeä rooli rastafarien mytologioissa. Paluumuuttajien vaikutuksesta maahan on syntynyt varsin tukeva ja omaleimainen rastafariliikkeen muoto.

Huomioin myös, kuinka Dar es Salaamin katunuorten konkreettisen yhteiselon tuottamassa utooppisessa yhteisössä, katujen kommunitaksessa, on nähtävissä samanlaista kulttuurista logiikkaa kuin Jamaikan rastafariliikkeen tai Etelä-African Tshidien siionismin muotoutumisessa. Kaupunkiympäristössä tapahtuvalla vieraantumisella ja luokkarakenteiden terävöitymisellä on epäilemättä systemaattinen yhteys siihen, mitä Dar es Salaamin kaduilla kulttuurisesti tapahtuu. Katunuoret vastaavat siihen tuottamalla konkreettisen ja kokemuksellisen yhteisön, jonka voi Tshidien siionismin tavoin sanoa jopa eheyttävän yhteiskunnallisen eriytymiskehityksen keskelle pakotetun sosiaalisen persoonan. Tämä yhteisö glorifioi sosiaalisen tasa-arvoisuuden ja perustelee sitä yhteisesti kuvitellulla utooppisella menneisyydellä. Niin muodoiltaan kuin sisällöltään katujen yhteisöllisyys voidaan nähdä Victor Turnerin (1969, 1974) esittämän kommunitaksen kaltaisena sosiaalisuutena. Siihen liittyy voimakas yhdessäolon, yhteenkuuluvuuden ja tasa-arvoisuuden korostaminen, jonka määrittämässä olosuhteissa tuotetaan, uusinnetaan ja muunnellaan kulttuurin keskeisiä myyttejä, symboleja, taidetta ja uskonnollisia maailmankuvia.

Etelä-Afrikan tshidien siionismi ja jamaikalainen rastafari ovat osoituksia siitä, kuinka erimielisyyden ilmaukset ja pyrkimykset tuottaa kulttuurisia innovaatioita liittyvät usein tilanteisiin, jossa on käynnissä voimakas rakenteellinen kahtiajako tai vanhojen hierarkiarakenteiden terävöityminen (ks. Comaroff 1985: 253). Nopeasti kaupungistuvassa, ujamaa-sosialismin jälkeen taloutensa vapauttaneessa Tansaniassa, on käynnissä juuri tällainen kehitys. Yhteiskunnallinen eriytyminen näkyy toisaalta taloudellisen epätasa-arvoisuuden kasvuna, toisaalta kasvavana juopana sukupolvien välillä. Siinä missä jamaikalaiselle rastafariliikkeelle *Babylon* merkitsi valkoisten ylläpitämää epätasa-arvoista järjestelmää, Dar es Salaamin katunuorille se ilmenee yhteiskunnan eriyttävänä voimana ja eriarvoisuuden kasvuna, jonka he saavat tuntea fyysisesti omissa nahoissaan. Vaikuttaa siltä, ettei tämän päivän tansanialaisilla nuorilla ole edellisen sukupolven kaltaisia mahdollisuuksia integroitua yhteiskuntaan, saavuttaa taloudellista itsenäisyyttä tai vakaata, arvostettua statusta. Näissä rakenteellisen kahtiajaon ja marginalisoitumisen olosuhteissa syntyy kenties tarve jonkin kadotetuksi koetun rekonstruktion. Voidaan sanoa, että katujen kommunitas on samaan aikaan sekä osoitus yhteiskunnallisesta kahtiajaosta että pyrkimys tuottaa eheä yhteisö tuon eriytymiskehityksen keskellä. Sen tuottamisessa hyödynnetään

ulkoa tulleita vaikutteita, rastavaikutteisia kulttuurisia ilmaisukeinoja, mutta kyse ei ole pelkästään ulkoisten vaikutteiden imitoinnista.

Ei ole sattumaa, että nimenomaan Kilimanjaro, presidentti Nyerere tai ujamaa-ideologiaa muistuttava käsitys utooppisesta yhteisöllisyydestä ovat niitä yhteisesti jaettuja symboleja, johon katujen rasta-*bricolage* toiminnassaan tarttuu. Tämä johtuu siitä, että rakenteellisen kahtiajaon olosuhteissa syntyy kapinahenkeä, jolloin keskeisistä symboleista tulee kulttuurisen kamppailun kohteita. Juuri tähän kamppailuun rasta-*bricolage* osallistuu aktiivisesti. Se ei kehity pelkästään vastauksena olosuhteiden määräämään pakkoon vaan myös itse luo olosuhteita ja vastaolosuhteita, esittää kysymyksiä ja vastakysymyksiä. Katujen kommunitas ja siellä tapahtuva rasta-*bricolage* eivät ole eskapismia, joka torjui tai pakenisi ympäröivää kulttuurista todellisuutta. Se valtaa itselleen tilan modernin kaupungin keskustasta, se ottaa haltuunsa ympäröivän kulttuurin keskeiset symbolit, kommentoi ja muuntelee niitä, haastaen näin hegemonisen auktoriteetin neuvotteluun kulttuurisista identiteeteistä ja merkityksistä. Rasta-*bricolage*'ssa samanaikaisesti uusinnetaan konventionaalista kulttuuria ja tuotetaan uusia kulttuurisia merkityksiä. Se tarttuu globaalilla tasolla vaikuttavaan rastamytologiaan mutta kiinnittää sen onnistuneesti paikalliseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen kontekstiin. Rasta-*bricolage*'n symboliset käytännöt ovat järkeenkäyviä juuri siksi, koska ne ovat merkityksellisiä ja ymmärrettäviä ujamaa-sosialimin jälkeisessä tansanialaisessa yhteiskunnassa myös laajemmin.

Viime aikoina niin poliitikot, tutkijat kuin tiedotusvälineetkin ovat esittäneet varsin pessimistisiä skenaarioita liian nopeasti kasvavista afrikkalaisista suurkaupungeista. On varoiteltu, kuinka kaupunkien katujen juurettomat ja marginalisoituvat nuoret synnyttävät afrikkalaisissa yhteiskunnissa epästabiliutta pitkälle tulevaisuuteen. Itseäni on huolestuttanut lähinnä se, kuinka tämä ihmisryhmä on esitetty järjestelmällisestä pelkkänä kasvottomana massana, joka on olemassa vain tilastollisena uhkatekijänä, tuottamattomana loiseläjänä, yhteiskunnallisen harmonian rikkojana tai poliittisena sabotoijana. ”Ylikaupungistuminen” ja ”nuorisopullistuma” ovat Afrikassa toki todellisia ongelmia, ja mikäli luokkarakenteen terävöityminen, nuorten marginalisoituminen ja sukupolvien välinen kUILU syvenevät, ei pelko epävakauden lisääntymisestä ole täysin tuulesta temmattua. Kokonaisuudessaan pro gradu -työni on kuitenkin yksi osoitus siitä, ettei yhteiskunnan laitamille ajautuminen johda vääjäämättä väkivaltaisen anarkian,

epäjärjestyksen eikä varsinkaan minkäänlaisen ”kulttuurittomuuden” syntyyn. Marginaalista – ehkäpä juuri sieltä – voi löytää myös kulttuurista innovatiivisuutta. ”Virallisen yhteiskunnan” marginaaliin jääminen ei johda kulttuuriseen tyhjiöön, sillä kulttuuria on kaikkialla, missä ihmiset ovat liittyneet yhteen. Myös siellä, missä ihmiselämän perusehtoja ja vapauksia on voimakkaasti rajoitettu.

9 LÄHDELUETTELO

- Abrams, Philip & McCulloch, Andrew 1976: *Communes, Sociology and Society*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Askew, Kelly, M. 2002: *Performing the Nation. Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Bain, Pauline 2002: Identity, Protest and Healing: The Multiple Uses of Marijuana in Rastafari. Teoksessa *Challenges for Anthropology in the 'African Renaissance'*. A Southern African Contribution. Lebeau, D. & Gordon, R.J. (toim.) University of Namibia Press. Windhoek.
- Barret, Leonard 1977: *The Rastafarians. Sounds of Cultural Dissonance*. Beacon Press. London.
- Bucholtz, Mary 2002: Youth and Cultural Practice. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31, s. 525-552.
- Budge, Ernest, A. Wallis 1928: *A History of Ethiopia, Nubia & Abyssinia*. London.
- Campbell, Horace 1985: *Rasta and resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney*. Tanzania Publishing House. Dar Es Salaam.
- Campbell, Horace 1992: Introduction: The Dynamics of Liberalization in Tanzania. Teoksessa *Tanzania and the IMF. The Dynamics of Liberalization*, Campbell, Horace & Stein, Howard (toim.). Westview Press. Oxford.
- Chevannes, B. 1994: *Rastafari: Roots and Ideology*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Comaroff, Jean 1985: *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John (toim.) 1993: *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in Post-colonial Africa*. University of Chicago Press. Chicago.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John 1999: Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes from the South African postcolony. *American Ethnologist* 26(20), ss. 279-303.
- Daily News 2003: *Machingas Kill Policeman*. Daily News 5.12.2003.
- Dovlo, Elom 2002: Rastafari, African Hebrews & Black Muslims: Return 'Home' Movements in Ghana. *Exchange* 31(1).
- Durham, Deborah 2000: Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to parts 1 and 2. *Anthropological Quarterly* 73(3), ss.113-120.
- Durkheim, Émile 1980: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Kustannusosakeyhtiö Tammi. Helsinki.
- Englund H. & Leach J. 2000: Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology* 41(2): 225-248.
- Fabian, Johannes 1978: Anthropology and Popular culture. Findings and Conjectures.
- Fabian, Johannes 1998: *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. The University Press of Virginia. Charlottesville.

- Friedman, Jonathan 1994: *The Political Economy of Elegance*. Teoksessa: Friedman. *Cultural Identity and Global Process*. Sage. London.
- Garvey, Marcus 1970: *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. Atheneum. New York.
- van Gennep, Arnold 1960: *The Rites of Passage*. Chicago. University of Chicago Press.
- Geschiere, Peter 1997: *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. University Press of Virginia. Charlottesville.
- Gronow, J. & Noro, A. & Töttö, P. (toim.) 1996. *Sosiologian klassikot*. Helsinki: Gaudeamus
- Hall, S. & Jefferson, T. (toim.) 1976: *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in post-war Britain*. HarperCollins Academic. London.
- Hall, Stuart et al. (toim.) 1992. *Modernity and its Futures*. Polity Press. Cambridge.
- Hannertz, Ulf 1980: *Exploring the City: Inquiries Towards an Urban Anthropology*. Columbia University Press. New York.
- Hannertz, Ulf 1992: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press. New York.
- Harvey, David 2000: *The Spaces of Hope*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Hebdige, Dick 1979: *Subculture. The Meaning of Style*. Methuen. London and New York.
- Heiskala, R. 1994. Sosiologia modernin yhteiskunnan itsetietoisuutena ja kansallisina traditioina. Teoksessa: *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Toim. Heiskala R. Gaudeamus. Tampere.
- Hobsbawm & Ranger (toim.) 1983: *Invention of tradition*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hope, Kempe Ronald, Sr 1998: Urbanization and Urban Growth in Africa. *Journal of Asian and African Studies*. Nov 98, vol. 33(4). Ss. 345-358.
- Hopkins, Elizabeth, 1970. The Nyabingi Cult of Southwestern Uganda. Teoksessa Robert, I. et al. (toim.): *Protest and Power in Black Africa*. Oxford University Press. New York.
- Hurskainen, Arvi 1989: *Suahilin peruskurssi*. Gaudeamus. Helsinki.
- Iliffe, John 1995: *Africans. The history of a continent*. Cambridge University Press.
- Ishumi, Abel, G. M. 1984: *The Urban Jobless in Eastern Africa. A Study of the Unemployed Population in the Growing Urban Centres, with Special Reference to Tanzania*. Scandinavian Institute of African Studies. Uppsala.
- Kanter, Rosabeth Moss 1972: *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Harvard University Press. Cambridge.
- Keesing, Roger, M. & Strathern, Andrew, J. 1998: *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. Harcourt Brace College Publishers. Fort Worth.
- King, Stephen, A. 1998: International Reggae, Democratic Socialism, and the Secularization of the Rastafarian Movement. *Popular Music & Society* 22(3): 39-60.
- Kinnarinen, Tuula 2004: Saban Kuningatar. Tarusta tulee totta. *Tiede* 3/2004.

- Lévi-Strauss, Claude 1966: *The Savage Mind*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Lugalla, Joe & Mbwambo, Jessie, K. 1999: Street Children and Street Life in Urban Tanzania: The Culture of Surviving and its Implications for Children's Health. *International Journal of Urban and Regional Research* 23(2): 329-343.
- Mapunda, O. B. 1969: *The Maji Maji war in Ungoni*. East African Publishing House. Nairobi.
- Malm, Krister & Wallis, Roger 1992: *Media Policy and Music Activity*. Routledge. London and New York.
- Mead, Margaret 1928: *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilisation*. Mentor. New York.
- Mitchell, J.C. 1956: *The Kalela Dance: Aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press. Manchester.
- Meyer, Bigit 1998: "'Make a complete break with the past": memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse'. Teoksessa Werbner, Richard (ed.) *Memory and the postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. Ss.182-208. Zed Books. London.
- Mhando, Harold, S. 1995 (toim.): *Corruption and Drug Trafficking in Tanzania. A Social-Economic Analysis*. Tanzania Chamber of Commerce, Industry and Agriculture. Popular Publications Limited. Dar es Salaam.
- Moyer, Eileen 2003: *In the Shadow of the Sheraton: Imagining Localities in Global Spaces in Dar es Salaam, Tanzania*. Proefschrift. Universiteit van Amsterdam.
- Murrel, Nathaniel et al. 1998: *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Temple University Press. Philadelphia.
- Numminen, Helena 1999: *Kaupungistumien ja maaltamuuttajien selviytymisstrategiat, Dar es Salaam*. Laudaturtyö. Helsingin yliopisto. Sosiologian laitos.
- Nyerere, Julius 1968: *Freedom and Socialism. A Selection from Writing and Speeches 1965-1967*. Oxford University Press. Dar es Salaam.
- O'Brien, Donald 1996: A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa. Teoksessa: Werbner, Richard & Ranger, Terence (toim.): *Postcolonial Identities in Africa*. Zed Books Ltf. London & New Jersey.
- Pollan, Michael 2002: *Halun kasvioppi: maailma kasvin näkökulmasta*. Greenspot. Helsinki.
- Remes, Pieter 1999: Global Popular Culture and Changing Awareness of Urban Tanzanian Youth. *Yearbook for Traditional Music*. International Council for Traditional Music. New York.
- Roberts, A. D. 1986 (toim.): *The Cambridge History of Africa. Vol. 7. From 1905 to 1940*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Rodney, Walter 1972. *How Europe Underdeveloped Africa*. Bogle-L'Ouverture. London.
- Salasuo, Mikko 2004: *Huumeet ajankuvana. Tutkimus huumeiden viihdekäytön kulttuurisesta ilmenemisestä Suomessa*. Väitöskirja. Valtiotieteellinen tiedekunta. Helsingin yliopisto.
- Sawers, Larry 1989: Urban Primacy in Tanzania. *Economic Development and Cultural Change*, vol. 37(4), ss. 841-859. The University of Chicago Press. Chicago.
- 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(3), ss. 19-50.

Savishinsky, Neil, J. 1994b: The Baye Faal of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land? *Africa* 64(2), ss. 211-219.

Savishinsky, Neil 1998: African Dimensions of the Jamaican Rastafarian Movement. Teoksessa: Murrel et. al. 1998: *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Temple University Press. Philadelphia.

Sixth Pan African Congress 1976: *Resolutions and Selected Speeches from the Sixth Pan African Congress*. Tanzania Publishing House. Dar es Salaam.

Sundkler, Bengt 1961: *Bantu Prophets in South Africa*. Oxford University Press. London.

Sundkler, Bengt 1976: *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. Studia Missionalia Upsaliensia XXIX. Gleerups. Uppsala.

Tripp, Aili-Mari 1988: The Politics of Reciprocity: Urban Networks and the Informal Economy in Tanzania. *Suomen Antropologi*, 2/1988, ss.19-27.

Tripp, Aili-Mari 1989: *Defending the Right to Subsist: the State vs. the Urban Informal Economy in Tanzania*. Wider Working Papers 59. World Institute for Development Economics Research. Helsinki.

Tripp, Aili-Mari 1996: Contesting the Right to Subsist: The Urban Informal Economy in Tanzania. Teoksessa *What Went Right in Tanzania: Peoples Response to Directed Development*, Swantz, Marja-Liisa & Tripp, Aili-Mari (toim.). Dar es Salaam University Press. Dar es Salaam.

Turner, Victor 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Routledge & Kegan. London.

Turner, Victor 1974: *Dramas, fields and metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. New York.

Walker, Benjamin 1983: *Gnosticism: its history and influence*. Aquarian Press. Wellingborough.

Weiss, Brad 2002: Thug Realism: Inhabiting Fantasy in Urban Tanzania. *Cultural Anthropology* 17(1): 93-124.

van Velsen, Jaap 1967: Extended Case Method and Situational Analysis. Teoksessa: Epstein, A. L. (toim.) *The Craft of Social Anthropology*. Tavistock. London.

Wilson, Godfrey 1941: *An essay on the economics of detribalization in Northern Rhodesia: part I*. Manchester University Press. Manchester.

Wilson, Godfrey 1942: *An essay on the economics of detribalization in Northern Rhodesia: part II*. Manchester University Press. Manchester.

Worsley, Peter 1957: *The Trumpet Shall Sound*. A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia. Paladin. London.

Internetlähteet:

African Studies Association 2003: Youthful Africa in the 21st Century. Theme Statement. http://www.africanstudies.org/asa_papercalltheme2003.html. Haettu 24.11.2004.

Guyana and Caribbean Political and Cultural Center for Popular Education. Walter Rodney: A Biography. http://www.guyanacaribbeanpolitics.com/wpa/rodney_bio.html. Haettu 24.11.2004.

Mundus: Gateway to missionary collections in the United Kingdom. Newbold Seventh-day Adventist Archive. <http://www.mundus.ac.uk/cats/41/1245.htm>. Haettu 24.11.2004.

Seventh Day Adventist Church. East Central Africa Division. About ECD.

<http://www.ecd.adventist.org/about/ecdindex.html>. Haettu 24.11.2004.

Sommers, Marc 2003: Urbanization, War, and Africa's Youth at Risk. Towards Understanding and Addressing Future Challenges. Paper prepared for Basic Education and Policy Support Activity. US Agency for International Development. http://www.dec.org/pdf_docs/PNACU196.pdf. Haettu 24.11.2004.

UN Chronicle No. 1. 2001: A Much More Livable Dar es Salaam. An Interview With Wilson Mukama. <http://www.un.org/Pubs/chronicle/2001/issue1/0101p24.htm>. Haettu 24.11.2004.

UN Economic and Social Development 2002: World Population Prospects: The 2002 Revision. Annex Tables. <http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2002/wpp2002annextables.PDF>. Haettu 24.11.2004.

UN-HABITAT 2000: Crime and Policing Issues in Dar es Salaam Tanzania Focusing on: Community Neighbourhood Watch Groups - "Sungusungu". Paper Presented at the 1st Sub Saharan Executive Policing Conference International Association of Chiefs of Police.

<http://www.unhabitat.org/programmes/safercities/documents/sungusungu.pdf>. Haettu 24.11.2004.

WHO 2004: Neuroscience of Psychoactive Substance Use and Dependence.

http://www.who.int/substance_abuse/publications/en/Neuroscience.pdf. Haettu 24.11.2004.

Diskografia:

Kalikawe, Justin 1996: Wamachinga. Levy-yhtiö tuntematon.

Wateule, 2002: Watu kibao. MJ Records.

Julkaisemattomat lähteet:

Kenttäpäiväkirja I

Kenttäpäiväkirja II

Myuinga, Jomo 2003: Rasta in Tanzania-Zion. Tutkielman tekijän pyynnöstä kirjoitettu essee rastan historiasta Tansaniassa.

Nauhoitetut haastattelut:

Heartmann, Ras Ato Daniel. Taiteilija, muusikko. Haastattelu 22.10.2003. Arusha, Tansania.

Kimbuteh, Jah. Radiotoimittaja, muusikko. Haastattelu 8.10.2003. Dar es Salaam, Tansania.

Mariogo, Esrom. Tansanian puolustusministeriön virkamies ja presidentti Nyereren neuvonantaja. Haastattelu 9.12.2003. Dar es Salaam, Tansania.

Mshega, Ras. Käsityöläinen, taiteilija. 10.10.2003. Dar es Salaam, Tansania.

Ryhmäkeskustelut Samoran maskanin nuorten kanssa: Ras Jomo, Durban, Rasta Johnson, Ras Ali. 16.11., 23.11. ja 30.11.2003. Dar es Salaam, Tansania.

Saburi, Ras. Parantaja. Haastattelu 23.10.2003. Arusha, Tansania.

Simba, Ras. Kummuta-kansalaisjärjestön toiminnanjohtaja. Haastattelu 19.10.2003. Dar es Salaam, Tansania.